**Les occurrences du nom Jésus dans le *Traité théologico politique* de Spinoza obtenue grâce au site internet Spinoza et nous :**

**1:** [**Spinoza et Nous : Traité théologico-politique, chapitre 1**](http://www.spinozaetnous.org/ttp/1.htm) — [Voir les mots en évidence](http://www.x-recherche.com/cgi-bin/high?url=http%3a//www.spinozaetnous.org/ttp/1.htm&nav=on&name=spinozaetnous&lang=&words=jesus)

* ... revêtue de notre nature dans la personne de **Jésus**-Christ, et que **Jésus**-Christ a été la voie du salut. Je dois avertir ici que je ne prétends ni soute...
* ...diaire de deux corps), c'est d'âme à âme que **Jésus**-Christ communiquait avec Dieu. Je dis donc que personne, hormis **Jésus**-Christ, n'a reçu des révélati...

<http://www.spinozaetnous.org/ttp/1.htm>
jesus: 9

**2:** [**Spinoza et Nous : Traité théologico-politique, chapitre 7**](http://www.spinozaetnous.org/ttp/7.htm) — [Voir les mots en évidence](http://www.x-recherche.com/cgi-bin/high?url=http%3a//www.spinozaetnous.org/ttp/7.htm&nav=on&name=spinozaetnous&lang=&words=jesus)

* ... pour dent , il est clair que le précepte de **Jésus**-Christ et de Jérémie sur le pardon des injures et le devoir de céder toujours aux méchants ne sont ...
* ...emarquera que ces mêmes paroles que prononce **Jésus** au moment d’une ruine prochaine de Jérusalem, nous les trouvons dans Jérémie, qui les adressait aux...

<http://www.spinozaetnous.org/ttp/7.htm>
jesus: 7

**3:** [**Spinoza et Nous : Traité théologico-politique, chapitre 5**](http://www.spinozaetnous.org/ttp/5.htm) — [Voir les mots en évidence](http://www.x-recherche.com/cgi-bin/high?url=http%3a//www.spinozaetnous.org/ttp/5.htm&nav=on&name=spinozaetnous&lang=&words=jesus)

* ... supposant qu’elles aient été instituées par **Jésus**-Christ ou par les apôtres (ce qui n’est pas suffisamment démontré), elles ne sont autre chose que d...
* ...ment intérieur de l’âme, comme fit plus tard **Jésus**-Christ, qui n’enseigna autre chose que des principes universels de morale (voyez Matthieu , chap. V...

<http://www.spinozaetnous.org/ttp/5.htm>
jésus: 3

**4:** [**Spinoza et Nous : Traité théologico-politique, chapitre 4**](http://www.spinozaetnous.org/ttp/4.htm) — [Voir les mots en évidence](http://www.x-recherche.com/cgi-bin/high?url=http%3a//www.spinozaetnous.org/ttp/4.htm&nav=on&name=spinozaetnous&lang=&words=jesus)

* ...ages. C’est donc un principe bien établi que **Jésus**-Christ a conçu la révélation divine en elle-même et d’une manière adéquate. Maintenant, pourquoi l’...
* ...grossièreté du peuple. Et en agissant ainsi, **Jésus**-Christ a rempli le rôle de Dieu, puisque, à l’exemple de Dieu, il s’est mis à la portée du vulgaire...

<http://www.spinozaetnous.org/ttp/4.htm>
jésus: 2

**5:** [**Spinoza et Nous : Traité théologico-politique, chapitre 10**](http://www.spinozaetnous.org/ttp/11.htm) — [Voir les mots en évidence](http://www.x-recherche.com/cgi-bin/high?url=http%3a//www.spinozaetnous.org/ttp/11.htm&nav=on&name=spinozaetnous&lang=&words=jesus)

* ...verset 8 : Quoique j’aie un grand pouvoir en **Jésus**-Christ de te prescrire ce qui sera convenable, cependant , etc., où il faut remarquer que, si Paul ...
* ...t aussi bien ils étaient ces disciples à qui **Jésus**-Christ avait dit : Quand ils vous livreront, ne vous inquiétez ni de ce que vous direz ni de la man...

<http://www.spinozaetnous.org/ttp/11.htm>
jésus: 2

**6:** [**Spinoza et Nous : Traité théologico-politique, chapitre 6**](http://www.spinozaetnous.org/ttp/6.htm) — [Voir les mots en évidence](http://www.x-recherche.com/cgi-bin/high?url=http%3a//www.spinozaetnous.org/ttp/6.htm&nav=on&name=spinozaetnous&lang=&words=jesus)

* ...e certaines circonstances préliminaires dont **Jésus**-Christ se servit pour guérir un aveugle. En un mot, je pourrais citer ici une foule de récits de l’...

<http://www.spinozaetnous.org/ttp/6.htm>
jésus: 1

**7:** [**Spinoza et Nous : Traité théologico-politique, chapitre 2**](http://www.spinozaetnous.org/ttp/2.htm) — [Voir les mots en évidence](http://www.x-recherche.com/cgi-bin/high?url=http%3a//www.spinozaetnous.org/ttp/2.htm&nav=on&name=spinozaetnous&lang=&words=jesus)

* ...our tenter son peuple et c'est aussi ce dont **Jésus**-Christ a soin d'avertir ses disciples (Matthieu, ch. XXIV, vers. 24). Ézéchiel va plus loin il di...

<http://www.spinozaetnous.org/ttp/2.htm>
jésus: 1

Le spinozisme est-il un athéisme ?

Malgré la publication anonyme en 1670 du Traité Théologico-politique, l'auteur fût rapidement identifié et "accusé" d'athéisme. Velthuysen le fit ouvertement : sous le prétexte d'en finir avec les discordes religieuses de l'époque et pour lutter contre le "péché" de superstition, Spinoza aurait rejeté la religion toute entière. Sa philosophie serait en réalité un athéisme travesti (voir Lettre 42 de Velthuyssen à Osten dans les éditions modernes de la correspondance de Spinoza).

Cette idée est revenue en force au XX° siècle parmi certains commentateurs comme Robert Misrahi. Le spinozisme serait bien un athéisme, mais pour des raisons de sécurité, Spinoza aurait dû crypter ses véritables idées en utilisant des termes comme celui de Dieu, afin de ne pas trop choquer ses contemporains. L'argument qu'on trouve le plus souvent en faveur de cette thèse est le "caute", "prend garde - prudence !", devise inscrite sur les cachets de tous ses courriers. Ce sont ensuite les origines marranes de Spinoza qui sont utilisées pour justifier une tendance de Spinoza à utiliser un langage crypté- les marranes ayant été des juifs persécutés au Portugal, contraints de se convertir au christianisme sous peine de mort en cas de refus, mais ayant conservé secrètement une croyance et un culte judaïque.

Pourtant la première partie de l'œuvre principale de Spinoza, l'Éthique, porte sur Dieu, démontre son existence, son omnipotence, omniprésence etc. et la dernière partie se termine sur la béatitude de l'homme qui consiste dans "l'amour intellectuel de Dieu". Il dit par ailleurs lui-même qu'on a tort de confondre son système avec un athéisme. Lettre 30 à Oldenburg : "L'opinion qu'a de moi le vulgaire, qui ne cesse de m'accuser d'athéisme : je suis contraint de la combattre le plus possible". Lettre 43 : "Les athées ont l'habitude de rechercher par-dessus tout les honneurs et les richesses, choses que j'ai toujours méprisées ; tous ceux qui me connaissent le savent bien".

La question pourrait se formuler ainsi : qui de Bayle ou Novalis a raison, celui qui affirme que Spinoza est un " athée de système " ou celui qui affirme que Spinoza est " ivre de Dieu " ?

Les enjeux de la question sont multiples : tout d'abord, quel peut être le statut de la parole philosophique d'un auteur comme Spinoza si l'on doit supposer qu'il n'écrit pas ce qu'il pense ? Ensuite, si le spinozisme est un athéisme, n'est-ce pas la raison d'une autonomie existentielle accordée à l'homme dans le choix de ses règles de vie ? Enfin, si Dieu n'est pas, quelle est la pertinence de la question du bien et du mal ?

I/ Les éléments communs avec l'athéisme (athéisme classique et athéisme moderne)

En ce qui concerne le TTP, Velthuysen effectue un résumé assez fidèle et dénombre ce qui pour le XVII° siècle amène à conclure que cette doctrine " introduit subrepticement l'Athéisme, ou feint un tel Dieu " :

1. Par son affirmation de la nécessité universelle, l'auteur du TTP remet en cause la possibilité morale d'obéir ou de désobéir aux commandements révélés de Dieu. Il ne fait d'ailleurs aucune mention de l'utilité des prières ce qui est logique avec l'idée que tout ce qui arrive, arrive selon une nécessité inéluctable.

2. Les prophètes n'exhortent selon S. le peuple à plus de vertu qu'au moyen de principes illusoires, la foule étant beaucoup moins sensible à la raison qu'à l'imagination. L'Ecriture n'enseigne en ce sens pas la vérité mais la vertu.

3. Par son argumentation, le TTP brise l'autorité de la Sainte Ecriture. Par exemple les miracles, qui sont censés être des interventions surnaturelles de Dieu, ne peuvent avoir de réalité étant donnée l'universelle nécessité. Dieu lui-même n'a pas d'autre puissance que la puissance ordinaire de la nature. Un miracle n'est selon lui qu'un phénomène peu ordinaire dont le vulgaire ignore la cause.

4. Si l'on suit la logique du TTP, le Coran doit être mis au même plan que la Bible et Mahomet ne fût pas moins un vrai prophète que ceux de la Bible puisque selon Spinoza, l'essentiel de la prophétie se résume à exhorter le peuple à cultiver les vertus morales.

On remarquera que pour Velthuysen, l'athéisme semble revenir à la négation du christianisme orthodoxe plus qu'à la négation pure et simple de l'existence de Dieu. V. envisage d'abord que Spinoza puisse au fond être déiste, c'est-à-dire une croyance en Dieu faisant l'économie de toute révélation (le théisme admettant l'existence personnelle d'un dieu unique s'étant révélé aux personnes qu'il a créées). Mais il rejette aussitôt cette hypothèse, car un déiste peut prier, croire à une intervention surnaturelle de Dieu etc. En d'autres termes, le spinozisme doit être un athéisme parce qu'il supprime toute forme de culte rendu à Dieu, puisqu'en dernière analyse, il identifie Dieu et la nature, nie toute notion de providence divine en affirmant la nécessité universelle.

Cette accusation d'athéisme repose donc sur une conception nettement judéo-chrétienne de Dieu. V. et avec lui toute l'époque classique n'imagine pas qu'on puisse admettre l'existence d'une divinité qui s'identifie avec la nature, comme ce fût le cas des Egyptiens entre autres exemples. Fait remarquable, ce qui est le plus reproché à Spinoza est de ne pas reprendre à son compte la distinction mosaïque entre vrai et faux culte. Dans l'antiquité en effet, en dehors du contexte judaïque, on reconnaissait facilement que les dieux des autres peuples avaient une valeur propre, les cultes étant échangeables. Si pour Spinoza, il n'y a qu'une seule vérité, il n'y a pas pour autant une seule vraie religion puisque leur premier objet n'est pas la vérité rationnelle mais la vertu.

Mais l'athéisme tel que nous le concevons aujourd'hui ne peut-il être appliqué au spinozisme ? L'athéisme moderne serait beaucoup plus radicalement la négation de toute idée d'existence de Dieu. L'idée de Dieu restant celle d'un être suprême, créateur et juge de toutes choses, principe de salut pour l'humanité. Or à l'examen de son ?œuvre principale, l'Éthique, Spinoza nie que Dieu puisse être à proprement parler un créateur de l'univers, car cela supposerait qu'il soit transcendant, or Dieu, être absolument infini ne saurait être extérieur à la nature puisqu'autrement il serait limité par elle, perdant du coup son absolue infinité. Dieu ne saurait par ailleurs agir selon quelque providence que ce soit puisqu'un être absolument infini ne peut se nier lui-même et donc nier l'ordre de la nature d'une part et se proposer d'autre part des fins qui le limiteraient (voir appendice E1).

Tout ce qui existe selon ce que Spinoza appelle Dieu existe nécessairement, il ne saurait donc être le juge que les hommes imaginent en projetant sur lui leur propre humanité, dictant des lois qui pourraient être transgressées, devant agiter l'espoir de récompense et la crainte de peines pour qu'on consente à lui obéir. Dieu en lui-même, ne saurait donc être le fondement de la morale et de ses règles pouvant être transgressées.

Dans ses affirmations concernant la nature de Dieu, Spinoza se prête également à une certaine identification avec l'athéisme. En effet, la croyance ordinaire en Dieu veut que par sa transcendance, celui-ci ne soit qu'esprit, absolument séparé de toute réalité corporelle dont il est créateur. Or Spinoza affirme que Dieu est étendu (E2P2).

Tout cela nous amène à conclure avec V. que classique ou moderne, Spinoza professe un athéisme caché sous les mots qu'il emprunte à la religion.

II/ Un crypto-athéisme ?

Pour répondre aux accusations de V., transmises par Osten, Spinoza ne ménage pas ses arguments dans la Lettre 43. D'abord, il met en avant sa personne, puisqu'on l'accuse d'être athée. Tous ceux qui le connaissent savent qu'il méprise les richesses et les honneurs : l'athéisme classique, dont les libertins étaient les représentants, revient en effet à croire que seule la matière et les êtres finis existent. En conséquence, il ne peut y avoir pour un athée d'autre bien suprême que les richesses, les honneurs ou encore les plaisirs sensuels qui se rapportent à des êtres finis. Or le TRE montre bien les limites de tels biens et met en ?œuvre la recherche d'un bien qui ne soit pas limité. A l'accusation de défendre l'athéisme par feinte, Spinoza répond " qui pourrait avoir l'esprit assez rusé et retors pour donner, par feinte, à l'appui d'une thèse qu'il tient pour fausse, de si nombreuses et valables raisons ? "

A l'accusation de détruire la religion, il demande comment cela se peut quand on pose que Dieu est le souverain bien, que le prix de la vertu est la vertu même, que chacun doit aimer son prochain ? La contre attaque de Spinoza est sévère : si V. refuse la compréhension spinoziste de Dieu, c'est qu'il ne veut pas se contenter de la seule raison pour diriger sa vie mais préfère être gouverné par ses passions. " Il s'abstient es action mauvaises et observe les commandements divins contre son gré et d'une âme changeante, comme un esclave. "

Le fondement de la critique de V. est que Spinoza soumettrait Dieu au destin. S. répond qu'il n'en est rien : Dieu ne se soumet qu'à soi-même, ce qui constitue sa liberté. Cela implique certes qu'il n'y ait aucune part de contingence réelle dans l'univers. En posant que Dieu se connaît lui-même, on pose qu'il agisse selon une libre nécessité. (On pourrait ajouter qu'en effet, la Bible elle-même dit que " Dieu ne peut mentir "). Aussi les lois morales ne sont pas supprimées par la nécessité universelle, car il fait précisément partie de cette nécessité que pour la raison, ces lois soient désirables et salutaires.

Quant à Mahomet enfin, s'il supprime la liberté de l'homme, autrement dit la possibilité de ne se soumettre qu'à sa propre nécessité que Spinoza accepte, on est en droit de se demander s'il fût un vrai prophète. Il n'en demeure pas moins que ce n'est pas à lui, Spinoza, de montrer qui fut un vrai prophète, qui ne le fut pas. " C'étaient les prophètes au contraire qui étaient tenus de prouver leur authenticité ". Si Mahomet a enseigné une loi réellement divine, alors il n'y a aucune raison de nier qu'il fut un vrai prophète. Spinoza conclut au sujet de V. et de son accusation d'athéisme dissimulé " ce n'est pas à moi, mais bien à lui qu'il fait le plus grand tort quand il n'a pas honte d'affirmer que, par des voies détournées et dissimulées, c'est l'athéisme que j'enseigne ".

Mais Spinoza n'avait-il pas à craindre pour sa propre vie à une époque où la liberté de conscience était loin d'être une évidence et où il arrivait encore qu'on tue au nom du maintien de l'orthodoxie ?

Sur la Lettre 30 à Oldenburg : "L'opinion qu'a de moi le vulgaire, qui ne cesse de m'accuser d'athéisme : je suis contraint de la combattre le plus possible", on pourrait voir dans cette "contrainte" un effet de la crainte d'être démasqué, l'amenant à travestir ses idées pour que son athéisme ne se voie pas trop. Mais il faut ici se référer au contexte des écrits de Spinoza : il écrit souvent qu'il ne prend pas la peine de réfuter les autres, y compris ceux qui entreprennent de le réfuter, se contentant de rechercher la vérité. Mais dans le cas de l'accusation d'athéisme, le système de Spinoza est touché dans ses principes mêmes, ce qui l'amène à rectifier cette interprétation dans la mesure où cette confusion semble générale. Or pour Spinoza, la communicabilité et donc la compréhension exacte de sa philosophie est quelque chose d'essentiel : "je me décidai en fin de compte à rechercher s'il n'existait pas un bien véritable et qui pût se communiquer" (TIE §1).

En ce sens, l'idée que Spinoza se serait plu à crypter l'expression de ses idées paraît bien contradictoire eu égard à cet objectif qu'il s'était donné.

N'oublions pas que dans la Hollande du 17° s. où vivait Spinoza, nous avons affaire à une république sans religion d'État, où les libertins peuvent vivre sans craindre pour leur vie de la part des institutions. Si Spinoza a eu des problèmes de son vivant, c'est avec des membres de la société civile, en particulier ceux de la communauté juive. Par ailleurs, l'Ethique n'est pas publiée par Spinoza de son vivant, par mesure de prudence : il n'a donc pas à craindre d'éventuelles représailles.

Ensuite, si Spinoza avait utilisé uniquement le terme de "nature" dès le départ, il aurait pris beaucoup moins de risque qu'en utilisant d'emblée celui de Dieu : les physiciens n'intéressaient que peu les fanatiques religieux d'alors. C'est justement parce que Spinoza dit clairement dans l'Éthique que Dieu ne saurait être un créateur agissant par une libre volonté en vue de fins favorables à l'homme qu'il prend le risque de provoquer si sérieusement les fanatiques d'alors.

En d'autres termes, Spinoza n'avait pas à inventer un langage crypté pour parler uniquement de la nature. J'ajoute que si Spinoza n'a pas publié son Éthique, c'est parce qu'il savait bien que malgré ce que son système paraît concéder à la religion, il se serait fait incendier par les fanatiques. On peut vouloir faire de l'Éthique une sorte de Roman de Renart qui se rirait des censeurs à leur nez et à leur barbe dans un langage crypté. Mais l'Ethique en l'état n'aurait pas moins choqué les fanatiques si elle avait été publiée que si elle avait dit clairement tout ce que les partisans d'un athéisme radical du spinozisme lui font dire. Il n'y a donc pas de sens à en faire je ne sais quel "maquis philosophique" parce que dans sa lettre même, son sens patent, l'Éthique choquait.

Enfin, si Spinoza avait écrit un "crypto-athéisme", il aurait été en contradiction avec lui-même, ce qui n'était pas son habitude, car il dit "l'homme libre n'agit jamais déloyalement, mais toujours de bonne foi" (E4P72) et dans le scolie suivant : "Si par perfidie, un homme pouvait échapper à une mort imminente, les principes de la conservation de son être ne lui conseilleraient-ils pas d'être perfide ? De la même façon je répondrai que si la Raison le conseillait, elle le conseillerait aussi à tous les hommes, et par suite la Raison conseillerait d'une façon générale, à tous les hommes, de ne passer que des pactes de mauvaise foi pour unir leurs forces et établir une loi commune, c'est-à-dire pour n'avoir pas en réalité, de loi commune, ce qui est absurde". On ne peut être plus clair. Spinoza peut être considéré comme un "homme libre" parce que plus que tout autre il s'efforçait d'agir selon les commandements de la raison.

Savoir comprendre une philosophie par sa lettre même, et non en cherchant une supposée signification ésotérique est une question de méthode que P.F. Moreau a bien expliquée : si un auteur, en raison de pressions sociales doit consentir à des concessions à la pensée dominante, il ne mettra en avant ces concessions que pour la forme. En d'autres termes, ces concessions n'auront dans son système de pensée aucune conséquence réelle. Or on ne peut que constater que le concept spinoziste de Dieu est le concept de sa philosophie dont il tire le plus de conséquences.

III/ Deus sive Natura

Mais en identifiant Dieu et la Nature, Spinoza ne réduit-il pas Dieu à rien, la nature étant la véritable totalité ?

Si l'athéisme consiste à n'admettre aucune transcendance, alors Spinoza est athée, puisque dans sa philosophie il n'y a pas de séparation entre Dieu et la nature. Mais l'athéisme consiste aussi à penser qu'il n'y a que du fini, que l'être n'est qu'une collection d'êtres finis. A ce titre pour l'athée, la nature n'est que la somme totale, indénombrable mais non infinie, des êtres finis.

Spinoza entend démontrer au contraire que la nature est d'abord une substance infinie, éternelle et pensante : c'est la nature naturante (E1P29, S). Si chronologiquement, il n'y a pas d'antériorité de la nature naturante par rapport à la nature naturée (Dieu est cause immanente et non transitive : E1P18), il en existe bien logiquement (E1P1). Cette antériorité confère à la nature naturée son unité : ce qui fait qu'elle n'est pas qu'une somme d'individus séparés.

Ainsi la nature naturante, ou substance-attributs, ou Dieu, est une réalité absolument infinie qui est cause immanente du mode d'existence propre à tous les êtres singuliers. Celle-ci engendre d'ailleurs immédiatement (mode infini immédiat) - autrement dit de toute éternité - un entendement infini antérieur aux entendements singuliers (E1P21 et E2P3 et 4). Or qui dit "entendement" dit idée de soi et idée de cette idée : conscience. La nature est donc consciente d'elle-même : au niveau de l'entendement infini comme dans une certaine mesure à celui des entendements finis.

A ce titre, le terme de "nature" pris au sens courant de totalité des êtres finis n'indique pas mieux la pensée de Spinoza que "Dieu" au sens courant. C'est pourquoi Spinoza utilise à la fois les deux termes pour éviter au lecteur de tomber dans une interprétation tronquée. Certes Dieu n'est pas une "personne" et un créateur, agissant et jugeant ses créatures de façon anthropomorphique (en pensant avant d'agir par exemple : la pensée divine est toujours coextensive à son action), mais ce n'est pas non plus qu'une collection d'êtres finis. A ce titre, le spinozisme n'est pas plus un athéisme qu'un théisme au sens judéo-chrétien. Ce serait plutôt un déisme : il y a un Dieu, principe de toute réalité et de toute connaissance complète, qui s'il n'intervient pas en "personne" dans la vie des hommes, est au principe de leur salut (accès à une liberté et une félicité éternelles) : cf. E5.

Conclusion

Spinoza critique l'anthropomorphisme des représentations ordinaires de Dieu au nom d'une idée rationnellement construite de Dieu, comme explicitation logique de l'idée d'ens realissimum. Sans cette idée rationnelle, pas de critique possible de l'anthropomorphisme. Or nous avons vu plus haut qu'il s'agit de l'idée d'un être absolument infini etc. La critique de l'anthropomorphisme n'est donc pas le cache sexe de l'athéisme.

Rien de ce que Spinoza affirme de Dieu n'est "inconcevable" car un concept rationnel n'a pas à permettre d'appréhender un objet selon une expérience sensible, si cet objet n'est pas un objet fini. En revanche, on peut dire que Dieu est "insondable" puisque cela renvoie à l'appréhension d'un objet fini (on sonde une rivière pour en faire ressortir un objet perdu). Mais Dieu, comme nature naturante, n'a pas à être "sondé" puisqu'il est déjà immédiatement présent en chaque réalité particulière, en tant qu'elle affirme son être dans l'être (E3P6, démonstration). Dieu n'est pas "perdu", on ne le croit que parce qu'on cherche avec les yeux du corps ou avec l'imagination, au lieu de le voir avec les yeux de l'entendement que sont les démonstrations.

D'autre part si rien de ce qui caractérise l'homme en tant qu'être fini ne saurait être attribué à Dieu en tant que substance, il ne faut pas négliger que toutes les propriétés de Dieu se retrouvent en l'homme comme expression finie de la substance. Ainsi l'homme "participe" à la pensée divine par ses idées inadéquates et adéquates, à l'entendement infini par son entendement fini, à l'amour intellectuel de Dieu par son amour intellectuel... Chez Spinoza, dire que Dieu pense, entend, aime... n'est pas "anthropomorphiser" Dieu mais diviniser l'homme. La "désanthropomorphisation" de Dieu est une épuration de son concept, conformément à la "méthode" de TRE, non l'annulation de toute idée s'y rapportant.

On avait posé à Alexandre Matheron, un commentateur moderne et assez "marxisant" de Spinoza, la question : "pensez-vous finalement que Spinoza croyait en Dieu ?" Réponse de Matheron : "Ce qui est certain, c'est que Spinoza croyait dans le Dieu de Spinoza".

Cf. "La querelle de l'athéisme spinoziste" in L'immanence et le Salut de Bernard Rousset, page 227 (cf. Bibliographie).

Voir aussi "L'idée de religion chez Spinoza" in Essais Spinozistes de Sylvain Zac, p. 73.

"Quelques remarques à propos du marranisme : un concept à tout faire" in Revue de Psychologie des Peuples, Le Havre, 1978, pp. 83-100, article de Henri Méchoulan.

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|

|  |  |
| --- | --- |
|

|  |
| --- |
| Henrique Diaz |

 |

 |

 |
|  |
| http://www.spinozaetnous.org/themes/spinozis/images/pixel.gif |

 |   |

|  |
| --- |
|  **Liens connexes** |
| http://www.spinozaetnous.org/themes/spinozis/images/pixel.gif |

 |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|

|  |
| --- |
| **Re: Le spinozisme est-il un athéisme ?** |
| D'après ce que j'ai pu comprendre, Henrique Diaz pense que le spinozisme est une idéologie proche du déisme; et selon les définitions qu'il a données, cela me semble correct.Cependant ne peut-on pas trouver un concept plus adéquat pour définir la philosophie de Spinoza?J'ai lu l'Ethique et je dois avouer que j'ai compris très peu de choses parce que je suis très loin d'être un intellectuel. Toutefois, comme le terme "Nature" est essentiel dans son ouvrage, ne pourrait-on pas dire que le spinozisme est tout simplement un naturalisme. En effet, ce mot existe en philosophie même s’il est plus usité en littérature; le naturalisme (philosophique) étant la doctrine qui décrit la Nature comme tout ce qui existe, que rien n'existe en dehors d'elle et qu'elle n'a d'autre cause qu'elle même. |

* [Re: Le spinozisme est-il un athéisme ?](http://www.spinozaetnous.org/modules.php?name=News&file=comments&op=showreply&tid=138&sid=3&pid=66&mode=&order=&thold=#138) par Henrique le 26/08/2005
 |

 |

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|

|  |
| --- |
| **Re: Le spinozisme est-il un athéisme ?**  |
| La façon dont Spinoza se défend de l athéisme me déçoit beaucoup à première vue, chacune de ses réponses à ses accusations sont si agressives et si peu construites.Je ne vais pas m avancer plus que cela aujourd'huiJe me bornerai à remarquer que la frontière entre athéisme et panthéisme n est pas large, changez un détail de la définition de Dieu et vous passez de l un a l autre. Je pense que Baruch en était bien conscientJ ajouterais que les définitions de Dieu, de l athéisme et du panthéisme ont pu évoluer depuis cette époqueQuelque chose m indique a penser que par "athéisme", il entend athéisme "libertin".D’autre part, je me considère comme un disciple d un autre célèbre philosophe qui a probablement masque son athéisme pour des raisons que je comprends et que je ne reprocherai pas : Epicure |

 |

 |

# « Spinoza et l’islam : un état des lieux »

Youcef Djedi

Université de Poitiers

Université de Rennes 2

youcef.djedi@free.fr

youcef.djedi@uvsq.fr

## Résumé

La place de la pensée islamique médiévale dans la genèse de la philosophie de Spinoza a fait l’objet de très peu de recherches. On avait pourtant compris très tôt, à commencer par Leibniz, les solides attaches de celle-ci avec la pensée judéo-arabe. Cela n’entame pas le moindrement son originalité. Bien au contraire, Hegel en fait la condition de toute entreprise philosophique. Et l’islam, malgré l’évidente antipathie que lui porte Spinoza, pourrait y trouver comme un dialogue avec lui-même.

## Abstract

Few studies had been devoted to the part of Islamic thought in the genesis of Spinoza’s philosophy. But it was nevertheless known (since Leibniz) that it was somehow indebted to Jews and Arabs of Middle Age, even if it remains a very original philosophy and the condition of any philosophizing (Hegel). So, in spite of the obvious antipathy carried by Spinoza against it, islam could even find in his philosophy as a kind of dialogue with itself.

1

Parmi les philosophes modernes qui ont attaché un tant soit peu leur nom à l’islam, Spinoza occupe pour ainsi dire une place particulière : il n’a rien dit de l’islam, ou presque. Et en cela justement la chose est d’autant plus surprenante que les très rares occurrences sont empreintes d’une hostilité incompréhensible. Ce Séfarade descendant de Marranes avait pourtant des attaches qu’on admet de plus en plus avec la philosophie et la mystique judéo-islamiques. D’autre part, l’Espagne, avec laquelle il avait personnellement des relations très fortes, était aussi la patrie de nombreux de ses coreligionnaires qui célébraient encore l’Andalus et déploraient l’« idolâtre » qui s’en était emparée. Mais Spinoza avait eu une autre raison de tourner son attention vers l’islam. C’est en terre d’Islam, en effet, que s’étaient déclenchés les événements messianiques orchestrés par Sabbataï Zevi et son « prophète ». Événements dans lesquels s’étaient d’ailleurs illustrés de nombreux autres Séfarades, dont le célèbre rabbin oranais Jacob Sasportas, et qui s’étaient soldés, contre toute attente, par des conversions massives à l’islam. À tout cela, il faut ajouter un détail dont on devrait mesurer plus sérieusement l’importance : le philosophe possédait un exemplaire du Coran, dont on peut supposer la place, à côté de la Bible, dans bien des formulations théologiques et philosophiques.

## 1. Spinoza et la pensée islamique médiévale

2

Dans l’immense littérature consacrée à Spinoza, peu de travaux ont soulevé les rapports de ce dernier avec l’islam. Le sujet est certes difficile, et l’on comprend d’autant plus les réticences — voire le silence — de la plupart des auteurs qui se sont penchés sur la genèse du spinozisme, que celui-ci se laisse très difficilement cerner en matière de filiation. D’où le problème particulièrement épineux de son ascendant judéo-islamique. Mais le sujet n’en reste pas moins tentant et pourrait même réserver quelques surprises à celui qui en relèverait le défi. En tout cas, depuis les travaux d’auteurs comme Salomon Munk, par exemple, ou Harry Austry Wolfson, à qui on doit, en l’occurrence, une Philosophie de Spinoza[[1](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no1" \o "See the reference)] et une Philosophie du kalam[[2](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no2" \o "See the reference)], l’idée est de plus en plus accréditée que l’œuvre du philosophe d’Amsterdam est aussi « une discussion patiente de tous les problèmes de la scolastique juive, chrétienne et même arabe », comme l’assurait aussi Roland Caillois[[3](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no3" \o "See the reference)].

3

Certes, comme l’affirmait Salomon Munk, du fait d’avoir ébranlé l’édifice de la scolastique judéo-arabe, Spinoza cesse même d’être, à proprement parler, un « philosophe juif » et appartient désormais à la civilisation générale [[4](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no4)]. Mais Munk insiste en même temps sur la parenté entre certains traits du spinozisme et les doctrines philosophiques arabes [[5](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no5)], ce par quoi il n’insinuait assurément aucun « déclassement » de l’auteur de l’Éthique. Car, il faut le dire, et Sylvain Zac l’avait naguère signalé, la tendance avait bien existé de « refuser à Spinoza la place qui lui est due dans l’histoire de la philosophie européenne. On le renvoie vers le Proche-Orient et même, comme le fait Hegel, vers l’Extrême-Orient [[6](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no6)]. » Du reste, l’idée d’affinités entre ce système philosophique et la pensée orientale est plus ancienne que Hegel ; Bayle, par exemple, Boulainvilliers et Malebranche dénonçaient déjà, pour ainsi dire, le « confucianisme » du philosophe hollandais [[7](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no7)].

4

Toutefois, rendons justice à Hegel, qui voyait dans le spinozisme précisément l’édifice incontournable de toute entreprise philosophique, bien qu’il ne fût à ses yeux qu’un simple « commencement ». Mais celui-ci lui paraissait pourtant déterminant, dès lors qu’il y voyait un cartésianisme devenu conséquent, en réduisant toutes choses à la pensée, à cette idée qu’il n’y a que la substance unique qui soit l’unité de la pensée et de la nature comme étendue.

5

Hegel met également le doigt sur un point corollaire de l’orientalisme dans lequel il place Spinoza : l’acosmisme. Dans la bouche de Hegel ce terme signifie non pas l’identification de Dieu au monde, comme le voudrait le panthéisme « vulgaire », mais au contraire la disparition du monde en Dieu. Ainsi donc, « le fini, l’être du monde n’est rien de véritable, rien qui subsiste pour son compte, c’est Dieu seul qui est tel ». Or cette « conscience de l’Un », cette « unité de l’âme et de l’Un », a donné toute sa pureté et toute sa sublimité chez les auteurs musulmans, comme l’« admirable » Ğalāl ad-Dīn ar-rūmī. Le spinozisme est donc, tout comme cette mystique orientale, un acosmisme, un système du « recueillement » (Andacht), c’est-à-dire de la « direction pure et abstraite, l’élévation au-dessus de tout ce qui est limité et fini ».

6

Ce rapprochement avec l’Orient devait servir surtout à appréhender l’islam médiéval et sa philosophie[[8](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no8" \o "See the reference)], mais aussi à souligner l’« immobilisme » que l’on croyait décerner dans le spinozisme, celui-là même que l’on attribuait de façon générale à l’« Orient », et naturellement à l’islam aussi. Eduard von Hartmann, par exemple, déclarait que « le monisme de Spinoza » se profilait déjà dans l’Espagne musulmane [[9](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no9)]. Tout comme Ernest Renan qui affirmait lui aussi que, tout comme l’islam est réfractaire à toute évolution, de même « Spinoza ne vit pas le progrès universel : le monde comme il le conçoit semble cristallisé, en quelque sorte, dans une matière qui est l’étendue incorruptible, dans une âme qui est la pensée immuable [[10](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no10)]. » Mais le lien entre le spinozisme et la philosophie arabe ne lui semblait pas dépasser l’école de Maïmonide[[11](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no11" \o "See the reference)], et « rechercher si Averroès peut revendiquer quelque chose dans le système du penseur d’Amsterdam, ce serait dépasser la limite où doit s’arrêter, dans les questions de filiation de système, une juste curiosité : ce serait vouloir retrouver la trace du ruisseau quand il s’est perdu dans la prairie[[12](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no12" \o "See the reference)] ».

7

En un sens, Harry Austry Wolfson montre, au contraire, que Spinoza connaissait assez bien les penseurs arabes, Averroès en tête, comme le montre l’exemple de Guillaume de Blyenbergh qui invite Spinoza à ne pas de se quereller sur les mots, comme le lui avait enseigné le philosophe lui-même [[13](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no13)]. Or, dit Wolfson, cette expression renvoie au Tahāfut de Ġazzālī et à la controverse entre Averroès et Avicenne sur le possible et le contingent [[14](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no14)]. D’après Salomon Karppe, Spinoza avait toutes les chances de rencontrer cette controverse chez l’averroïste Lévi ben Gerson, qu’il avait beaucoup fréquenté.

C’est là que nous pouvons chercher sans trop de hardiesse la filiation d’Averroès à Spinoza, sans préjudice de ce que Spinoza a pu connaître d’Averroès par une voie directe, dans ces écoles juives où souvent l’étroitesse pratique la plus fermée côtoyait la hardiesse la plus ouverte[[15](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no15" \o "See the reference)].

8

En somme, comme l’avait expliqué, il y a près d’un siècle, Stanislas von Dunin Borkowski, si le jeune Baruch s’était ouvert aux philosophes musulmans, c’est parce qu’il avait trouvé chez eux « beaucoup de ce qui faisait défaut à ses coreligionnaires ; il y avait trouvé en plus clair, plus distinct, plus objectif, ce qu’il avait lu […] en termes timides, mystérieux, chez Gersonide, Hasdaï Crescas et Ibn Ezra[[16](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no16" \o "See the reference)] ». Plus tard, le Hollandais Willem Meijer insistera encore sur la parenté de la métaphysique de Spinoza et sa vision du monde avec la pensée arabo-islamique [[17](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no17)].

9

Il y a un peu plus de trente ans, Roger Arnaldez avait présenté une communication sur « Spinoza et la pensée arabe [[18](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no18)] ». Malgré la grande absence de ibn Tufayl (Abubacer), celui peut-être dont Spinoza faisait le plus grand cas, comme on le verra plus loin, le tableau brossé par Arnaldez, bien que ne confirmant aucune filiation directe, montre néanmoins à quel point Spinoza pouvait être en terrain familier parmi des noms comme ibn Sīnā (Avicenne), ibn Rušd (Averroès), ibn Bāğa (Avempace), Ġazzālī (Algazel), al-Fārābī (Alfarabius), ibn <Arabī, voire ibn Hazm, chez qui il aurait pu trouver la même démarche « littéraliste » que celle adoptée par Rabbi Jéhuda Alpakhar, par exemple, contre le rationalisme de Maïmonide[[19](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no19" \o "See the reference)].

10

Mais cela n’est pas pour étonner, lorsqu’on sait que la pensée juive médiévale, avec des figures aussi éminentes que le Gaon Sa<diyya al-Fayyūmī, par exemple, ibn Gabirol, ou Maïmonide, avaient fleuri au sein de l’islam [[20](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no20)]. Spinoza n’ignorait certainement pas que le « second Moïse » que fut Maïmonide, alias Abū <Imrān Mūsā b. Maymūn b. <Ubayd Allāh al-Qurtubī al-isrā>īlī, naquit à Cordoue et mourut au Caire, bien en vue à la cour de Saladin ; non plus que le Moré Nebuchim, contre lequel est dirigée la moitié de son Tractatus theologico-politicus[[21](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no21" \o "See the reference)], n’est en fait que la version hébraïque de Dalālat al-hā>irīn.

11

Maïmonide mentionne dans son maître-ouvrage, directement ou indirectement, une pléthore de figures intellectuelles et scientifiques de l’islam, dont eibn as-Sā>iġ ibn Bāğa (Avempace)[[22](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no22" \o "See the reference)], Ğābir ibn Aflah (Geber)[[23](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no23" \o "See the reference)], ibn Sīnā (Avicenne)[[24](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no24" \o "See the reference)], al-Fārābī (alfarabius)[[25](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no25" \o "See the reference)], al-Ġazzālī (Algazel)[[26](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no26" \o "See the reference)]. Il y aborde les grands thèmes des mutakallimūn, dont Leibniz tirera le plus grand profit, parfois même contre Spinoza, qui d’ailleurs ne devait point les ignorer, au moins par le truchement de Maïmonide [[27](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no27)]. Or ce dernier, qui les traite de « bavards », est lui-même l’objet de cette critique dans le premier chapitre du Traité théologico-politique.

12

Tout cela vient corroborer la thèse, déjà ancienne, selon laquelle « ce furent les philosophies juive et arabe qui amenèrent Spinoza à donner un fondement rationnel à son système, à trouver sa propre voie et à prendre ses distances par rapport à Descartes [[28](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no28)] ». Et pour tout dire, « la spéculation arabe lui était plus proche que celle de Descartes [[29](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no29)] » bien que la philosophie de celui-ci continuât à constituer le « socle » de la sienne [[30](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no30)]. » Plus d’un siècle après le philosophe d’Amsterdam, un autre philosophe juif d’Europe, Salomon Maïmon, « disciple » tardif de Maïmonide et protégé de Moses Menselssohn, se réclamant aussi bien de Leibniz que de Spinoza, n’hésitera pas à faire prévaloir auprès de Kant lui-même l’actualité de la philosophie arabe, lors même que le philosophe de Königsberg déclarait, suivant la formule de Herder, que l’on était désormais loin des « sentiers de la philosophie d’Averroès ».

13

Spinoza disposait certainement de traductions hébraïques de textes arabes [[31](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no31)]. Mais il n’y a pas que les sources juives qui lui charriaient les grands thèmes de la pensée arabe. Atilano Domínguez, par exemple, signale, dans sa recherche sur les deux auteurs scolastiques, l’Espagnol Suárez et le Hollandais Heereboord, et leurs traces dans les Pensées métaphysiques de Spinoza[[32](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no32" \o "See the reference)], que dans les Disputationes de Suárez, par exemple, Averroès et Avicenne apparaissent plus de deux cent cinquante fois[[33](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no33" \o "See the reference)].

14

Mais dans tous les cas, comme l’avait déjà fortement souligné Roger Arnaldez,

Spinoza, originaire de la péninsule ibérique, a reçu une éducation juive : il sait l’hébreu et connaît la Bible et les œuvres des rabbins comme des philosophes juifs médiévaux. Or il est incontestable, d’une part, que les problèmes d’exégèse des textes sacrés et en particulier de leur utilisation théologique et juridique, sont chez les juifs et les musulmans, sinon parfaitement identiques, du moins extrêmement voisins. […] Il est également incontestable, d’autre part, qu’il y eut, surtout en Espagne, un milieu intellectuel commun à tous les penseurs qui réfléchissaient à la double lumière de la philosophie grecque et alexandrine, et de la révélation monothéiste, qu’il s’agisse de la Bible, des Evangiles ou du Coran. […] Il est donc probable que Spinoza a été, dans une certaine mesure, grâce à sa première formation, sensibilisé à cette sorte de koinè philosophique, à sa vision des problèmes, à ses modes de les poser et de les résoudre. Il lui était impossible de connaître Maïmonide sans connaître du même coup implicitement quelque chose de la pensée d’Averroès [[34](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no34)].

15

Le Traité décisif (Fasl al-maqāl) d’Averroès est peut-être le seul écrit directement conçu sur cette question qui est tout aussi franchement, mais très différemment, tranchée par Spinoza. Or, la thèse développée par Averroès dans son Fasl, écrit Léon Gauthier, « semble avoir exercé une certaine influence sur le Traité théologico-politique de Spinoza. Il y a quelques passages dans ce traité qui paraissent identiques à des endroits du Traité décisif sur l’accord de la religion d’Ibn Rochd, mais leur source paraît difficile à établir [[35](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no35)]. En tout cas, même s’il est passible des mêmes critiques spinoziennes que Maïmonide [[36](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no36)], cela n’exclut pas les « parallélismes, similitudes, affinités entre les doctrines d’Averroès et de Spinoza sur le problème des rapports entre foi et philosophie [[37](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no37)] ».

16

À vrai dire, le problème des rapports entre foi et raison avait occupé tous les autres philosophes musulmans [[38](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no38)]. Avicenne, par exemple, s’était prononcé lui aussi, à la suite d’al-Fārābī, sur la question. Or, il y a quelques années, lors d’un symposium tenu à Ankara et consacré à Avicenne, l’universitaire turc Ahmet Arslan, en retraçant les contours du problème des rapports entre philosophie et religion chez le philosophe musulman et l’auteur du Traité théologico-politique, avait souligné les fortes affinités entre les deux philosophes, qui laissent supposer sérieusement une influence d’Avicenne et d’al-Fārābī sur Spinoza, aussi bien dans la façon de traiter le problème qu’eu égard aux solutions[[39](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no39" \o "See the reference)].

17

Le moins que l’on puisse dire donc, c’est que « lorsque Spinoza traite de la religion et de l’exégèse des textes sacrés, bien qu’il n’ait en vue que le judaïsme, il se meut dans des eaux tout à fait familières aux penseurs musulmans [[40](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no40)] ». L’ébauche présentée par Arnaldez est suffisamment claire pour stimuler de nouvelles recherches et de nouveaux rapprochements, comme ceux qu’il a tentés, par exemple, avec ibn <Arabī de Murcie et Avempace. On peut encore indiquer sur ce point la courte recherche de Salah Mosbahi [[41](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no41)] et la petite notice de Rafael Ramón Guerrero sur les « philosophes hispano-musulmans et Spinoza : Avempace et Abentofail [[42](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no42)] ».

18

Roger Garaudy souligne à ce propos les fortes affinités entre le spinozisme et l’engagement « intramondain » — pour parler comme Max Weber — conjugué au détachement intérieur que suggère la mystique musulmane. Ainsi relève-t-il

plus qu’une analogie, peut-être une filiation indirecte, entre cette conception islamique de l’action et celle de Spinoza : agir en fonction du Tout et passer de l’Éthique au Traité théologico-politique. C’est peut-être ce que Spinoza, à travers le philosophe juif de langue arabe, Maïmonide, retirait de la tradition musulmane, notamment de la Cité vertueuse d’al-Farabi[[43](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no43" \o "See the reference)].

19

Juan Antonio Pacheto Paniagua évoque, sur la même lancée, les affinités entre son compatriote médiéval, le célèbre mystique Abū-l-Qāsim ibn al-<Arīf d’Alméria, et Spinoza, en s’appuyant sur les Mahāsin al-mağālis du premier et l’Éthique du second [[44](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no44)]. Mais à cette étude très suggestive, on peut ajouter d’autres analogies, dont celles touchant la forte croyance dans la prédestination[[45](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no45" \o "See the reference)] et la méfiance, en même temps, à l’égard des mouvements messianiques, celui des Almohades, pour ibn al-<Arīf[[46](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no46" \o "See the reference)], et le sabbataïsme, pour Spinoza.

20

On voit qu’il reste encore des parallèles à faire entre Spinoza et les auteurs musulmans. Non pas certes pour établir une filiation à tout prix, mais pour aller aussi dans le sens inverse. Aranaldez assurait que si sa contribution « apporte peu de lumière sur Spinoza, ce qui est certain, c’est que la connaissance de Spinoza aide à comprendre en profondeur de nombreux penseurs musulmans [[47](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no47)] ». L’intérêt — encore timide, certes — de l’islam pour le philosophe hollandais vient à l’appui de cette affirmation, et une étude bibliographique en montrerait l’étendue. On pourra s’en faire déjà une idée grâce des initiatives comme celle de Salah Mosbahi, même s’il s’agit de recherches limitées à l’aire arabophone, qui n’est d’ailleurs pas exclusivement musulmane [[48](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no48)].

21

Mosbahi fait partie de ces universitaires tunisiens qui montrent un intérêt singulier pour Spinoza ; on peut encore citer parmi eux Rabah Zouari [[49](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no49)], Ali Chennoufi [[50](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no50)] et Fatma Haddad-Chamakh. Cette dernière, auteur d’une thèse de doctorat d’État sur la philosophie politique de Spinoza[[51](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no51" \o "See the reference)], a à son actif plusieurs contributions sur ce philosophe[[52](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no52" \o "See the reference)] et sur les parallèles entre lui et les penseurs musulmans du Moyen Âge[[53](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no53" \o "See the reference)], voire de l’époque moderne. Elle soulève justement ce dernier point dans son intervention, lors du colloque « Spinoza aujourd’hui », sur « L’actualité du Traité théologico-politique de Spinoza. Pour une lecture critique des textes des “renaissants” arabo-musulmans de la fin du XIXe à la fin du XXe siècle ». Spinoza, on le voit, a encore de l’avenir dans la pensée islamique.

22

On peut en tout cas le supposer, surtout si l’on ajoute aux noms des chercheurs déjà cités celui de Youssef Seddik. Les rapports de ce philosophe et anthropologue tunisien avec Spinoza remontent à son mémoire de diplôme d’études universitaires en philosophie, soutenu en Tunisie, sur « Le déterminisme du désir et la liberté de l’amour chez Avicenne et Spinoza [[54](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no54)] ». Son intérêt s’est fixé par la suite sur les études coraniques, dont il a fait le sujet d’une thèse de doctorat [[55](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no55)], et d’autres ouvrages encore qui font à présent sa renommée [[56](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no56)]. Mais l’importance accordée par Youssef Seddik à Spinoza ne s’est jamais démentie, comme le montre sa récente communication lors d’une journée d’études consacrée au Coran [[57](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no57)] et dont le titre, « Vers un Spinoza des études coraniques », est à lui seul, en effet, on ne peut plus révélateur.

## 2. Le rapport à l’Islam : d’Amsterdam à l’Andalus

23

Il faut reconnaître d’abord qu’unir dans un même contexte Spinoza et islam — terme jamais utilisé par le premier — a quelque chose d’insolite. Notre philosophe en aurait peut-être été lui-même le premier indigné, si l’on devait se fier à ses propres assertions sur cette « superstition », dont naquit la plus grande « Église » qui fût — suprême discrédit de la part de l’auteur du Tractatus theologico-politicus. Mais jusqu’à quel point connaissait-il l’islam ?

24

Le philosophe a observé lui-même un silence quasi-total à ce sujet. Cependant, une antipathie assez déconcertante se dégage des quelques passages dispersés entre le Traité théologico-politique, les Méditations et sa correspondance, auxquels il faut ajouter le Traité politique, qui contient quelques remarques sur le despotisme turc et une vague allusion à la domination des Maures sur l’Aragon. On l’aurait voulu plus prolixe sur ce dernier point, connaissant son intérêt considérable pour l’Espagne [[58](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no58)]. Spinoza aurait-il été alors plus hostile à l’islam que ne l’était son contemporain Blaise Pascal, lequel avait laissé, lui aussi, quelques fragments [[59](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no59)], en vue d’une attaque contre l’islam dans ce qui allait être L’apologie de la religion chrétienne ?

25

On peut partager l’étonnement de Roger Arnaldez, selon lequel « Spinoza, à la différence de Pascal, n’accorde aucune considération à l’islam [[60](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no60)] ». Mais on ne peut supposer chez lui une même méconnaissance d’une civilisation avec laquelle ses coreligionnaires avaient, à son époque encore, des attaches très fortes. Et son silence est d’autant plus surprenant que l’Amsterdam de son époque comptait une forte communauté de juifs séfarades [[61](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no61)], qui ne parlaient pas seulement « l’espagnol, le portugais, l’italien, lis [ai]ent le latin et le grec ; souvent le français [[62](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no62)] ». Certains d’entre eux, et des plus illustres, étaient aussi des arabophones, à l’instar du célèbre Jacob Sasportas [[63](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no63)].

26

Il y a tout lieu d’imaginer le jeune Baruch baignant à Amsterdam dans une atmosphère familiale et communautaire, où l’Espagne musulmane était encore présente, où les juifs avaient retrouvé, selon le mot de Renan, « comme un souvenir de Jérusalem [[64](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no64)] », et où le judaïsme espagnol allait atteindre l’un des sommets de son histoire intellectuelle. De fait, « la culture arabe de l’Espagne musulmane marqua de son sceau indélébile, pour les siècles à venir, le judaïsme espagnol [[65](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no65)] ». Ainsi Guy Maruani n’exagérait-il guère en faisant porter à Spinoza en personne le même « deuil de l’Espagne d’avant les rois catholiques » que celui cultivé par ses propres coreligionnaires [[66](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no66)]. Même s’il semble n’en avoir cure, Spinoza ne pouvait ignorer l’acharnement des rois d’Espagne contre leurs sujets juifs et musulmans. Spinoza appartenait, en effet, à cette première génération de juifs ibériques natifs de Hollande, élevés ouvertement dans le judaïsme et qui, sans n’avoir rien perdu de l’amour de leurs parents pour l’Espagne, sa langue et ses mœurs, cultivaient leur même « exécration du pouvoir politique et inquisitorial ibérique [[67](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no67)] ».

27

D’autre part, il n’était pas rare à Amsterdam, métropole de l’imprimerie et de l’édition — Menasseh ben Israël était lui-même du métier et possédait la première imprimerie hébraïque —, de voir paraître en langues européennes des ouvrages composés originellement en arabe, comme le Kuzari du philosophe et poète juif du XIIe siècle hispano-musulman, Yehuda Halevi[[68](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no68" \o "See the reference)], ou le Hayy ibn Yaqzān d’ibn Tufayl. Il y a peut-être mieux encore à propos de ce dernier ouvrage. La première traduction néerlandaise — et la première aussi dans une langue vernaculaire européenne — qui en parut — anonyme — en 1672, avait été un moment attribuée à Spinoza lui-même. La raison en est que la réimpression en 1710 de cette édition portait les trois initiales S. D. B., que par souci d’anonymat Spinoza aurait inversées [[69](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no69)]. Plus tard, on découvrit à la bibliothèque Rosenthalia d’Amsterdam un exemplaire des œuvres posthumes de ce dernier contenant dans la même reliure la traduction latine de Hayy ibn Yaqzān.

28

La thèse d’une traduction de cet ouvrage par Spinoza est à présent quasi totalement abandonnée. On attribue cette tâche plutôt à son ami intime Jean Bouwmeester, que la société artistique et philosophique « Nil Volentibus arduum » chargea de cette entreprise avec les encouragements de notre philosophe [[70](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no70)]. Mais cela établi, il faudrait attester aussi que cette traduction avait été faite à partir de la version latine d’Edward Pococke, parue à Oxford en 1671, et non pas de l’original arabe, comme le pense Fatma Haddad-Chamakh[[71](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no71" \o "See the reference)], suivant en cela Koenraad Oege Meinsma, lui-même se basant sur la thèse d’Albert Jacob Kronenberg sur l’association « Nil Vonlentibus arduum »[[72](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no72" \o "See the reference)]. Car sinon cela signifierait que Spinoza comptait des arabisants parmi ses amis les plus proches — comme ce médecin juif égyptien —, ce qui aurait à coup sûr des suites inattendues sur les rapports de ce philosophe avec la pensée arabe et islamique.

29

Cette piste, peu probable pour l’instant, n’est peut-être pas à négliger, surtout quand on sait l’engouement pour la langue arabe à cette époque, comme le montre l’exemple des philosophes naturalistes anglais [[73](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no73)]. Mais on n’oubliera pas la version hébraïque anonyme de Hayy ibn Yaqzān sur laquelle s’était basé, pour son commentaire de cet ouvrage[[74](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no74" \o "See the reference)], le grand averroïste juif provençal du XIVe siècle, Moïse de Narbonne[[75](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no75" \o "See the reference)], dont la philosophie n’était rien d’autre que « tout Maïmonide revu et corrigé à l’aide des idées d’Averroès[[76](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no76" \o "See the reference)] ». « Il est donc possible, suggère Juan Domingo Sanchez Estop, que Spinoza, dans son milieu juif d’origine, ait eu connaissance, sinon du roman de Hayy Ibn Yaqzân, au moins de son commentaire, et cela bien avant la parution de la traduction latine de Pocock [[77](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no77)]. »

30

Sanchez Estop ouvre une autre piste qui va du roman d’Ibn Tufayl jusqu’au Traité théologico-philosophique et jusqu’à l’Éthique, même si, quelle que fût son acceptation de l’idée d’une coéternité du monde avec Dieu, le philosophe arabe ne pouvait s’accommoder de celle à laquelle avait abouti Spinoza de l’identité entre Dieu et la nature. D’où le rejet de la matière et du corps par Ibn Tufayl, ce que ne fait pas Spinoza qui, « même au moment le plus mystique de son Éthique », ne se laisse entraîner à aucune forme de transcendance, son salut étant immanent, c’est-à-dire spécifiquement de ce monde. En revanche, tout comme son devancier musulman, Spinoza établit avec certitude la possibilité sotériologique par la raison naturelle, puisqu’« il existe une voie rationnelle menant au salut, à l’union avec Dieu et à l’éternité ». Sur ce salut, le Traité théologico-philosophique et Hayy ibn Yaqzān « sont fondamentalement d’accord », et la connaissance n’y mènera guère si elle n’est soutenue par « l’obéissance et la piété [[78](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no78)] ».

31

Ouvrage éclatant de modernité, Hayy Ibn Yaqzān a connu une fortune extraordinaire depuis le XVIIe siècle, se trouvant au milieu de controverses religieuses et politiques dans l’Angleterre de la fin du XVIIe au début du XVIIIe siècle [[79](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no79)]. Les quakers, tout particulièrement, trouvaient, depuis cette époque déjà, dans Hayy ibn Yaqzān, comme l’avait remarqué autrefois Ernest Renan, « un livre d’édification [[80](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no80)] ». Au XVIIIe, le grand philosophe juif de Berlin, Moïse Mendelssohn, le recommandera comme l’une des œuvres qui assurent au plus haut point la formation philosophique [[81](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no81)]. Ce faisant, ce protagoniste de l’Aufklärung allemande ne cédait pas seulement à une tradition juive, mais suivait probablement aussi le jugement de l’un de ses maîtres à penser, Leibniz. Pour celui-ci, en effet,

les Arabes ont eu des philosophes, dont les sentiments sur la divinité ont été aussi élevés que pourraient être ceux des plus sublimes philosophes chrétiens. Cela se peut connaître par l’excellent livre du philosophe autodidacte que Monsieur Pocock a publié de l’arabe [[82](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no82)].

32

Nous retiendrons pour l’instant que le philosophus autodidactus (le Naturmensch de la traduction allemande) n’exalte ni plus ni moins que la voie — néoplatonicienne s’il en fut[[83](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no83" \o "See the reference)] — vers la vraie soumission à Dieu par la lumière naturelle, celle-là même sur laquelle, justement, ne cessait d’insister Spinoza[[84](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no84" \o "See the reference)]. Ce que Hayy enseigne donc, c’est tout simplement la foi naturelle — la fitra — proclamée par le Coran et sans laquelle on ne peut comprendre l’islam[[85](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no85" \o "See the reference)]. Ce « déisme le plus épuré », par lequel Ernest Renan désigne l’islam et que Spinoza semble manifestement ignorer, Leibniz l’avait bien reconnu [[86](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no86)]. Sur ce point, il faut le reconnaître, Spinoza semble moins moderne que son contemporain allemand.

## 3. L’épisode sabbataïste

33

On prédisait depuis longtemps la venue du messie juif en terre d’islam [[87](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no87)]. Et c’est en terre d’islam, en effet, à Smyrne, le Caire, Alep, Jérusalem puis Constantinople, que survint, du vivant même de Spinoza, cette extraordinaire vague populaire de messianisme initiée par deux sujets juifs du Grand Turc : Sabbatai Zevi et son « prophète », Nathan Benjamin Levi, dit Nathan de Gaza. Et ils étaient de terre d’islam aussi ces noms qui s’illustrèrent, comme le célèbre Algérien Jacob Sasportas, qui deviendra l’un des plus farouches opposants du mouvement[[88](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no88" \o "See the reference)], tandis que le Tripolitain d’origine espagnole, Abraham Miguel Cardozo, en sera, Nathan de Gaza mis à part, le plus grand théologien dans le judaïsme maghrébin[[89](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no89" \o "See the reference)].

34

On imagine sans peine l’ampleur de ce mouvement, qui s’était répandu comme une traînée de poudre de l’Asie Mineure au Yémen, et gagna l’Angleterre, la Hollande et l’Europe orientale. Les rabbins d’Amsterdam s’étant ralliés, dans leur majorité, au messie juif, la ville allait alors jouer un rôle de premier ordre dans le devenir du sabbataïsme [[90](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no90)]. Aussi, à la fin de l’année 1665, Henri Oldenburg, l’ami allemand de Spinoza et son correspondant d’Angleterre, s’adressa-t-il à celui-ci, parce que, en Angleterre, comme partout ailleurs,

on parle beaucoup du retour dans leur patrie des Israélites dispersés depuis plus de deux mille ans. Peu de personnes y croient, mais beaucoup le souhaitent. Vous voudrez bien me faire savoir ce que vous en entendez dire et ce que vous en pensez. Pour moi, bien que la nouvelle m’en soit parvenue, par l’intermédiaire de personnes dignes de foi, de Constantinople qui est la ville la plus intéressée dans cette affaire, je ne puis y croire. Je serai bien aise de savoir ce qu’en ont appris les Juifs d’Amsterdam et comment ils ont accueilli la nouvelle qui amènerait certes un grand bouleversement dans le monde [[91](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no91)].

35

Malheureusement, sa réponse étant perdue [[92](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no92)], nous ne savons pas quelle fut véritablement la position de Spinoza à l’égard de ces événements. Mais on peut préjuger qu’il n’y fut pas indifférent, non plus qu’à l’aire musulmane qui leur servit de scène. On sait, que l’inventaire « exhaustif » des menus biens laissés par cet « ascète » — ce faqīr dirait-on même [[93](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no93)] — révélait l’existence d’effets provenant justement de « Turquie », dont un pantalon et un manteau [[94](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no94)]. Curieux legs d’un homme qui déplorait, dans la préface du Traité théologico-politique, qu’il fût « presque impossible de savoir ce qu’est un homme : chrétien, Turc, juif ou idolâtre, si ce n’est à sa tenue vestimentaire et à son vêtement, ou à ce qu’il fréquente telle Église ou enfin à ce qu’il est attaché à telle ou telle opinion et jure de tel ou tel maître. Pour le reste leur vie à tous est la même ».

36

Nous ne savons pas non plus quelle fut la réaction de Spinoza lorsque, l’année suivante, à la consternation de toute la diaspora israélite, le nouveau « messie » juif lui-même, Sabbatai Zevi, au lieu de « retirer la couronne de la tête du sultan et inaugurer la nouvelle ère messianique [[95](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no95)] », devint Mehmet Aziz Effendi, après avoir apostasié le judaïsme. Dix-sept ans plus tard, soit six années après la mort de Spinoza, une vague massive d’apostasies, donnant ainsi naissance aux « marranes des Balkans musulmans [[96](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no96)] », les Dunmeh (Dönmeh) [[97](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no97)]. » Rabbi Joseph Filosof, le beau-père de Sabbatai Zevi, avait alors conduit lui-même la conversion de centaines de familles juives [[98](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no98)]. Tout comme Sabbatai Zevi lui-même, ces nouveaux musulmans entretiendront des relations secrètes avec le mysticisme populaire turc [[99](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no99)].

37

Spinoza ne s’est nulle part exprimé sur ce point. Mais on sait que, de manière générale, il ne s’opposait guère à la conversion des juifs aux autres religions, si c’était le fait d’un libre choix et si cela devait ouvrir aussi la voie normale — Spinoza insiste sur ce point — à l’acquisition de privilèges et d’honneurs sociaux[[100](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no100" \o "See the reference)]. Partant de ce principe, on avait voulu convenir qu’il ne s’opposait peut-être pas à la conversion des juifs à l’islam, comme le laisserait supposer un passage de sa réponse à Jacob Osten, que nous verrons encore plus loin, sur la possibilité de salut des musulmans par la justice et la charité [[101](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no101)].

38

Mais cette supposition, qu’il n’y a aucune raison de considérer comme une réaction tardive aux événements messianiques, est tout aussi hasardeuse que son contraire. Il serait même plus plausible de trancher pour le contraire, car, en effet, si Spinoza était loin de féliciter Albert Burgh pour son « retour » au catholicisme, on le verrait encore moins approuver des conversions à l’islam, à ses yeux, une Église plus grande et une superstition plus trompeuse. Toutefois, pour ce qui est de la réapparition d’un État juif, cette possibilité lui paraissait des plus plausibles, car, « si les principes mêmes de leur religion n’amollissaient pas leurs cœurs, je croirais sans réserve, connaissant la mutabilité des choses humaines, qu’à la moindre occasion les juifs rétabliraient leur empire et que Dieu les élirait de nouveau[[102](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no102" \o "See the reference)] ». « Sionisme » avant l’heure ? Peut-être. Mais point de messianisme, parce que le véritable ferment qui importât à Spinoza dans l’éventuelle restauration d’un État des Hébreux, c’était bien plutôt la jouissance de ces derniers sur leurs propriétés, mais aussi cette piété — envers la Patrie essentiellement [[103](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no103)] — animée par la « Haine théologique » envers les autres nations.

39

Pour Spinoza, c’était de telles particularités qui avaient toujours maintenu le sentiment d’appartenance au peuple juif [[104](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no104)]. Ainsi, de même que la queue sur la tête avait toujours permis aux Chinois de surpasser l’adversité et de relever leur empire, de même le signe extérieur de la circoncision permettrait aux juifs de perdurer dans leur singularité religieuse et nationale [[105](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no105)]. Pour le reste, les juifs ne peuvent prétendre à aucune précellence sur les autres nations, si ce n’est historiquement par leurs lois. Or pour Spinoza, celles-ci, contrairement au calvinisme hollandais de son époque, maintenaient pour ainsi dire séparés « Moïse » et « Aron » [[106](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no106)] — du moins ne pliaient-elles pas le premier au second.

##

## 4. « Despotisme » et « piété naturelle »

40

Nous savons avec quelle sévérité Spinoza jugeait le despotisme, personnifié à ses yeux par le modèle politique turc et dont la préface du Traité théologico-politique voulait prémunir les Néerlandais. Il exaltait, comme l’avait fait Descartes aussi, ce peuple qui jouissait du « rare bonheur […] 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 biens ».

[Tandis que] 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 un seul homme.

41

Or même si ce passage n’implique pas directement — ni forcément — l’islam, les lignes précédentes dans la même préface ne laissent aucun doute. Pour Spinoza, en effet, le despotisme et sa servante la superstition « n’ont eu nulle part plus d’effet que chez les Turcs 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 ». Le très pénétrant Machiavel [[107](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no107)], par exemple, dont il possédait les Œuvres complètes [[108](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no108)], n’avait pas dit autre chose, en affirmant lui aussi que « toute la Monarchie du Grand Turc est gouvernée par lui seul. Tous les autres sont ses esclaves [[109](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no109)] ».

42

Mais la critique de Spinoza va au-delà dans la lettre à Jacob Osten, dans laquelle il se défend des attaques de Lambert de Velthuysen contre le Traité théologico-politique, dont les enseignements, dit celui-ci, détruisent tout culte, toute religion et toute autorité de l’Écriture, en introduisant purement et simplement le fatalisme et, sinon un « athéisme dissimulé », du moins un relativisme religieux. Pour de Velthuysen, suivant les affirmations du Traité théologico-politique,

le Coran peut au même titre être considéré comme parole de Dieu. L’auteur, en effet, n’a aucun moyen de prouver que Mahomet ne fut pas un vrai prophète, puisque les Turcs aussi, par les prescriptions de leurs prophètes, cultivent des vertus éthiques que personne ne met en question. En second lieu, il n’est pas rare pour l’auteur que Dieu, par d’autres révélations, conduise dans la sphère de la raison et de l’obéissance des nations qui n’ont pas bénéficié des oracles révélés aux juifs et aux chrétiens [[110](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no110)].

43

La réponse de Spinoza est d’autant plus surprenante qu’elle est embarrassée et semble même infirmer l’idée selon laquelle l’« indifférence » du philosophe « à l’égard des dogmes prouve qu’il les rejetait tous également ; aussi bien ceux des chrétiens ou des juifs que ceux des Turcs et des païens [[111](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no111)] ». Car, tout bien considéré, les insinuations de de Velthuysen, celles au moins qui ont trait au relativisme religieux, se laissent facilement déduire. Néanmoins, Spinoza se défend de ce que, « par malice ou par ignorance », son « accusateur interprète très faussement » les développements de son ouvrage et objecte, contre toute attente[[112](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no112" \o "See the reference)] que c’est précisément l’opposé que laisse entendre sa doctrine et déclare sans ambages qu’« il en découle clairement que Mahomet est un imposteur », parce qu’« il supprime […] totalement cette liberté que reconnaît la religion catholique révélée par la lumière naturelle et par les prophètes, et dont j’ai montré qu’il fallait absolument la reconnaître ». Le philosophe ajoute encore :

Et même s’il n’était pas un imposteur, suis-je tenu, je le demande, de prouver qu’un prophète fut un faux prophète ? C’étaient les prophètes, au contraire, qui étaient tenus de prouver leur authenticité. Si l’on objecte que Mahomet a aussi enseigné une loi divine et qu’il a donné des signes certains, comme le firent les autres prophètes, alors il ne reste aucune raison de nier que Mahomet ne fut pas un vrai prophète. Pour ce qui est des Turcs et les autres nations, s’ils adorent Dieu par le culte de la justice et la charité envers le prochain, je pense qu’ils ont en eux l’esprit du Christ et qu’ils sont sauvés, quelles que puissent être les croyances que, par ignorance, ils ont de Mahomet et les oracles [[113](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no113)].

44

Il est vrai que Spinoza, partisan farouche de la liberté de conscience, ne pouvait s’accommoder d’aucune autorité politique ou religieuse qui ne reconnût avant tout cette liberté. Il est même le premier à avoir vu dans la liberté le but de l’État. Ses démêlées avec les autorités rabbiniques de son pays sont par trop connues pour que l’on y revienne. Mais ce n’est pas seulement avec le judaïsme qu’il eut maille à partir, car, en dépit de ses attaches avec le calvinisme, il n’avait de cesse de dénoncer les dangers que faisait peser désormais la nouvelle Église sur l’État et sur la liberté de conscience. Et l’une des raisons qui l’amenèrent à concevoir le Traité théologico-politique, comme il l’avait confié lui-même à Oldenburg, était justement son « désir de défendre par tous les moyens la liberté de pensée et de parole que l’autorité trop grande laissée aux pasteurs et leur jalousie menacent de supprimer dans ce pays[[114](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no114" \o "See the reference)] ».

45

On comprend les craintes de Spinoza face à l’exclusivisme de la liberté que prétend détenir toute religion, « tant il est vrai que les ecclésiastiques de quelque religion qu’ils soient, gentils, juifs, chrétiens, mahométans, sont plus jaloux de leur autorité que de l’équité et de la vérité et qu’ils sont tous animés de même esprit de persécution [[115](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no115)] ». Certes, concernant l’islam, on pourrait ne voir dans la lettre à Osten qu’une simple tergiversation dictée par la prudence — c’était en effet ce que recommandait le philosophe à son correspondant —, s’il n’y avait un passage, dans une autre lettre, venu confirmer la vision par trop négative que le philosophe avait de la religion musulmane.

46

La lettre en question est une réponse à celle qui lui est envoyée de Florence par son ancien disciple Albert Burgh [[116](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no116)]. Le jeune homme lui annonce que « par la miséricorde infinie de Dieu, j’ai fait retour à l’Église catholique et en suis devenu membre ». S’ensuit alors un long procès au ton le plus enflammé contre le « malheureux homme gonflé de superbe diabolique », le « païen », l’« impie », qui est aussi digne de pitié que « les calvinistes, ou, comme on dit, les Réformés, […], les luthériens, les mennonites, les sociniens, etc. », dont les opinions s’accordent peut-être avec les siennes et qui, de toute manière, sont « autant que vous dans l’empire où la mort étend son ombre ».

47

Quant aux juifs, le nouveau converti, sachant naturellement que son ancien maître est de leur nation — mais il le savait probablement aussi indifférent au sort de celle-ci —, l’invite de la façon la plus irrévérencieuse à peser

aussi la punition terrible et d’une sévérité inexprimable qui a réduit les Juifs au dernier degré de la misère et du malheur, parce qu’ils furent les auteurs de la crucifixion du Christ. Parcourez, déroulez, méditez l’histoire universelle, vous ne trouverez aucune société qui ait eu une pareille fortune même en songe.

48

Mais d’islam, point. Exception faite toutefois d’une phrase anodine et d’ailleurs empreinte d’ironie sur la certitude que « Constantinople soit le siège de l’empereur des Turcs ». Pas même lorsque le contexte s’y prête, comme ce passage où il vante la foi chrétienne propagée par la charité, « non par le fracas des armes, la force d’armées nombreuses et la dévastation des terres, moyens par où les princes du monde étendent leurs possessions ».

49

Rien ne semble donc justifier, à première vue, un détour par l’islam, et on peut légitimement s’étonner de cette réponse de Spinoza :

Je reconnais tout l’avantage de l’ordre politique qu’instaure l’Église romaine […] ; je n’en connaîtrais pas de plus apte à duper la foule et à dominer les âmes s’il n’existait l’Église musulmane qui, de ce point de vue, l’emporte de loin sur toutes les autres ; depuis l’origine de cette superstition, aucun schisme en effet ne s’est déclaré dans cette Église [[117](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no117)].

50

On aimerait trouver la clarté que Françoise Charles-Daubert, dans son article sur « Spinoza et les Libertins », feint de trouver dans la tactique adoptée par le philosophe face à son contradicteur :

À l’accusation de considérer Mahomet comme un prophète authentique et le Coran comme un livre sacré, « Spinoza répond de deux manières. Tout d’abord en affirmant brutalement qu’il n’a rien fait d’autre que montrer que Mahomet est un imposteur. Ce qui est à la fois banal dans la formulation, orthodoxe pour la pensée de l’époque, et terriblement provoquant, car la formulation évoque naturellement la thèse des trois imposteurs, même si telle quelle elle est étrangère au propos dans le TTP.

51

À vrai dire, on ne voit pas clairement ce que la thèse des trois imposteurs vient faire dans la réponse de Spinoza à de Velthuysen.

52

En admettant que tel était véritablement le fil de sa réplique, que n’avait-il suivi alors une argumentation conséquente ? Il aurait de la sorte ruiné l’islam avec le reste des religions et frappé d’imposture l’ensemble des prophètes ; ou bien il aurait adopté franchement la démarche déiste que Françoise Charles-Daubert semble avoir trouvée dans la suite de sa réponse, lorsque

se reprenant, [il] conclut enfin à l’indifférence des religions — des cultes et des dogmes — pour peu que les religions enseignent la justice et la charité, ce que lui reproche précisément son détracteur. Ce qui revient à maintenir son propos et le fait tomber sous le coup de la critique qui consiste à dénoncer l’indifférence des cultes et le caractère équivalent des religions, tant qu’ils permettent d’assurer la vertu, ce qui l’apparente en effet aux discours des déistes.

53

Le fait est que l’attaque de Lambert de Velthuysen était bien ciblée et, partant, requérait de la part de Spinoza une réponse sans détour. On voit ici à quel point est limitée cette « neutralité axiologique » que Karl Jaspers soulignait comme un trait commun à Spinoza et à Weber [[118](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no118)].

54

Il faut dire que, dans son traitement du concept de prophète, Spinoza s’en tient à un modèle strictement biblique, dans lequel il distingue, comme l’établit l’Écriture, entre le type accompli du prophète, c’est-à-dire Moïse, qui a parlé à Dieu « de la bouche à la bouche », et le reste des prophètes, les nabiim, simples interprètes de la parole de Dieu, mais néanmoins dotés d’une connaissance naturelle[[119](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no119" \o "See the reference)]. Ce modèle est doublement éclaté par le prolongement néotestamentaire centré sur le personnage du Christ. D’abord, celui-ci « a été envoyé pour enseigner non seulement les juifs, mais tout le genre humain[[120](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no120" \o "See the reference)] ; ensuite, pourvu d’une âme « de beaucoup supérieure à l’âme humaine », il reçut les révélations divines « sans paroles ni visions, immédiatement[[121](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no121" \o "See the reference)] », « d’esprit à esprit ». Pour Spinoza, « le Christ fut non pas un Prophète mais la bouche de Dieu [[122](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no122)] ».

55

Mais alors quelle place Spinoza pouvait-il réserver au fondateur de l’islam ? Celle assurément que lui a toujours réservée le christianisme et le judaïsme, c’est-à-dire de « faux prophète ». Déjà, à Médine, ses compatriotes juifs voyaient en lui un « dément [[123](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no123)] », de ceux justement qu’accable et raille l’Ancien Testament [[124](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no124)]. Des siècles plus tard, les rabbins, tel Maïmonide [[125](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no125)], par exemple, n’utiliseront pas d’autres termes que celui de « dément » pour désigner le prophète de l’islam. En termes spinozistes, cela revient à refuser à Muhammad la connaissance et la raison naturelles. C’est ce que laissait déjà entendre le philosophe dans les Pensées métaphysiques, où Coran et Talmud sont disqualifiés, parce qu’il leur manque cette lumière naturelle [[126](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no126)], dont sont justement doués les prophètes de la Bible. Et c’est pour cette raison que Spinoza tenait Muhammad pour un faux-prophète et l’islam pour une « superstition » despotique qui, de surcroît, est restée immuable depuis sa naissance.

56

Spinoza ignorait-il jusqu’à l’existence de sectes en islam, comme on a pu le penser [[127](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no127)] ? C’est très peu probable ; le Moré Nebuchim, pour ne citer que cet ouvrage, en donne déjà un aperçu. Ignorait-il jusqu’à l’existence d’au moins deux Églises distinctes dans l’islam, couvant chacune maintes subdivisions ? En fait, ce qu’insinuait Spinoza, en vrai Hollandais, et cédant même parfois au protestantisme radical[[128](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no128" \o "See the reference)], c’était des schismes de rupture, comme celui de la Réforme précisément. Après tout, le réformateur Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī ne déplorait-il pas que l’islam n’eût pas eu son Luther ?

## 5. Le Coran de Spinoza

57

Un fait ne laisse pas d’attirer l’attention : dans le Traité théologico-politique, le Coran brille par son absence, pour ainsi dire. Car on peut supposer que dans l’économie des quinze premiers chapitres au moins, le livre saint de l’islam pouvait prétendre à davantage d’intérêt que les simples « poèmes dramatiques » et les « chroniques ordinaires [[129](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no129)] ». Disons d’emblée que la lecture la plus expéditive du Coran permet d’en extraire les « sept dogmes de la foi universelle » que Spinoza, à la manière des treize articles de la foi établis par Moïse Maïmonide, présente comme le fondement de la véritable obéissance à Dieu [[130](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no130)]. Ces dogmes sont : Dieu existe[[131](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no131" \o "See the reference)] ; il est unique[[132](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no132" \o "See the reference)] ; il est omniprésent[[133](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no133" \o "See the reference)] et omniscient[[134](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no134" \o "See the reference)] ; il est omnipotent par son bon plaisir absolu[[135](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no135" \o "See the reference)] ; justice et charité sont à la base de tout culte et de l’obéissance à Dieu[[136](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no136" \o "See the reference)] ; le salut est au prix de l’observance de ces dogmes[[137](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no137" \o "See the reference)] ; Dieu pardonne[[138](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no138" \o "See the reference)].

58

Spinoza serait-il passé à côté d’une source abondant aussi manifestement dans le sens de ses propres recherches ? Aurait-il vraiment médité les fondements de la foi « catholique » à partir de la seule Bible ? Rien n’est moins sûr, et on imaginerait bien le philosophe juif en train de décrypter les sourates du livre saint de l’islam, dont il possédait une copie, comme le confirment ses biographes[[139](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no139" \o "See the reference)], quand bien même celle-ci ne figurait plus dans l’inventaire de sa bibliothèque[[140](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no140" \o "See the reference)]. C’est ce que confirme aussi le témoignage d’un contemporain de Spinoza, un certain Johann Christoph Sturm, qui indique, dans sa dissertation de 1677 sur Descartes et le cartésianisme, que Spinoza disposait bien d’un Coran, qu’il rangeait dans sa bibliothèque au même endroit que le Talmud et la Bible [[141](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no141)]. Et c’est ensemble, comme nous l’avons déjà vu, que le philosophe les cite dans ses Pensées métaphysiques.

59

Voilà un détail qui n’est pas sans rappeler un autre juif, Ignaz Goldziher, que l’islamologie moderne avait compté parmi ses plus illustres représentants. Lui aussi mettait ensemble sur sa table de travail les livres des trois religions monothéistes. Et s’il ne cachait pas sa sympathie pour le « saint » hollandais, c’est que lui aussi fut « perdu par ses coreligionnaires », qui l’avaient frappé d’impiété pour avoir composé un essai sur Le mythe chez les Hébreux, jusqu’à le frapper de spinozisme ! On ne saurait pourtant dire que la philologie coranique du savant austro-hongrois n’a jamais été aussi dévastatrice que celle pratiquée sur la Bible par l’auteur du Traité théologico-politique. Comparable en cela à Goethe qui avait su marier dans sa personne islam et spinozisme, Goldziher avait trouvé de même une « conduite de vie » dans le Coran [[142](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no142)].

60

D’une certaine manière, il y a du Servet dans la démarche de Spinoza [[143](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no143)], au sens où le Coran devait remplir le rôle très paradoxal, chez l’un et l’autre, de témoin du monothéisme « unitaire » (Servet) ou de la « religion naturelle » (Spinoza), et celui d’argument contribuant en même temps à la négation de la religion tout court. De ce point de vue, l’islam devra peut-être savoir gré à Goldziher d’avoir été parmi les moins « spinozistes » de ceux qui à l’époque avaient soumis le Coran à la critique.

61

Pour l’heure, la question de savoir de quelle traduction disposait Spinoza est difficile à aborder. Peut-être, lisant et écrivant le français [[144](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no144)], avait-il eu entre les mains L’Alcoran de Mahomet, d’André du Ryer [[145](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no145)], consul de France en Égypte, puis à Constantinople. Plusieurs fois rééditée, cette version, réputée assez mauvaise du reste, avait eu les mêmes effets sur les esprits des XVIIe et XVIIIe siècles que celle de Pierre le Vénérable sur Nicolas de Cuse, ou la Confutation Alcorani de Ricoldus de Monte Crucis sur Martin Luther. Elle avait été dans une large mesure à l’origine de cette idée, selon laquelle le Coran est une « déclamation incohérente » et un « chaos informe et barbaresque », dont nous retrouvons l’écho à fort peu près dans le Traité théologico-politique, comme nous l’avons déjà vu, et jusque dans les Essais sur les mœurs de Voltaire [[146](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no146)]. On retrouve le même sentiment chez Vanini, par exemple, mais avec cette différence toutefois que le philosophe italien ne distinguait pas, sur ce point, entre la Bible et le Coran, la première n’étant pour lui qu’« un tissu de fragmens cousus ensemble en divers tems, ramassés par plusieurs personnes et donnés au public à la fantaisie des Rabins [...] un Livre, où il n’y a gueres plus d’ordre et de methode que dans l’Alcoran de Mahomet, que personne n’entend, tant il est confus et mal conceu[[147](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "no147" \o "See the reference)] ».

62

Il est vrai en même temps que l’islam, en ce XVIIe siècle, n’avait plus, et depuis longtemps même, aucun représentant philosophique ni même théologique de la classe d’un Ġazzālī, un Ibn Hazm ou un Baqillānī, à qui l’on pouvait s’adresser ou à qui s’attaquer. Ernest Renan avait incontestablement raison de s’étonner devant le fait, assez significatif à ses yeux, que « la philosophie arabe offre l’exemple à peu près unique d’une haute culture supprimée presque instantanément sans laisser de traces, et à peu près oubliée du peuple qui l’a créée [[148](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no148)] ». Et, selon la formule de Léon Gauthier, le grand Averroès aura été pour « la pensée spéculative gréco-arabe comme le bouquet final d’un brillant feu d’artifice ».

63

Devant un tel vide, la voie restait libre devant les informations fournies par les marchands [[149](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no149)], dont tout particulièrement ceux investis dans la toute puissante Compagnie des Indes orientales. Celle-ci avait d’ailleurs, depuis sa fondation officielle au tout début du XVIIe siècle, grâce à des capitaux en partie marranes, des rapports assez complexes avec l’islam. À vrai dire, elle était déjà installée dans ce qui deviendra les Indes néerlandaises, depuis 1598, après que le colonisateur hollandais Cornelis de Houtman en eut ouvert le premier comptoir à Sumatra, avant d’être exécuté par le Sultan d’Atjeh. L’archipel indonésien, il faut le rappeler, était, depuis le début du XVe siècle déjà — et dans sa quasi-totalité —, converti à l’islam, introduit principalement par les marchands indiens et arabes.

64

Lui-même commerçant dans sa jeunesse [[150](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no150)], Spinoza avait toujours eu autour de lui des amis marchands ou fils de marchands, dont certains entretenaient justement des relations commerciales avec le Moyen et l’Extrême-Orient. Il n’y a donc rien d’étonnant à voir le philosophe au fait de la politique « orientale » de la Compagnie, dont les activités s’étendaient jusqu’au Japon [[151](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no151)]. Et, en Européen avisé, il était attentif aussi à l’attitude à adopter chez les Turcs [[152](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no152)], avec lesquels les relations dans le commerce des Indes étaient incontournables [[153](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no153)]. Dans un sens, c’est cela aussi le « suprême réalisme » que louait Nietzsche chez le « saint » de Goethe [[154](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en#no154)].

## Conclusion

65

Philosophe moderne, Spinoza n’en reste pas moins l’héritier de la pensée judéo-islamique. Et si on a pu voir en lui un Avicenne moderne, cela n’entame en rien l’originalité de sa philosophie devenue incontournable, et dans laquelle la philosophie arabe pourrait voir comme son propre dépassement. Une étude globale et plus poussée mettrait encore mieux en évidence cette composante de sa pensée, qu’il doit certainement autant à ses attaches avec l’Espagne qu’à sa culture judaïque. Cette culture qui justement fut mise à mal par les bouleversements messianiques auxquels l’aire islamique avait servi de scène et de réceptacle. On aurait aimé disposer d’informations plus conséquentes sur les réactions de Spinoza à leur égard, et connaissant la lucidité sotériologique politique de l’homme, sa lucidité sotériologique et sa lucidité messianique, confinant à la dérision, on ne peut que regretter un tel vide. Toutefois, ce qui éclaircirait immensément le problème des rapports du philosophe hollandais avec l’islam, c’est certainement l’élucidation de la question du Coran dont il disposait. On verrait ainsi la place que pourrait avoir eu le livre saint de l’islam aussi bien dans le Traité théologico-politique que dans l’Éthique, et on comprendrait alors peut-être mieux ce que Spinoza doit à l’islam. Mais on comprendrait aussi tout le parti que celui-ci pourrait tirer encore maintenant du spinozisme.

## Notes

[[1]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no1" \o "Back to the reference mark)

The Philosophy of Spinoza, Cambridge/London, Harvard University Press, 1934.

[[2]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no2" \o "Back to the reference mark)

The Philosophy of the Kalam, Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press, 1976.

[[3]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no3" \o "Back to the reference mark)

Cf. son avertissement dans B. Spinoza, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1954, p. 7.

[[4]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no4" \o "Back to the reference mark)

S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, Vrin, 1955, p. 511. Cf. aussi H. A. Wolfson, The philosophy of the Kalam, op. cit., p. 739.

[[5]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no5" \o "Back to the reference mark)

S. Munk, op. cit, p. 333.

[[6]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no6" \o "Back to the reference mark)

« Spinoza et ses rapports avec Maïmonide et Moïse Mendelssohn », in Spinoza, science et religion, De la méthode géométrique à l’interprétation de l’Écriture sainte, Paris, Vrin, 1988, p. 7. Cf également M. Hulin, « Spinoza l’Oriental ? », in Cahiers Spinoza [éd. Réplique] (1983), n° 4, pp. 139-170 ; O. Lacombe, « Spinoza et les philosophies de l’Inde », in Revue de synthèse (1978), XCIX, 3e série, n° 89-91, pp. 143-147 ; J. D. Sanchez Estop, « Ibn Tufayl et Spinoza, une rencontre en exil », in F. Haddad-Chamakh et Baccar-Bournaz, L’écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVIe> et XVIIe siècles, Tunis, Cérès Editions, 1994, p. 279.

[[7]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no7" \o "Back to the reference mark)

Y. Djedi, Max Weber et l’islam, Lyon, ENS, 2006, pp. 222-223 ;Y.-T. Lai, « The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche », in Geneviève Loyd (ed.), Spinoza. Critical Assessments, London/ New York, Routledge, 2001.

[[8]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no8" \o "Back to the reference mark)

M. Hulin, loc. cit., p. 145.

[[9]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no9" \o "Back to the reference mark)

Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung, Berlin, Dücker, 1882, p. 543.

[[10]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no10" \o "Back to the reference mark)

Spinoza, Paris, Calmann-Lévy, 1877, p. 9. Comparer avec le Court traité, I, chap. IV.

[[11]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no11" \o "Back to the reference mark)

Œuvres complètes, III, Paris, Calmann-Lévy, 1949, pp. 51, 145, 148-149, 151-152, 158-160.

[[12]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no12" \o "Back to the reference mark)

Ibid., p. 163.

[[13]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no13" \o "Back to the reference mark)

Lettre XX, in B. Spinoza, Œuvres complètes, pp. 1183-1201.

[[14]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no14" \o "Back to the reference mark)

The Philosophy of Spinoza, I, op. cit., p. 190 et n. 3.

[[15]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no15" \o "Back to the reference mark)

Essais de critique et d’histoire de philosophie, Paris, Alcan, 1902, pp. 109-117.

[[16]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no16" \o "Back to the reference mark)

Cf. S. v. Dunin Borkowski, Spinoza, I : Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichre der Weltphilosophie, Münster i. W., Aschendorff, 1933 (la première édition date de 1910), pp. 225-226.

[[17]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no17" \o "Back to the reference mark)

« Overeenkomst van Spinoza’s wereldbeschouwing met de Arabische wijsbegeerte », in Tijdschrift voor wijsbegeerte (1920), XIV et « De consensus metaphysicae Spinozanae cum philosophia Arabica sive Moslemitica », in Chronicon Spinozanum (1922), II, pp. 14-19.

[[18]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no18" \o "Back to the reference mark)

Revue de synthèse (1978), XCIX, 3e série, n° 89-91, pp. 151-173.

[[19]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no19" \o "Back to the reference mark)

Id., loc. cit., pp. 153-155.

[[20]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no20" \o "Back to the reference mark)

Cf. pour une vue d’ensemble notamment M.-R. Hayoun, Les Lumières de Cordoue à Berlin. Une histoire intellectuelle du judaïsme, Paris, Lattès, 1996.

[[21]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no21" \o "Back to the reference mark)

Cf. sur les rapports de Spinoza avec Maïmonide notamment A. Chennoufi, « Spinoza et Maïmonide », in H. Haddad-Chamakh et A. Baccar-Bournaz, op. cit., pp. 259-265 ; J. I. Dienstag, « The Relations of Spinoza to the Philosophy of Maimonides : An annotated Bibliography », in Studia spinozana (1986), II, pp. 375-416 ; E. M. Curley, « Maïmonide, Spinoza et le Livre de Job », in Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron, Fontenay-aux-Roses, ENS Editions, 1996, pp. 103-135.

[[22]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no22" \o "Back to the reference mark)

Guide des égarés ( S. Munk, dir.), op. cit., II, pp. 81-82, 185-186 ; III, p. 222.

[[23]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no23" \o "Back to the reference mark)

Ibid., II, p. 81.

[[24]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no24" \o "Back to the reference mark)

Ibid., II, p. 86.

[[25]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no25" \o "Back to the reference mark)

Ibid., I, p. 404 ; II, pp. 126-127, 139, 159-160 ; III, p. 139.

[[26]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no26" \o "Back to the reference mark)

Ibid., I, p. 383.

[[27]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no27" \o "Back to the reference mark)

Cf. S. v. Dunin Borkowski , op. cit., pp. 228-229.

[[28]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no28" \o "Back to the reference mark)

F. Haddad-Chamakh, « Écho du récit du Philosophe autodidacte d’ibn Thofail dans la culture européenne du XVIIe siècle », in id. et Baccar-Bournaz, op. cit., pp. 270-271.

[[29]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no29" \o "Back to the reference mark)

S. Dunin Borkowski, op. cit., p. 229.

[[30]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no30" \o "Back to the reference mark)

J. D. Sanchez Estop, « Ibn Tufayl et Spinoza, une rencontre en exil », in F. Haddad-Chamakh et Baccar-Bournaz, op. cit., p. 279.

[[31]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no31" \o "Back to the reference mark)

S. v. Dunin Borkowski, op. cit., p. 556, n. 42.

[[32]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no32" \o "Back to the reference mark)

Domínguez, « Las fuentes de los Cogitata metaphysica. Analogias lexicas con Suárez y Heereboord », in P. Totaro (dir.), Spinoziana. Recerche di terminologia filosofica e critica testuale, Roma, Leo S. Olschiki, 1997, pp. 63-89.

[[33]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no33" \o "Back to the reference mark)

Domínguez, loc. cit., pp. 66-67. Il faut ajouter par ailleurs qu’en fait de legs scientifique musulman, Spinoza possédait deux exemplaires du De sphera, où Jean de Hollywood avait condensé toute la science astronomique des Arabes (A. J. Servas van Rooijen, op. cit., p. 134). Le philosophe s’en était servi pour la composition de son Traité de l’Iris ou de l’arc en ciel, (cf. Jean Colerus in B. Spinoza, Œuvres complètes, op. cit., p. 1531). Cela montre au moins que l’intérêt de Spinoza pour la science arabe n’était pas moindre que celui de Leibniz, dont on connaît l’admiration pour celle-ci.

[[34]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no34" \o "Back to the reference mark)

Arnaldez, loc. cit., pp. 151-152.

[[35]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no35" \o "Back to the reference mark)

Ap H. Sérouya, La pensée arabe, Paris, P.U.F., 1962, p. 120.

[[36]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no36" \o "Back to the reference mark)

Cf. F. Haddad-Chamakh, « Foi et philosophie chez Spinoza et les péripatéticiens arabes — Spinoza et Averroès », in Spinoza, sciences et religion, op. cit., pp. 165-166.

[[37]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no37" \o "Back to the reference mark)

F. Haddad-Chamakh, loc. cit., pp. 157-164. Le problème a été traité encore plus récemment par Ahmed Alami avec sa contribution, « Spinoza et Averroès », lors du colloque Spinoza aujourd’hui, Cenisy-La-Salle, Centre Culturel International, du 20 au 30 juillet 2002.

[[38]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no38" \o "Back to the reference mark)

Cf. p. ex. A. Badawi, Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique, Paris, Maisonneuve et Larose, 1979, pp. 104-111.

[[39]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no39" \o "Back to the reference mark)

Cf. le résumé allemand, « Das Problem der Beziehungen zwischen Philosophie und Religion bei Ibn Sina und Spinoza », de sa contribution en turc sur le même thème, in Uluslararasi Ibn Sina sempozyumu bildirilerri, Ankara, 1984, pp. 412-413.

[[40]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no40" \o "Back to the reference mark)

R. Arnaldez, loc. cit., pp. 154-155.

[[41]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no41" \o "Back to the reference mark)

« Spinoza et Ibn Bajja », in F. Haddad-Chamakh et A. Baccar-Bournaz, op. cit., pp. 301-307.

[[42]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no42" \o "Back to the reference mark)

« Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza : Avempace y Abentofail », in Domínguez (A.) (éd.), Spinoza y España, Castilla-La-Mancha, Ediciónes de la universitad de Castilla-La-Mancha, 1994, pp. 125-132.

[[43]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no43" \o "Back to the reference mark)

Promesses de l’Islam, Paris, Seuil, 1981, p. 52.

[[44]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no44" \o "Back to the reference mark)

« El Mahāsin al-mayālis de ibn al-<arīf y la Etica de Spinoza », in La ciudad de Dios (1990), 203-3, pp. 671-687.

[[45]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no45" \o "Back to the reference mark)

Cf. Y. Djedi, op. cit, pp. 148-149. On peut consulter encore pour Spinoza l’article très succinct de Madeleine Francès, « La morale de Spinoza et la doctrine calvinienne de la prédestination », in Revue d’histoire et de philosophie religieuses, juil/oct. 1933, pp. 401-408, et a contrario M. Beltrán, « El antipredestinacionismo de Spinoza », in Cuadernos del Seminario Spinoza (1992), II, pp. 1-18.

[[46]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no46" \o "Back to the reference mark)

Y. Djedi, op. cit., p. 162 et n. 52.

[[47]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no47" \o "Back to the reference mark)

Loc. cit., p. 172.

[[48]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no48" \o "Back to the reference mark)

« Bibliographie arabe sur Spinoza », in Archives de philosophie (1990), LIII-4, pp. 1-5 ; « Spinoza chez les Arabes du xxe siècle », in Revue tunisienne des études philosophiques (1993), n° 14-15, pp. 45-85.

[[49]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no49" \o "Back to the reference mark)

« Le miracle chez Spinoza et Ibn Rochd : parenté et différence entre les deux approches », in Revue tunisienne des études philosophiques (1993), n° 14-15, pp. 35-44.

[[50]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no50" \o "Back to the reference mark)

« Révélation et interprétation chez Spinoza et Ibn Rochd », in Revue tunisienne des études philosophiques (1993), n° 14-15, p. 21-34 ; « Spinoza et Maïmonide », in F. Haddad-Chamakh et A. Baccar-Bournaz (dir.), op. cit., pp. 259-265.

[[51]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no51" \o "Back to the reference mark)

Philosophie systématique et système de philosophie politique chez Spinoza, Université de Paris X, 1977.

[[52]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no52" \o "Back to the reference mark)

« Liberté individuelle et paix civile d’après le Traité théologico-politique de Spinoza », in Cornelis de Deugd (ed.), Spinoza’s political and theological thought, Amsterdam, North-Holland publishing Company, 1984, pp. 44-55 ; « L’imagination chez Spinoza », in P. Cristofolini (ed.), Studi sul Seicento e sull’imaginazione, Scuola normale superiore di Pisa, 1985, pp. 75-94.

[[53]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no53" \o "Back to the reference mark)

« Foi et philosophie chez Spinoza et les péripatéticiens arabes — Spinoza et Averroès », loc. cit.

[[54]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no54" \o "Back to the reference mark)

Comparer avec l’article de V. Peña García, « Baruch Espinoza, entre la necesidad y el deseo », in El-País du 11-12-1977.

[[55]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no55" \o "Back to the reference mark)

Le travail du coranique, Paris, E.H.E.S.S., 1995.

[[56]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no56" \o "Back to the reference mark)

Notamment Le Coran, autre lecture, autre traduction, Paris, Éditions de l’Aube, 2002 ; Nous n’avons jamais lu le Coran, Paris, Éditions de l’Aube, 2004.

[[57]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no57" \o "Back to the reference mark)

« Le Coran : histoire d’un texte », Université de Lyon II, 15 janvier 2005 (actes non publiés).

[[58]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no58" \o "Back to the reference mark)

Cf. l’introduction d’Atilano Domínguez dans Spinoza y España,op. cit., pp. 9-13 ; H. Méchoulan, « Spinoza et l’Espagne », Cuadernos salmantinos de filosofia (1984), XI, pp. 435-459.

[[59]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no59" \o "Back to the reference mark)

Pensées, Paris, Librairie générale française, 1962, §§ 394, 399-404, 407, 413, 482.

[[60]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no60" \o "Back to the reference mark)

R. Arnaldez, loc. cit, p. 158.

[[61]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no61" \o "Back to the reference mark)

Cf. inter alia G. Nahon, « Amsterdam, métropole occidentale des Séfarades au xviie siècle », in Cahiers Spinoza, n° 3, éd. Réplique, 1980, p. 15-50.

[[62]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no62" \o "Back to the reference mark)

D. Lindenberg, Figures d’Israël, Paris, Hachette, 1997, p. 49.

[[63]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no63" \o "Back to the reference mark)

Ce grand théologien venu d’Afrique du Nord accompagna Menasseh ben Israël dans sa mission auprès de Cromwell en faveur du retour des juifs en Angleterre. Après sa disgrâce à Tlemcen, le roi du Maroc, Moulay Ismail — probablement sur l’insistance de son conseiller Daniel Toledano qui était aussi le beau-père de Sasportas — le rappela d’Amsterdam pour lui confier une mission spéciale auprès du souverain espagnol. Sasportas deviendra, bien après la mort de Spinoza, et à un âge vénérable, rabbin de la communauté juive portugaise d’Amsterdam. Son fils Itzhak, qui lui succédera à cette charge, avait pris part lui aussi à une ambassade marocaine, chargée par le même sultan de conclure des accords de paix et de commerce avec la Hollande.

[[64]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no64" \o "Back to the reference mark)

E. Renan, Oeuvres complètes, Paris, Calmann-Lévy, 1852, III, p. 146.

[[65]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no65" \o "Back to the reference mark)

Y. H. Yershalmi, Sefardica. Essais sur l’histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d’origine hispano-portugaise, Paris, Chandeigne, 1998, pp. 16-19.

[[66]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no66" \o "Back to the reference mark)

« Spinoza et Shabatai Zvi : rationalisme contre messianisme ? », in F. Gerson et A. Percival (ed.), Cultural Marginality in the Western Mediterranean, Toronto, New Aurora Edition, 1990, pp. 80-81.

[[67]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no67" \o "Back to the reference mark)

G. Maruani, ibid., p. 80.

[[68]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no68" \o "Back to the reference mark)

Cusary. Libro de grande sciencia y mucha doctrina… compuesto en la lengua Arabiga por Yeuda Ievita y trad. en la lengua santa y agora nuev. trad. del Ebrayco en Español y comentado por Jaacob Abendana. Il s’agissait là de la traduction espagnole à partir de la version hébraïque effectuée au xiie siècle par ibn Tibbon, et non pas de la traduction arabe, comme le laisse voir la notice bibliographique d’Atilano Domínguez (op. cit., p. 32, n. 157).

[[69]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no69" \o "Back to the reference mark)

Cf. son introduction dans The Correspondence of Spinoza, A. Wolf (ed.), New York, Russel & Russel, 1966, op. cit., pp. 51-52. Cf. aussi J. D. Sanchez Estop, loc. cit., p. 280.

[[70]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no70" \o "Back to the reference mark)

Cf. p. ex. L. I. Conrad, « Research Resources on ibn Tufayl and Hayy ibn Yaqzān », in id. (ed.), L. I. Conrad (ed.), The World of ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzān, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1996, pp. 275-276.

[[71]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no71" \o "Back to the reference mark)

Loc. cit., p. 271.

[[72]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no72" \o "Back to the reference mark)

Spinoza et son cercle : étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais, Paris, Vrin, 1983, p. 487.

[[73]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no73" \o "Back to the reference mark)

Cf. p. ex. G. A. Russel (ed.), The “Arabick” Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England, Leiden/New York/Köln, Brill, 1994.

[[74]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no74" \o "Back to the reference mark)

Cf M.-R. Hayoun, « Le commentaire de Moïse de Narbonne sur le Hayy bIn Yaqzān d’ibn Tufayl », in Archives d’histoire doctrinale et littérairedu Moyen Âge (1988), pp. 27-99 ; id.et A. De Libera, op. cit., Paris, P.U.F., 1991, pp. 60, 66-67.

[[75]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no75" \o "Back to the reference mark)

M.-R. Hayoun et A. De Libera, Averroès et l’averroïsme, Paris, P.U.F., 1991, pp. 54-67 ; M.-R. Hayoun, La philosophie médiévale juive, op. cit., pp. 104-105.

[[76]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no76" \o "Back to the reference mark)

M.-R. Hayoun, Le judaïsme moderne, Paris, P.U.F., 1989, p. 9.

[[77]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no77" \o "Back to the reference mark)

J. D. Sanchez Estop, loc. cit., p. 280.

[[78]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no78" \o "Back to the reference mark)

Id., loc. cit., pp. 281-288.

[[79]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no79" \o "Back to the reference mark)

Cf. l’article d’Emily Kugler, « Islam in England : Debating Protestantism in the Ibn Tufayl Translations 1671-1708 », à paraître dans Studies in Eighteenth-Century Culture (2007). On peut consulter en attendant les mêmes développements dans sa dissertation, Representations of Race and Romance in Eighteenth-Century English Novels, University of California, San Diego, 2007, pp. 94-114.

[[80]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no80" \o "Back to the reference mark)

E. Renan, Oeuvres complètes, op. cit., III, p. 91.

[[81]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no81" \o "Back to the reference mark)

M.-R. Hayoun, Moïse Mendelssohn,op. cit., p. 45 ; id., La science du judaïsme, Paris, P.U.F., 1995, p. 9.

[[82]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no82" \o "Back to the reference mark)

Lettre de 1697 à l’abbé Nicaise, citée ap. F. Haddad-Chamakh, loc. cit., p. 272.

[[83]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no83" \o "Back to the reference mark)

Cf. inter alia R. Kruk, « Neoplatonists and after : from Ibn Tufayl to Ibn an-Nafīs », in A. Vanderjagt et D. Pätzold (eds.), The Neoplatonic Tradition, Jewish, Christian and Islamic Themes, Köln, Dinter, 1991, pp. 75-85. Comparer avec L. Gauthier, Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d’Ibn Thofaïl, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1936, pp. 116-120. Cf. pour Spinoza, notamment P. O. Kristeller, « Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza’s Ethics », in History of European Ideas, V-1, 1984, pp. 1-16.

[[84]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no84" \o "Back to the reference mark)

Traité théologico-politique, XII.

[[85]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no85" \o "Back to the reference mark)

Cf. p. ex. J. Bouman, Glaubenskrise und Glaubensgewißheit im Christentum und im Islam. Die Theologie al-Ghazalis und Augustins imVergleich, Giessen/Baqel, Brunnen Verlag, 1990, pp. 69-70.

[[86]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no86" \o "Back to the reference mark)

Préface des Essais de théodicée, op. cit., p. 27.

[[87]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no87" \o "Back to the reference mark)

G. G. Scholem, Le messianisme juif, Paris, Calmann-Lévy, 1971, pp. 162-163.

[[88]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no88" \o "Back to the reference mark)

M.-R. Hayoun, Les Lumières de Cordoue à Berlin. Une histoire intellectuelle du judaïsme, op. cit., pp. 386-392.

[[89]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no89" \o "Back to the reference mark)

G. G. Scholem, op. cit., p. 314.

[[90]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no90" \o "Back to the reference mark)

M.-R. Hayoun, Le judaïsme moderne, op. cit., p. 27.

[[91]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no91" \o "Back to the reference mark)

H. Oldenburg, op. cit., lettre XXXIII.

[[92]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no92" \o "Back to the reference mark)

K. O. Comparer avec Meinsma, op. cit., pp. 326-327.

[[93]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no93" \o "Back to the reference mark)

Cf. J. A. Pachego Paniagua, loc. cit., p. 682.

[[94]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no94" \o "Back to the reference mark)

A. J. Servas van Rooijen , op. cit., pp. 111-114.

[[95]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no95" \o "Back to the reference mark)

G. G. Scholem, op. cit., p. 222.

[[96]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no96" \o "Back to the reference mark)

G. G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive, Paris, Payot, 1968, pp. 317-320 ; id., Le messianisme juif, op. cit., pp. 120, 182-183.

[[97]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no97" \o "Back to the reference mark)

Sur les Dunmeh, cf. notamment Danon, « Une secte judéo-musulmane en Turquie », in Actes du XIe>Congrès international des orientalistes (1897), 3e section, pp. 57-67.

[[98]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no98" \o "Back to the reference mark)

G. G. Scholem, Le messianisme juif, op. cit., p. 228.

[[99]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no99" \o "Back to the reference mark)

G. G. Scholem, Le messianisme juif, op. cit., pp. 229-230.

[[100]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no100" \o "Back to the reference mark)

Traité théologico-politique, chap. III.

[[101]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no101" \o "Back to the reference mark)

G. Maruani, loc. cit., p. 87.

[[102]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no102" \o "Back to the reference mark)

Traité théologico-politique, loc. cit. in fine.

[[103]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no103" \o "Back to the reference mark)

Ibid., chap. XVII, XIX.

[[104]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no104" \o "Back to the reference mark)

Ibid., loc. cit.

[[105]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no105" \o "Back to the reference mark)

Ibid., chap. III in fine.

[[106]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no106" \o "Back to the reference mark)

Cf. la notice de Charles Appuhn dans son édition des Oeuvres deSpinoza, Paris, Garnier Frères, 1929, II, p. IV.

[[107]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no107" \o "Back to the reference mark)

Traité politique, IV, § 7 ; X, 1.

[[108]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no108" \o "Back to the reference mark)

A. J. Servas van Rooijen , op. cit., pp. 145-146.

[[109]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no109" \o "Back to the reference mark)

Le Prince, IV.

[[110]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no110" \o "Back to the reference mark)

Lettre XLII (déjà citée).

[[111]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no111" \o "Back to the reference mark)

Ch. Appuhn, in op. cit., p. XVI.

[[112]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no112" \o "Back to the reference mark)

Cf F. Charles-Daubert, « Spinoza et les Libertins — Le Traité des Trois imposteurs ou L’esprit de Spinoza », in R. Bouveresse-Quilliot (dir.), Spinoza, sciences et religion. De la méthode géométrique à l’interprétation de l’Écriture sainte, Paris, Vrin, 1988, pp. 171-181.

[[113]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no113" \o "Back to the reference mark)

Ibid., lettre XLIII.

[[114]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no114" \o "Back to the reference mark)

Spinoza, op. cit., lettre XXX.

[[115]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no115" \o "Back to the reference mark)

Ibid., p. 1542.

[[116]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no116" \o "Back to the reference mark)

Ibid., lettre LXVII.

[[117]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no117" \o "Back to the reference mark)

Lettre LXXVI in B. Spinoza, Oeuvres complètes, p. 1347.

[[118]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no118" \o "Back to the reference mark)

Spinoza, München, Piper, 1978, pp. 57-65 ;Y. Djedi, op. cit., pp. 197-198.

[[119]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no119" \o "Back to the reference mark)

Traité théologico-politique, chap. I.

[[120]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no120" \o "Back to the reference mark)

Ibid., chap. III.

[[121]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no121" \o "Back to the reference mark)

Ibid., chap. II.

[[122]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no122" \o "Back to the reference mark)

Ibid., chap. III.

[[123]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no123" \o "Back to the reference mark)

Cf. Y. Djedi, op. cit., pp. 97-98.

[[124]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no124" \o "Back to the reference mark)

Osée, IX, 7 (c’est du moins ce que suggère Jean de Hulster dans son édition de M. Maïmonide, Épîtres, op. cit., pp. 22, n. 69 ; 58 n. 68) ; Jérémie, XXIII, 21-40.

[[125]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no125" \o "Back to the reference mark)

Op. cit., pp. 22, 58, 61, 71, 94.

[[126]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no126" \o "Back to the reference mark)

VIII, in fine.

[[127]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no127" \o "Back to the reference mark)

A. Wolf , op. cit., p. 476.

[[128]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no128" \o "Back to the reference mark)

Cf. G. Hunter, Radical Protestantism in Spinoza’s Thought, Aldershot, Ashgate, 2005.

[[129]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no129" \o "Back to the reference mark)

V.

[[130]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no130" \o "Back to the reference mark)

Ibid., XIV

[[131]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no131" \o "Back to the reference mark)

II, 255 ; III, 2 ; VI, 102 ; XX, 73, 98, 114 ; XXIII, 116 ; XXIV, 25.

[[132]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no132" \o "Back to the reference mark)

II, 255 ; III, 2, 18, 62, IV, 87, 130 ; VI, 102 ; IX, 129 ; XII, 39 ; XIII, 16 ; XVI, 51 ; XVIII, 38 ; XX, 8, 14, 98 ; XXI, 22 ; XXIII, 91, 116.

[[133]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no133" \o "Back to the reference mark)

II, 247, 261, 268 ; III, 73, 189 ; IV, 108 ; V, 54 ; VII, 54 ; XXIV, 32.

[[134]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no134" \o "Back to the reference mark)

II, 85, 95, 96, 137, 140, 144, 149, 197, 216, 224, 232, 233, 247, 256, 261, 268, 271, 282 ; III, 29, 34, 36, 66, 73, 121 ; IV, 17, 26, 92, 104, 108, 111, 126, 148, 176 ; V, 54, 76, 99 ; IX, 60, 97, 98, 110 ; XIII, 8 ; XVI, 19 ; XVIII, 26 ; XX, 98 ; XXII, 52 ; XXIV, 18, 19, 21, 28, 29, 32, 35.

[[135]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no135" \o "Back to the reference mark)

II, 90, 105, 148, 212, 213, 220, 228, 247, 251, 253, 284 ; III, 4, 13, 29, 40, 129 ; IV, 90, 158 ; V, 17, 19, 38, 40 ; IX, 39 ; XIII, 11, 26, 39 ; XIV, 27 ; XVIII, 39 ; XXII, 40 ; XXIV, 45.

[[136]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no136" \o "Back to the reference mark)

II, 3, 5, 177, 178, 190, 195 ; III, 57, 72, 92, 104, 110, 134-136, 148 ; V, 8 ; XXII, 41, 56, 76 ; XXV, 67, 68, 72 ; LXIV, 16.

[[137]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no137" \o "Back to the reference mark)

II, 2-5, 82, 197 ; III, 57, 101, 102, 114 ; V, 9, 93 ; VII, 42 ; XXI, 93 ; XXII, 23, 24, 50, 56 ; XXXIII, 1-10 ; XXIV, 37, 38, 52, 55.

[[138]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no138" \o "Back to the reference mark)

II, 143, 187, 218, 221, 225, 268 ; III, 30, 31, 129, 135, 155 ; IV, 25, 96, 99, 100, 152 ; V, 71, 74, 95, 101 ; VIII, 29, 33, 70 ; IX, 91 ; XII, 92 ; XXIV, 22.

[[139]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no139" \o "Back to the reference mark)

J. Freudenthal, op. cit., p. 209.

[[140]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no140" \o "Back to the reference mark)

A. J. Servas van Rooijen, op. cit. ; J. Freudenthal, op. cit., pp. 210 sq. ; id., Die Lebensgeschichte Spinozas  : in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten, Leipzig Veit, 1899, p. 160. Cf. l’inventaire reproduit par Jean Préposiet dans sa Biographie spinoziste, Paris, Les Belles Lettres, 1973, pp. 339-343.

[[141]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no141" \o "Back to the reference mark)

De Cartesianis et cartesianismo, Altdorffi, Schönnerstaedt, 1677, pp. 13-14.

[[142]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no142" \o "Back to the reference mark)

Cf. Y. Djedi, op. cit., pp. 503-508.

[[143]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no143" \o "Back to the reference mark)

Cf. p. ex. F. Carrasquier, « De Servet a Spinoza », in Spinoza y España, op. cit., pp. 139-145 ; id., Servet, Spinoza y Sender. Miradas de Eternidad, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007.

[[144]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no144" \o "Back to the reference mark)

Cf. p. ex. G. Van Suchtelen, « Une lettre de Spinoza inédite en français », in Bulletin de l’Association des Amisa de Spinoza, n° 10, 1983, pp. 1-5).

[[145]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no145" \o "Back to the reference mark)

Paris, Antoine de Sommaville, 1647.

[[146]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no146" \o "Back to the reference mark)

Cf. P. Martino, « Mahomet en France aux xviie et xviiie siècles », in Actes du xive Congrès international des orientalistes, III, 1905, p. 160.

[[147]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no147" \o "Back to the reference mark)

Cité ap. F. Charles-Daubert, loc. cit.

[[148]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no148" \o "Back to the reference mark)

E. Renan, op. cit., p. 13.

[[149]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no149" \o "Back to the reference mark)

Cf. p. ex. C. F. Beckingham, « Dutch Travellers in Arabia in the Seventeenth Century », in Journal of the Royal Asiatic Society, I/II, n° 3/4, 1951, pp. 64-81.

[[150]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no150" \o "Back to the reference mark)

Cf. Y. Djedi, « Max Weber et le spinozisme ou la “conduite de vie” du “sage” », in Le Portique, e-portique 5 — 2007, Recherches.

[[151]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no151" \o "Back to the reference mark)

Cf. Traité théologico-politique, V et XVI in fine.

[[152]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no152" \o "Back to the reference mark)

Ibid., XVI in fine.

[[153]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no153" \o "Back to the reference mark)

B. Braude, « Les contes persans de Menasseh ben Israel », in Annales HSS (1994), n° 5, pp. 1107-1138.

[[154]](http://id.erudit.org/revue/philoso/2010/v37/n2/045184ar.html?lang=en" \l "re1no154" \o "Back to the reference mark)

Y. Djedi, loc. cit.

|  |  |
| --- | --- |
| **Author:**  | Youcef Djedi |
| **Title:**  | « Spinoza et l’islam : un état des lieux » |
| **Journal:**  | Philosophiques, Volume 37, Number 2, Fall 2010, p. 275-298 |
| **URI:**  | http://id.erudit.org/iderudit/045184ar |
| **DOI:**  | 10.7202/045184ar |

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2010

|  |
| --- |
| [Les miracles](http://denis-collin.viabloga.com/news/les-miracles)Leibniz, Spinoza et BaylePar [Denis Collin](http://denis-collin.viabloga.com/users/dcollin.shtml) • [Enseigner la philosophie](http://denis-collin.viabloga.com/enseigner_la_philosophie.shtml) • Mardi 16/09/2008 • Sommaire* [I.     L’asile de l’ignorance](http://denis-collin.viabloga.com/news/les-miracles#i_160_160_160_160_l_asile_de_l_ignorance)
	+ [A.  Le principe de raison](http://denis-collin.viabloga.com/news/les-miracles#a_160_le_principe_de_raison)
	+ [B.  La foi, les miracles et la raison](http://denis-collin.viabloga.com/news/les-miracles#b_160_la_foi_les_miracles_et_la_raison)
* [II.   Le retour de la comète](http://denis-collin.viabloga.com/news/les-miracles#ii_160_160_le_retour_de_la_comete)
	+ [A.  Primauté de la lumière naturelle](http://denis-collin.viabloga.com/news/les-miracles#a_160_primaute_de_la_lumiere_naturelle)
	+ [B.  Miracles, prodiges et idolâtrie](http://denis-collin.viabloga.com/news/les-miracles#b_160_miracles_prodiges_et_idolatrie)
* [III. Conclusion](http://denis-collin.viabloga.com/news/les-miracles#iii_conclusion)
* [Bibliographie](http://denis-collin.viabloga.com/news/les-miracles#bibliographie)

Le rationalisme classique n'est pas anti-religieux ou seulement de manière très indirecte. Parfois pour des raisons de prudence ("Caute": telle est la devise de Spinoza) mais aussi pour des raisons de conviction. Leibniz saisit parfaitement les difficultés dans lesquelles et les guerres de religion et le développement impétueux des sciences mettent le christianisme européen qu'il veut sauver par le moyen de la philosophie. Si l'apologie de la raison s'accommode de Dieu, il en va tout autrement avec les miracles. I.     L’asile de l’ignoranceDans la hiérarchie religieuse médiévale des activités de l’esprit, la philosophie avait pour tâche d’éclairer de la Lumière de la raison naturelle les dogmes de la foi. Ainsi l’essor des sciences de la nature et leur mathématisation au tournant de la Renaissance reçoit-il souvent l’appui de l’Église. Comment le monde pourrait-il être ordonné selon des lois mathématiques s’il n’est pas la création d’un Créateur suprêmement intelligent ? Il y a cependant une contradiction qui ne va pas tarder à se révéler : comment les miracles, ces « preuves » de la vérité de la révélation, peuvent-ils prendre place dans cet ordre divin ? Dieu pourrait-il renverser sa propre loi, détruire l’harmonie que manifestent les choses de la nature ?A.  Le principe de raisonLeibniz, avec Descartes et Spinoza, est l’un des principaux représentants de ce rationalisme classique du xviie siècle. Il cherche comment fonder en raison la valeur et la puissance de la science. Son œuvre est traversée d’une obsession, montrer que « Dieu fait tout de la manière la plus souhaitable » (DM, §I), que la puissance divine n’est pas celle d’un tyran (DM, §II). Les vérités éternelles de la métaphysique, de la physique et de la morale ne sont pas un effet de la volonté divine (comprise au sens de l’arbitraire). Ce sont plutôt « des suites de son entendement qui assurément ne dépend point de sa volonté mais plutôt de son essence ».Ainsi, Leibniz refuse d’ouvrir « des asiles à l’ignorance et à la paresse » (NE, Préface). Cette conception de Dieu – pour qui la volonté et l’entendement sont une seule et même chose –fonde la « principe de raison ».  Du point de vue de la méthode, on ne doit pas accepter la possibilité de phénomènes mystérieux et inexplicables : « on a le droit de nier (au moins dans l’ordre naturel) ce qui n’est ni intelligible, ni explicable ». Il est cependant hors des pouvoirs humains de connaître toutes les raisons qui ont conduit Dieu à choisir tel ordre de l’univers plutôt que tel autre. Dieu est semblable à un « excellent géomètre », à un « bon architecte qui ménage sa place et le fonds destiné pour le bâtiment de la manière la plus avantageuse » ou encore à « un savant auteur qui enferme le plus de réalité dans le moins de volume qu’il peut » (DM, §V). « La raison veut qu’on évite la multiplicité dans les hypothèses ou principes, à peu près comme le système le plus simple est toujours préféré en astronomie », non par un préjugé arbitraire en faveur de la simplicité, mais parce que c’est le plus conforme à la sagesse divine. D’où cette conclusion : « Dieu ne fait rien hors d’ordre et il n’est même pas possible de feindre des évènements qui ne soient point réguliers » (DM, §VI). Certains phénomènes peuvent sembler n’obéir à aucune règle. Mais « supposons, par exemple, que quelqu’un fasse quantité de points sur le papier à tout hasard, comme font ceux qui exercent l’art ridicule de la géomancie. Je dis qu’il est possible de trouver une ligne géométrique dont la notion soit constante et uniforme suivant une certaine règle, en sorte que cette ligne passe par tous les points et dans le même ordre que la main les avait tracés. » Et ainsi : « il n’y a, par exemple, point de visage dont le contour ne fasse partie d’une ligne géométrique et ne puisse être tracé tout d’un trait  par un certain mouvement réglé. » D’où Leibniz peut conclure : « de quelque manière que Dieu aurait créé le monde, il aurait toujours été régulier et dans un certain ordre général. » Dieu a créé le monde « le plus simple en hypothèses et le plus riche en phénomènes ». La science nouvelle est ainsi pleinement légitimée.B.  La foi, les miracles et la raisonLeibniz s’inscrit dans la tradition où raison naturelle et foi se complètent et s’épaulent mutuellement. Mais il en donne une interprétation telle qu’elle est immédiatement menacée. En effet, dans l’affirmation que tous les phénomènes de la nature peuvent être expliqués à partir de lois régulières et « dans le même ordre que la main [divine] les avait tracés », il n’y a plus de place pour les miracles qui jouent un rôle si fondamental dans la consolidation de la foi : ce sont les miracles accomplis par Jésus qui témoignent de sa nature divine. Ce sont les miracles des saints (accomplis par eux ou dont ils sont les objets) qui attestent de la présence du Saint Esprit.Or le rationalisme, détruit les miracles. Ainsi Spinoza, polémiquant contre « les Théologiens et Métaphysiciens » affirment qu’ils argumentent par « la réduction à l’ignorance » et invoquent la « volonté de Dieu », « asile de l’ignorance ». Mais la véritable science consiste à refuser cette invocation de la volonté de Dieu. « Et de là vient que qui cherche les vraies causes des miracles, et s’emploie à comprendre les choses naturelles comme un savant, au lieu de les admirer comme un sot, est pris un peu partout pour un hérétique et un impie, et proclamé tel par ceux que le vulgaire adore comme les interprètes de la nature et des Dieux. » (*Éthique*, Appendice, partie I) Il n’y a pas de miracles ; ceux-ci ne nous apparaissent tels que parce que les vrais savants n’en ont pas encore trouvé l’explication naturelle. Mais si on trouve l’explication naturelle des miracles, alors l’ignorance et la stupeur, les seuls arguments de ces « Théologiens et Métaphysiciens », disparaîtront et ils perdront toute autorité. Autrement dit, les miracles sont des produits de l’imagination et leur utilisation, charlatanerie au service de fausses autorités.Leibniz, attiré par Spinoza, mais reculant d’horreur devant les conséquences théologiques qu’il y aperçoit, mène donc, souterrainement une polémique avec celui qui est devenu l’emblème de l’hérésie à la fin du xviie siècle. Dans le fameux *Traité des trois imposteurs*, souvent attribué, à tort, à Spinoza, on parle de ces miracles qui éblouissent les « simples ». Plus directement, encore : « Jésus-Christ, à l'imitation des autres novateurs, eut recours aux miracles qui ont toujours été l’écueil des ignorants, et l’asile des ambitieux adroits. » Contre ces hérétiques, Leibniz soutient que « les miracles sont conformes à l’ordre général quoiqu’ils soient contre les maximes subalternes, et de ce que Dieu veut ou qu’il permet, par une volonté générale ou particulière. » (DM, §VII) La nature des choses définit les propriétés et les mouvements des choses naturelles ; les choses obéissent à des lois naturelles qui ne sont pas des lois de Dieu à proprement parler mais simplement « une coutume de Dieu dont il se peut dispenser à cause d’une raison plus forte que celle qui l’a mû à se servir de ces maximes. » Les miracles sont donc exceptionnels par rapport aux lois ordinaires de la nature mais conformes à l’ordre divin en général. Cette construction baroque s’explique si admet que le Dieu de Leibniz n’est pas absolument tout-puissant. Dieu est tout puissant au sens où il peut créer une infinité de choses et une infinité de mondes possibles. Mais tous les possibles ne sont pas également « compossibles », c'est-à-dire ne peuvent pas être possibles en même temps. Dieu ne peut créer un monde absolument parfait, mais seulement le meilleur des mondes possibles, le « plus parfait » (DM, §IV). Dieu est subtil mais pas malicieux : ce monde doit pouvoir être aisément connu par les hommes, et tel est le sens des maximes ordinaires selon lesquelles procèdent les choses naturelles. Mais l’optimisation du monde, nécessaire à l’accomplissement du plan divin supposerait donc de temps à autres des interventions exceptionnelles. Nous n’aurions plus un Dieu horloger ou un Dieu architecte, mais un Dieu bricoleur ! Mais la *Théodicée* est très claire : « Dieu n’a jamais de volontés particulières » (II, §206). Il y n’a pas un ordre des raisons, mais une hiérarchie d’ordres des raisons. Cette hiérarchie permet à Leibniz d’éviter de tomber dans le spinozisme, qui, lui, identifie l’ordre naturel et l’ordre des raisons divines : la liberté de Dieu et les lois de la nature sont, pour Spinoza, une seule et même chose. Ce n’est pas le cas pour Leibniz.II.   Le retour de la comèteLes *Essais de Théodicée* sont presque entièrement une discussion et une polémique contre Pierre Bayle, penseur calviniste, auteur d’un fameux *Dictionnaire historique et critique*. Bayle soutient une thèse très différente de celle de Leibniz concernant les miracles. La discussion a un arrière-plan politico-religieux. Bayle défend la tolérance comme moyen pour réconcilier les diverses factions du royaume de France, alors que Leibniz, protestant luthérien, cherche un accord entre les grandes religions et entre les princes d’Europe. Leibniz cherche la conciliation avec l’Église romaine, alors que Bayle la combat inlassablement.A.  Primauté de la lumière naturelleDès le début du *Commentaire philosophique*, Bayle affirme « que la lumière naturelle, ou les principes généraux de nos connaissances, sont la règle matrice et originale de toute interprétation de l’écriture, en matière de mœurs principalement. » Autrement dit, on ne peut pas croire à quelque chose qui contredirait cette lumière de la raison naturelle. Prudemment Bayle se garde de vouloir trop étendre la juridiction de la raison naturelle jusqu’à mettre en cause des dogmes comme ceux de la Trinité. Mais il ajoute immédiatement : « Je sais bien qu’il y a des axiomes contre lesquels les paroles les plus expresses et les plus évidentes de l'écriture ne gagneraient rien, comme *que le tout est plus grand que sa partie ; que si de choses égales on ôte choses égales, les résidus en seront égaux ; Qu’il est impossible que deux contradictoires soient véritables ; ou que l’essence d’un sujet subsiste réellement après la destruction du sujet.* Quand on montrerait cent fois dans l'écriture le contraire de ces propositions ; quand on ferait mille et mille miracles, plus que Moïse et que les apôtres, pour établir la doctrine opposée à ces maximes universelles du sens commun, l’homme fait comme il est n'en croirait rien ». Vouloir soutenir des miracles qui contrediraient ces lois les plus fondamentales de l’entendement humain, ce ne serait pas défendre la religion, mais la discréditer. S’il ne met pas en question les miracles accomplis par le Christ, Bayle soutient que la doctrine morale de l’Évangile n’a nul besoin d’être soutenue par la croyance en ces miracles. N’importe qui, usant de sa lumière naturelle, en perçoit immédiatement la valeur les miracles pourraient bien, au contraire, jeter le soupçon sur cet enseignement si clair.B.  Miracles, prodiges et idolâtrieEn décembre 1680 une comète est annoncée, qui sera étudiée par Newton. C’est l’occasion d’une nouvelle vague de superstitions populaires ou savantes. Bayle, dans ses *Pensées diverses sur la comète* va démonter une à une toutes ses superstitions. La question des miracles est reposée à cette occasion, puisque les comètes, qui ne suivent pas apparemment l’ordre ordinaire des astres, sont perçues comme des prodiges, résultats d’une action extraordinaire de Dieu qui a ainsi voulu signifier quelque chose aux hommes.L’astronome anglais Halley, en appliquant les lois de Newton donnera bientôt une description complète de la trajectoire de la comète de 1682, à laquelle il donnera son nom, réintégrant ainsi l’évènement prodigieux dans l’ordre de la nature. Mais Bayle n’utilise pas à proprement parler d’argumentation scientifique. Il montre, certes, que l’on peut trouver de lien causal entre la comète et les effets qu’elle est censée avoir. Mais surtout, croire au caractère miraculeux des comètes – et de là aux miracles en général – c’est pour Bayle renoncer à la véritable religion et se comporter comme les Idolâtres ou les Païens. Au contraire, les rationalistes accusés d’être athées, ces « athées vertueux » que sont Spinoza et Épicure, valent beaucoup mieux que les Idolâtres, ils sont moins éloignés qu’eux de la véritable religion.Jurieu, le porte-parole des protestants français réfugié aux Pays-Bas, dénonce le livre de Bayle qu’il estime monstrueux. Il ne faudrait pourtant pas faire de Bayle un sceptique ou un libre penseur déguisé. Son attitude à l’égard des miracles est conforme à l’esprit de la pensée de Calvin : parce que Dieu est absolument transcendant que toute tentative de lire dans les manifestation naturelles des signes de la volonté divine est idolâtrie. Bref, la critique des miracles ne débouche pas sur une attitude anti-religieuse mais peut-être plus sûrement sur la considération de la « religion dans les limites de la simple raison », pour reprendre le titre d’un ouvrage de Kant.III. ConclusionIl n’y a plus guère de discussions sur les miracles, du moins dans le champ philosophique et scientifique. À bien des égards, ces polémiques qui se développent à la fin du xviième siècle pourraient sembler n’avoir plus qu’un intérêt purement historique. Elles sont cependant révélatrices de la manière dont la rationalité scientifique moderne s’est imposée non pas par une rupture brutale et radicale avec la foi et ses interprétations dominantes de l’époque, mais à l’intérieur d’un champ qui est déjà balisé par des disputes théologiques antérieures. Nous devons apprendre à lire dans ces disputes comment s’est noué le destin de la raison, car il s’y joue une partie dont nous ne sommes certainement pas encore sortis.BibliographiePierre Bayle : *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ Contrain-les d'entrer, ou Traité de la tolérance universelle*, Pocket Éditions, collection Agora, sous le titre « De la tolérance », 1999.Pierre Bayle : *Pensées diverses sur la comète*, 2 vol., libraire Nizet, 1984G.W. Leibniz : *Discours de métaphysique*, Pocket ÉditionS, 1993 (DM)G.W. Leibniz : *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, GF-Flammarion, 1990 (NE)G.W. Leibniz : *Essais de théodicée*, GF-Flammarion, 1969B. Spinoza : *L’Éthique*, texte latin et traduction de Bernard Pautrat, Le Seuil, 1988, réédition dans la collection de poche « Points ». |

**Leibniz et Spinoza. La genèse d’une opposition.**

[Mogens Lærke](http://cerphi.ens-lyon.fr/spip.php?auteur40)

Soutenue à l’Université de Paris IV - Sorbonne le 19 septembre 2003

Directeur de recherche : Pierre-Francois Moreau (Ecole normale supérieure - Lettres et sciences humaines)

Jury : Président : Michel Fichant (Université de Paris IV - Sorbonne)

Jacqueline Lagrée (Université de Rennes I)

Charles Ramond (Université de Bordeaux III)

Monsieur le Président, Madame, Messieurs,

Mener à bien un travail sur Leibniz et Spinoza exige une réflexion préalable sur la nature de ce « et » dont nous nous servons pour relier les deux noms. Tous les commentateurs l’ont compris depuis les discussions entre Joachim Lange et Christian Wolff au début du 18e siècle. Plus précisément, il s’agit de chercher l’équilibre entre les deux termes de cette conjonction en fonction de la méthode et de l’approche choisies, c’est-à-dire dans les dimensions biographiques, historiographiques et philosophiques du rapport entre les deux philosophes, ainsi que dans les points d’entrecroisement entre ces dimensions. C’est d’ailleurs une réflexion préliminaire impérative pour toute étude d’ordre comparatif.

Mais cette exigence d’équilibre s’est imposée à nous avec d’autant plus de vivacité que le rapport entre Leibniz et Spinoza dans son caractère conflictuel se prête tellement à la fiction, suscite tant de fascination et stimule tant l’imaginaire des historiens de la philosophie, que les études se noient souvent dans des fictions biographiques ou psychologisantes finalement peu productives pour ce qui devrait être l’objet de l’histoire de la phi­lo­so­phie : l’inter­ro­ga­tion sur des concepts et sur des rap­ports entre concepts, et l’élucidation de ceux-ci par leur contexte his­to­ri­que et par le réseau inter­tex­tuel dans lequel ils se situent et pour lequel ils ont été cons­truits. L’inté­rêt du concept perdu de vue, l’his­to­rio­gra­phie est vidée de sa per­ti­nence phi­lo­so­phi­que pour deve­nir his­toire bio­gra­phi­que ou récit rele­vant du roma­nes­que.

En ce qui concerne les ques­tions de doc­trine, le pro­blème d’équilibre se pose avant tout par rap­port à la symé­trie sédui­sante de l’oppo­si­tion entre *l’Ethique* et la *Monadologie*. Cette symé­trie ne se mani­feste qu’en inter­pré­tant les deux phi­lo­so­phies d’un cer­tain point de vue et en rédui­sant leur rap­port à une dimen­sion spé­ci­fi­que de la lec­ture leib­ni­zienne du spi­no­zisme. C’est, il est vrai, le point de vue que nous avons adopté nous-mêmes au début de notre tra­vail dans le para­gra­phe inti­tulé « Court lexi­que de l’oppo­si­tion de base », sans trop abor­der la ques­tion de son ori­gine. J’espère que l’on per­çoit, après lec­ture de la thèse, l’ironie sous-jacente de cette courte pré­sen­ta­tion du rap­port entre Leibniz et Spinoza « réduit à l’essen­tiel » - une pré­sen­ta­tion qui est, à la fois, éminemment vraie et entiè­re­ment fausse. En vérité, cette inter­pré­ta­tion pro­vient sur­tout d’une élaboration de la posi­tion des spi­ri­tua­lis­tes éclectiques de la tra­di­tion de Victor Cousin, qui rédui­sent « l’essen­tiel » du rap­port à la dimen­sion méta­phy­si­que et, en outre, cons­trui­sent ce rap­port méta­phy­si­que à partir d’une pro­blé­ma­ti­sa­tion lar­ge­ment gou­ver­née par la concep­tua­lité car­té­sienne. C’est une vérité qui se pré­sente avec d’autant plus d’évidence qu’elle est sou­te­nue par la puis­sance de l’habi­tude inter­pré­ta­tive. Malheureusement, insis­ter sur le schéma inter­pré­ta­tif pres­que géo­mé­tri­que qui oppose l’infi­nité des mona­des au *Deus* *sive* *Natura*, la trans­cen­dance chez Leibniz à l’imma­nence chez Spinoza, l’ana­lo­gie à l’uni­vo­cité, etc., revient fina­le­ment à bana­li­ser un rap­port qui, du point de vue his­to­rio­gra­phi­que et doc­tri­nal, est en vérité fort com­plexe. Surtout, cette inter­pré­ta­tion « car­té­sia­ni­sante » méconnaît l’impor­tance et la sys­té­ma­ti­cité, sinon néglige com­plè­te­ment, la cri­ti­que leib­ni­zienne du TTP - ceci peut-être sim­ple­ment parce que Descartes, quant à lui, n’écrivit quasi rien sur le rap­port entre la théo­lo­gie et la poli­ti­que : le point de départ dans le car­té­sia­nisme devient, ici, un point aveu­gle. De même en ce qui concerne la révi­sion des textes caba­lis­ti­ques par Leibniz en fonc­tion du spi­no­zisme, et il faut rendre hom­mage à Georges Friedmann d’avoir sou­levé cette pro­blé­ma­ti­que même s’il n’est pas allé assez loin dans l’ana­lyse des textes : il ne faut pas, comme le fit Foucher de Careil, com­pren­dre les anno­ta­tions au livre de Johann Georg Wachter comme une simple cri­ti­que du cou­rant « natu­ra­liste » cons­ti­tué par Descartes et Spinoza : la Cabale joue en fait un rôle cons­ti­tu­tif dans la cons­truc­tion des argu­ments que ces anno­ta­tions élaborent.

Si nous avons entre­pris une réé­va­lua­tion des rap­ports entre Leibniz et Spinoza, c’est donc pour rendre jus­tice à la com­plexité du rap­port, et non pour en refor­mu­ler une nou­velle base. Pour ce faire il a fallu, bien sûr, inclure les tra­vaux d’édition effec­tués depuis l’ouvrage de Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza* publié en 1946, l’étude stan­dard sur la ques­tion avec celle de Ludwig Stein, datant de 1890. Ensuite il a fallu pren­dre en consi­dé­ra­tion les avan­cées que repré­sen­tent les études leib­ni­zien­nes et spi­no­zis­tes des cin­quante der­niè­res années. Démarche plus com­pli­quée, mais néces­saire, il a fallu repren­dre la pro­blé­ma­ti­que avec une méthode his­to­rio­gra­phi­que plus fine et plus moderne, et avec des ana­ly­ses de textes plus rigou­reu­ses et moins gou­ver­nées par des images pré­conçues des pen­seurs en ques­tion. Nous avons enfin réa­lisé une étude plus élaborée des contro­ver­ses et des contex­tes his­to­ri­ques afin de rendre les affi­ni­tés ou diver­gen­ces des deux pen­seurs plus visi­bles, plus qua­li­fiées. En bref : ne pas sacri­fier l’ana­lyse fine des textes au profit d’un tra­vail sur le contexte ou inver­se­ment. Voilà encore un équilibre à trou­ver, ou peut-être s’agit-il sim­ple­ment d’une autre for­mu­la­tion du pre­mier. Prenons quel­ques exem­ples de la façon dont nous avons pro­cédé.

Dans un arti­cle de 1978 que nous citons sou­vent, George Henry Radcliffe Parkinson prend pour preuve de l’impos­si­bi­lité d’une « période spi­no­ziste » chez Leibniz pen­dant son séjour à Paris, le fait que Leibniz note en marge du TTP aux envi­rons de novem­bre 1675 : *« Deum non esse animum, sed esse natu­ram rerum etc., quod non probo »*. Voilà une preuve tan­gi­ble et irré­fu­ta­ble de l’hos­ti­lité de Leibniz vis-à-vis de la méta­phy­si­que spi­no­ziste, se dit-on d’abord ; pour­tant, le rejet du TTP n’est pas, à ce moment-là, un rejet de l’ÿuvre inté­grale de Spinoza, et sur­tout pas de la méta­phy­si­que de l’*Ethique* que lui pré­sente Tschirnhaus en même temps qu’il relit le TTP fin 1675 ; en outre, le rejet de Leibniz ne porte que sur une cer­taine accep­tion du spi­no­zisme. C’est une faute assez cou­rante que de trans­po­ser les cri­ti­ques leib­ni­zien­nes du TTP à sa lec­ture de l’*Ethique* et inver­se­ment. En fait, Leibniz n’établit que rare­ment le rap­port entre les argu­ments poli­ti­ques ou théo­lo­gi­ques du TTP et ce qu’il sait ou apprend de la méta­phy­si­que spi­no­ziste. Les pre­miè­res cri­ti­ques du TTP por­tent direc­te­ment sur les inter­pré­ta­tions de la Bible ou sur la théo­rie poli­ti­que défen­due dans l’ouvrage, alors que la méta­phy­si­que sous-jacente est réduite à une sorte de natu­ra­lisme géné­ra­lisé qui pour­rait être aussi celui de Hobbes ou celui de Descartes, peu importe. L’enjeu expli­cite de la lec­ture leib­ni­zienne du TTP n’est pas méta­phy­si­que, mais exé­gé­ti­que, théo­lo­gi­que, poli­ti­que et juri­di­que. L’ana­lyse des enjeux de la confron­ta­tion avec le TTP devient com­plè­te­ment inin­tel­li­gi­ble si l’on com­mence la dis­cus­sion par l’oppo­si­tion méta­phy­si­que des deux phi­lo­so­phies, alors qu’un examen mené indé­pen­dam­ment des ques­tions méta­phy­si­ques, por­tant sur des pro­blè­mes exé­gé­ti­ques, poli­ti­ques, théo­lo­gi­ques et juri­di­ques, permet de déga­ger de la phi­lo­so­phie leib­ni­zienne une cri­ti­que de, et une alter­na­tive ordon­née à, la théo­lo­gico-poli­ti­que de Spinoza. Nous espé­rons l’avoir montré avec suf­fi­sam­ment de clarté dans notre pre­mier cha­pi­tre : les enjeux de la com­pa­rai­son du TTP avec, disons, les *Commentatiuncula de judice contro­ver­sia­rum* ou la cor­res­pon­dance avec Thomas Burnet sont radi­ca­le­ment dif­fé­rents de ceux qui oppo­sent *l’Ethique* à la *Monadologie*, et il est dans une cer­taine mesure néces­saire de faire abs­trac­tion de l’oppo­si­tion méta­phy­si­que et de cher­cher le prin­cipe de cette stra­té­gie de réfu­ta­tion ailleurs : il se trouve en effet dans le dis­po­si­tif pro­pre­ment théo­lo­gico-juri­di­que que Leibniz pro­pose contre la théo­lo­gico-éthique de Spinoza - un dis­po­si­tif argu­men­ta­tif cons­truit sur un modèle juri­di­que que nous avons observé en ÿuvre spé­ci­fi­que­ment dans les anno­ta­tions de Leibniz aux let­tres de Spinoza à Oldenburg. Le pro­blème d’équilibre se trans­forme ici en capa­cité de consi­dé­rer non seu­le­ment le déve­lop­pe­ment des sys­tè­mes en ques­tion et les dimen­sions dis­tinc­tes de chaque sys­tème, mais également la pos­si­bi­lité que, dans un sys­tème - en l’occur­rence celui de Leibniz -, il puisse se trou­ver simul­ta­né­ment plu­sieurs sys­tè­mes ou formes de rai­son­ne­ment coexis­tan­tes mais dis­tinc­tes : l’une, celle de la *Monadologie*, est celle que Leibniz oppose à la méta­phy­si­que spi­no­ziste ; l’autre, celle qu’il esquisse dans une lettre à Thomas Burnet et dont il se sert également dans les anno­ta­tions aux let­tres à Oldenburg, est la forme spé­ci­fi­que de rai­son­ne­ment qui convient à la réfu­ta­tion du TTP - une sorte de méthode et forme d’argu­men­ta­tion quasi-juri­di­que plus souple que la logi­que dure de la mona­do­lo­gie - une *blan­dior* *ratio* pour repren­dre l’expres­sion de Marcelo Dascal.

Inversement, quand Leibniz dis­cute la méta­phy­si­que de Spinoza avec Tschirnhaus à Paris en 1675-76, l’enthou­siasme de ce der­nier pour la phi­lo­so­phie spi­no­ziste est trans­mis à Leibniz indé­pen­dam­ment, paraît-il, de l’opi­nion fort cri­ti­que de celui-ci vis-à-vis du TTP : ni les notes d’après les conver­sa­tions avec Tschirnhaus, ni les anno­ta­tions à la lettre à Meyer sur l’infini, ni aucun autre texte méta­phy­si­que de l’époque n’établissent de lien avec le TTP, que Leibniz vient pour­tant de relire. Pourquoi ? Peut-être est-ce sim­ple­ment un très bon exem­ple de l’éclectisme extra­or­di­naire de l’esprit leib­ni­zien. Quoi qu’il en soit, on peut croire que cette absence de com­pa­rai­son entre l’*Ethique* et le TTP relève d’une déci­sion cons­ciente. C’est une obser­va­tion impor­tante en ce qu’elle nous accorde une plus grande liberté dans l’inter­pré­ta­tion des textes méta­phy­si­ques leib­ni­ziens de l’époque : malgré l’oppo­si­tion aux argu­ments du TTP, rien n’empê­che de sup­po­ser une ins­pi­ra­tion spi­no­ziste au niveau méta­phy­si­que, d’autant que d’autres fac­teurs la ren­dent vrai­sem­bla­ble. Nous arri­vons ainsi aux textes com­plexes et fas­ci­nants du *De* *summa* *rerum* avec ce sys­tème étrange et « abâ­tardi », dirait Schelling, « puri­fié » dirait Mendelssohn, que nous avons nommé « quasi-spi­no­zisme ». La sys­té­ma­ti­cité avec laquelle Leibniz reprend des éléments de la phi­lo­so­phie spi­no­ziste dans cette ébauche de sys­tème est, à notre avis, une indi­ca­tion suf­fi­sante pour repren­dre l’hypo­thèse ancienne de Ludwig Stein d’une « Spinoza-Freundliche Periode », quoiqu’il soit néces­saire de modi­fier quel­que peu les dates de Stein et, de plus, d’insis­ter sur le carac­tère assez isolé de cet « inci­dent spi­no­ziste » dans le déve­lop­pe­ment de la phi­lo­so­phie leib­ni­zienne. Mais c’est une hypo­thèse que l’on ne peut repren­dre qu’à la condi­tion de tou­jours bien sépa­rer les dif­fé­rents niveaux et posi­tions en jeu : la posi­tion anté­rieure de Leibniz, sa posi­tion ulté­rieure, la posi­tion de Spinoza, les sour­ces dont dis­pose Leibniz pour connaî­tre le spi­no­zisme, les dis­tor­sions du spi­no­zisme cau­sées par son infor­ma­teur, Tschirnhaus, la volonté de Leibniz de penser le spi­no­zisme à tra­vers ses pro­pres caté­go­ries concep­tuel­les, fort éloignées de celles de Spinoza, ses pro­pres rema­nie­ments du spi­no­zisme en fonc­tion des exi­gen­ces de sa propre pensée, etc.

Dernier exem­ple : la lec­ture des *Opera* *pos­thuma*. La plu­part des com­men­ta­teurs s’enten­dent pour dire que la lec­ture des ÿuvres pos­thu­mes début février 1678 est un événement majeur dans la récep­tion leib­ni­zienne du spi­no­zisme. Et c’est vrai, mais ce n’est pas si vrai que cela. Les textes de Leibniz écrits entre décem­bre 1676 et jan­vier 1678 en témoi­gnent : plu­sieurs des hypo­thè­ses impor­tan­tes aussi bien pour le sys­tème mona­do­lo­gi­que ulté­rieur que pour la réfu­ta­tion du spi­no­zisme sont conçues avant et indé­pen­dam­ment de la lec­ture des *Opera* *pos­thuma*, et ensuite réin­ves­ties dans les anno­ta­tions et com­men­tai­res à l’*Ethique*. L’année 1677 cons­ti­tue ici un moment pivot, dif­fi­ci­le­ment inter­pré­ta­ble, mais cru­cial dans la pensée leib­ni­zienne. Plusieurs com­men­ta­teurs l’ont remar­qué par rap­port à d’autres pro­blé­ma­ti­ques, en par­ti­cu­lier celle du déve­lop­pe­ment de la phy­si­que leib­ni­zienne, mais nos recher­ches confir­ment cette conclu­sion à propos de la pro­blé­ma­ti­que par­ti­cu­lière du rap­port au spi­no­zisme. Voilà un résul­tat qui, dans nos ana­ly­ses, res­sort d’une part de textes récem­ment édités - cer­tains textes méta­phy­si­ques du volume 6.4 de l’édition de l’Académie en 1999 comme celui inti­tulé *Distinctio* *mentis* *et* *cor­po­ris* ou encore l’édition de *Corporum* *concursu* publiée en 1994. Ce résul­tat res­sort d’autre part d’une métho­do­lo­gie réflé­chie qui exige de se défaire de l’hypo­thèse - du pré­jugé dirais-je pres­que - de conti­nuité dans la phi­lo­so­phie leib­ni­zienne, très sou­vent répé­tée dans l’his­toire de la récep­tion : c’est par exem­ple l’argu­ment majeur aussi bien d’Eduard Dillmann que de Georges Friedmann contre l’étude de Ludwig Stein.

Voici donc en quel­ques mots ce que nous avons pré­tendu faire : réé­va­luer le tra­vail réa­lisé par Ludwig Stein, et entre­pris selon une autre pers­pec­tive par Georges Friedmann, tout en tenant compte du pro­grès dans l’édition des textes et, plus géné­ra­le­ment, du déve­lop­pe­ment de la métho­do­lo­giehis­to­rio­gra­phi­que. C’est une démar­che que j’aurais jugée rela­ti­ve­ment modeste au départ. Sept cents pages et quatre ans plus tard, la pro­blé­ma­ti­que m’appa­raît trop vaste pour être épuisée par mon tra­vail. Mais cela fait partie de la dimen­sion péda­go­gi­que de l’exer­cice doc­to­ral. Ce projet sur Leibniz et Spinoza, le pro­fes­seur Moreau le sait, est passé par bien des dis­po­si­tions dif­fé­ren­tes avant de pren­dre forme et de se sédi­men­ter dans les deux volu­mes que j’ai soumis à votre examen. Au point de départ, il s’agis­sait d’un projet « actua­li­sant » en confor­mité avec la tra­di­tion dans laquelle j’ai été éduqué dans mon pays, le Danemark - une appro­che gou­ver­née par un inté­rêt soli­de­ment situé dans le pré­sent et par un appa­reil d’ana­lyse direc­te­ment repris de cer­tains phi­lo­so­phes contem­po­rains dont les concepts moder­nes ser­vaient de pierre de touche pour les inter­pré­ta­tions de Leibniz et de Spinoza. C’est fina­le­ment devenu un tra­vail moins moder­ni­sant, mais, je l’espère, plus solide, dans le fil d’une tra­di­tion que j’ai appris à connaî­tre en France. J’ai appris ici que déga­ger l’actua­lité d’une phi­lo­so­phie demande un grand tra­vail his­to­rio­gra­phi­que, puis­que nous ne com­pre­nons Leibniz et Spinoza aujourd’hui qu’à la condi­tion de par­ve­nir à com­pren­dre ce qu’ils disaient jadis, pour qui et dans quel contexte, l’actuel ainsi replacé dans l’his­toire pour enfin se retrou­ver en elle.

Merci de votre atten­tion.