

Spinoza : l'État et la religion Intervention lors du séminaire IESR-EPHE « Religion et politique » (décembre 2008)

Pierre-François Moreau

Ce texte est une version modifiée de l'introduction du volume : *Spinoza. État et religion* (ENS-Éditions, Lyon, 2005) [<http://editions.ens-lsh.fr>].

Il fut un temps – Alexandre Matheron l'a rappelé dans sa préface à la réédition du livre de Delbos – où, en France, l'œuvre politique de Spinoza était passée sous silence par les historiens de la philosophie. Depuis le début du XXe siècle jusque vers 1960, à de très rares exceptions, nul ne semblait se soucier de ce que l'auteur de l'*Éthique* avait pu écrire sur l'État, le droit, les relations entre le Souverain et l'Église, les effets politiques de la lecture de la Bible. Ce temps est révolu. Le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique* sont désormais étudiés pour eux-mêmes, comme faisant partie intégrante de l'œuvre philosophique, et non comme de simples annexes. Dans l'*Éthique* elle-même, comme dans le *Court Traité* ou le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, même si la politique n'apparaît pas au centre de la réflexion, on peut néanmoins trouver un certain nombre de remarques qui abordent les fondements des relations interhumaines. C'est dire que l'État, la religion et leurs relations constituent des champs que Spinoza a pris en vue tout au long de sa carrière intellectuelle.

Ces champs, en effet, méritent une analyse détaillée. Ils comprennent, certes, des thèses connues – la défense de la liberté de philosopher, la lecture de l'Écriture sainte par elle-même, l'identité du droit et de la puissance. Mais ils ne se réduisent pas à ces thèses. Il vaut la peine d'examiner de près comment Spinoza construit ses arguments concernant les diverses instances qui constituent la société humaine, quels jugements il porte sur les exemples historiques auxquels il a recours, comment ses discussions scripturaires s'insèrent dans un milieu intellectuel déterminé. Il vaut surtout la peine de considérer l'articulation entre ces problèmes et l'architecture conceptuelle générale de sa philosophie : ils s'appuient sur elle et en retour contribuent à lui donner sa force propre. C'est ainsi qu'on peut, par exemple, en rassemblant des remarques éparses, reconstruire des objets historiques spécifiés, comme les différents États, ou plus encore, les différentes religions. Car pour Spinoza, il est presque impossible de traiter de l'État sans aborder son rapport à la religion – et donc aux affects qui la sous-tendent comme aux textes où elle s'exprime ; et, réciproquement, ses œuvres témoignent en permanence d'une lecture politique de la religion. Il ne faut néanmoins pas entendre cette dernière expression comme renvoyant à une théorie générale de l'imposture ; ni croire que pour lui toute religion est simplement l'expression de la spécificité d'un État ; au contraire, Spinoza est très attentif à la différence des conditions historiques et des particularités qui viennent préciser et même parfois, en apparence au moins, contredire son analyse générale.

L'analyse générale peut se ramener à un double principe : d'une part une thématique anthropologique, d'autre part la considération de la fragilité interne de tout État. La première explique pourquoi les croyances religieuses sont nécessairement engendrées en tout homme à la fois par l'illusion finaliste (si toute chose a une fin, l'univers et l'homme doivent en avoir, et qui donc les a formés pour ces fins ?) et par la crainte et l'espoir provoqués régulièrement par les aléas de la vie humaine. La seconde montre qu'un État est toujours plus menacé par les passions de ses propres citoyens que par l'ennemi extérieur. Il importe donc qu'il s'appuie à son tour, pour subsister, non seulement sur la force, mais aussi sur des passions – et d'abord sur la plus forte et la plus violente de toutes : la passion religieuse, perpétuellement renaissante dans le cœur des hommes à cause de leur condition même. D'où les diverses tentatives historiques soit pour faire considérer le souverain comme un dieu, soit pour faire admettre qu'il descend des dieux ou du moins a été guidé par eux, soit enfin – c'est la version la moins mythologique – pour le faire protéger par les prêtres, chargés d'expliquer au vulgaire que l'obéissance aux gouvernants est un devoir sacré. Mais un tel remède peut s'avérer pire que le mal, car la puissance des prêtres ou des prophètes peut se retourner elle aussi contre l'État, et faire massacrer ceux qu'elle avait fait idolâtrer ; en tout cas on ne peut l'ignorer, et c'est pourquoi l'État qui ne voudrait pas s'appuyer sur une Église

devrait en tout cas la contrôler et l'empêcher de détourner les fidèles, qui sont aussi les citoyens ou les sujets, de leur devoir civique. Sinon, la guerre civile menace, ou l'assassinat de ceux qui auront été dénoncés comme impies. Impossible donc de traiter de la politique sans traiter aussi de la religion ; et la forme la plus classique de religion apparaît donc comme la religion nationale des peuples anciens, où le culte fait corps avec les institutions de la nation. Il se trouve cependant qu'aucune des deux grandes religions que Spinoza connaît et étudie ne rentre totalement dans ce cadre.

Le premier exemple est fourni par l'histoire des Hébreux, qui sert de matériau à la plus grande partie du premier Traité. Dans la société politique constituée par Moïse, la religion est la forme prise par les lois de l'État ; encore faut-il en comprendre la signification à l'égard des nécessités passionnelles de la nature humaine, et des caractéristiques propres de l'*ingenium*¹ du peuple que Moïse fait sortir d'Égypte. Il faut ensuite se demander comment se succèdent les différentes étapes de sa décadence, où se perdent de plus en plus les conditions initiales qui devaient assurer la paix et la prospérité ; on est alors renvoyé à l'erreur originare qui, en isolant la tribu de Lévi, et en associant sa promotion sacerdotale à l'impureté assignée aux autres tribus, assurait par avance son discrédit et en même temps, celui de la constitution mosaïque. Enfin se pose le problème de la survie de la religion juive, une fois l'État disparu ; comme Spinoza a d'abord considéré la religion comme une des dimensions – et même la dimension principale – de la République des Hébreux, il doit fournir une explication supplémentaire au fait qu'elle subsiste comme culte privé sans le support de la forme politique dont elle paraissait indissociable.

La clef de cette histoire est sans doute le fait qu'un certain temps après Moïse, pour les raisons que Spinoza analyse, les Lévites sont apparus au reste du peuple comme un corps à la fois puissant et étranger. Pourquoi est-il nuisible que l'appareil sacerdotal apparaisse comme étranger ? pour deux raisons : parce que dans ce cas l'automatisme de la similitude entre proches ne joue plus et que les stéréotypes de la distance commencent à produire leurs effets négatifs ; parce que parmi les traits qui affleurent le plus vite dans les relations interhumaines, l'un des plus notables est que le mépris affiché par leurs supérieurs est insupportable aux hommes. Dans ces conditions, un groupe privilégié distant a les mêmes désavantages qu'un groupe dirigeant politique : les mêmes réflexes anti-politiques s'exercent à l'égard des prêtres qu'à l'égard des rois ou de toute autre association qui a des privilèges et prétend à un pouvoir. Et ces réflexes sont d'autant plus dangereux dans l'État des Hébreux qu'il avait été fondé primitivement sur le sentiment de la proximité fraternelle et de l'égalité entre tous ses membres, base de leur adhésion à la communauté politique.

Dès lors, les Hébreux ne se reconnaissent plus dans la République qui est pourtant la leur, ni dans les lois qui en assurent la perpétuation ; ils réclament donc un roi – première entorse aux lois mosaïques. Lorsque la royauté est constituée, elle doit affronter le pouvoir des prêtres et, comme ceux-ci tirent leur droit de leur relation à la Divinité, il est logique que les rois cherchent à introduire des divinités étrangères pour contrebalancer ce pouvoir ; ainsi le culte des idoles mentionné à maintes reprises dans la Bible trouve-t-il une explication anthropologico-politique : ce n'est pas parce qu'ils sont impies que les rois le pratiquent, c'est parce qu'il s'agit là pour eux du seul moyen de lutter contre une institution qui nuit à leur puissance. Enfin, lorsque la religion unique a ainsi perdu son pouvoir d'unification, l'État est mûr pour tomber aux mains des étrangers. L'histoire du peuple hébreu, loin de n'être que la succession dépourvue de sens d'usurpations, de batailles et de complots, apparaît comme l'effet logique, à long terme, de la faille initiale dans les rapports entre État et religion.

Un second exemple est fourni par l'Église chrétienne naissante. Une lettre tardive (à Albert Burgh, 1676) souligne l'intérêt d'en étudier l'histoire. Spinoza ne dit pas qu'elle a conquis le pouvoir dans l'Empire romain. Il adopte plutôt une version limitée : des empereurs se sont convertis ; mais le fait est là ; ceux qui ont le pouvoir politique sont désormais membres d'une secte qui est née en dehors des structures de l'État et qui donc ne dépend pas d'eux : elle a d'autres chefs, face auxquels ils ne sont que de simples fidèles. Ici Spinoza se contente de constater, comme tout le monde le fait, que le christianisme n'est pas devenu une religion nationale, comme l'était celle des Hébreux et celle des Romains. Il prend en compte le fait qu'elle a continué de former un corps séparé, qui ne s'est pas soumis aux dirigeants politiques et ne s'est pas emparé du pouvoir non plus (ce qui aurait abouti au même résultat d'une autre façon : l'Église victorieuse se serait alors diluée dans l'appareil d'État). Elle est demeurée un appareil subsistant à côté de l'État, puissant, et lui imposant des directives. Les empereurs, durant des siècles, n'ont pu en venir à bout. Alors que cette situation a été la source d'innombrables polémiques, notamment au moment de la Réforme, Spinoza a l'originalité de prendre cet événement pour objet

et de s'interroger sur ses causes.

Pourquoi l'Église romaine a-t-elle duré si longtemps et – sauf dans les pays protestants – dure-t-elle encore ? cette question est symétrique de celle qui concerne la religion juive après l'État des Hébreux. Comment une religion d'État devient-elle croyance privée ? comment une croyance privée acquiert-elle un pouvoir dans l'État ? Dans les deux cas, il faut chercher l'élément non rituel qui prolonge une identité. Il faut aussi rendre compte de l'unique exception à l'apparente invincibilité de l'Église romaine : au moment de la Réforme, quelques clercs ont obtenu par la plume seulement ce que les empereurs n'avaient pu obtenir avec toute leur puissance.

En fait l'Église romaine s'est donné une structure interne telle qu'elle soit inassimilable par le pouvoir d'État. Spinoza ne dit pas si elle l'a fait volontairement ; il se contente d'en analyser les effets et les conditions. Sa structure d'appareil a garanti sa spécificité et sa pérennité. Cette structure, est-il noté elliptiquement dans la partie politique du TTP, est marquée par deux traits essentiels : le célibat des prêtres et la multiplication des dogmes.

a) On pourrait dire (Spinoza ne le dit pas explicitement, mais on peut le tirer de son analyse) qu'elle a recruté partout et non pas seulement dans certaines familles – et de ce point de vue la règle du célibat s'est avérée efficace car elle a empêché la constitution de dynasties sacerdotales et donc la coupure complète entre l'Église et le reste de la population² ; elle n'est donc pas apparue comme un corps étranger au reste de la population. Autrement dit, elle a réussi là où les Lévités avaient échoué. Puissance séparée mais non étrangère : c'était le secret pour que les empereurs ne puissent pas dresser les citoyens contre elle : elle n'est pas une caste héréditaire. Ainsi, ce célibat des prêtres tant critiqué par les protestants, et plus tard par les philosophes du XVIII^e siècle, qui y verront une aberration, acquiert sous la plume de Spinoza une puissance explicative : il empêche la fondation d'une dynastie et l'isolement d'une caste ecclésiale, donc supprime un des motifs principaux qui permettraient de diriger contre elle l'indignation de la foule.

b) La multiplication des dogmes. On rencontre ici la philosophie grecque introduite par Paul dès les origines du christianisme, qui aboutit à importer dans la nouvelle religion le bavardage spéculatif et l'esprit de secte qui caractérisait l'*ingenium* grec. Les chefs des chrétiens ont donc transformé leur appareil en appareil plus idéologique que toute autre religion. Voilà donc la seconde spécificité de l'Église chrétienne : elle fonctionne au dogme – qu'est-ce que cela signifie ? les autres religions aussi ont des dogmes mais moins nombreux sans doute, ni si imprégnés de philosophie (la Loi suffit chez les Hébreux). Chez les catholiques, ces dogmes sont nombreux et centraux parce qu'ils mêlent loi et subtilité philosophique ; il faut donc être docte pour les maîtriser. Lorsque Spinoza remarque que les apôtres sont à la fois docteurs et prophètes, il indique qu'ainsi ils préfigurent la caractéristique des Églises chrétiennes. Une telle religion est un appareil idéologique comme les autres religions mais très particulier : parce que c'est le rapport aux dogmes qui assure le pouvoir interne et externe. C'est même sa force. C'est cela qui explique que les empereurs malgré leur puissance politique et militaire n'ont pu l'abattre (ils ne se battaient pas avec les mêmes armes, ni sur le bon terrain ; dès lors même leurs victoires pouvaient devenir des défaites puisqu'elles suscitaient l'indignation). C'est cela aussi qui explique que quelques prêtres ont pu le faire – parce qu'ils se battaient, eux, sur le bon terrain. En effet si les fondateurs du protestantisme ont pu l'emporter, c'est précisément parce qu'ils ont su frapper en ce point précis. Il s'était formé comme un *ingenium* chrétien : les fidèles étaient dressés à ne faire confiance pour la religion qu'à ceux qui pouvaient faire preuve de prestige quant au savoir dogmatique ; c'est pourquoi ils n'ont pas suivi les empereurs dans leurs entreprises contre l'Église, qui étaient purement politiques et militaires ; mais ils ont suivi les clercs qui ont attaqué par la plume, car ces attaques se plaçaient précisément sur le terrain légitime aux yeux de l'*ingenium* chrétien.

On voit donc, sur ces deux exemples, de quel point de vue Spinoza entame l'analyse des religions et de leur rapport à l'État. Il est clair qu'il s'agit d'une démarche matérialiste : les Églises ne sont pas étudiées à partir de leur propre discours de légitimation ; au contraire, leur réalité est expliquée à partir des lois de fonctionnement de la nature humaine. Ce fonctionnement lui-même n'a lieu qu'à l'intérieur de certains cadres historiques. Ainsi les règles qui déterminent le corps et l'imagination des hommes ne produisent-elles leurs effets qu'à travers les figures collectives produites par l'histoire des peuples : les États, le droit, les religions.

Notes

Cette notion, que l'on pourrait traduire approximativement par « le naturel » désigne les caractéristiques empiriquement constatables d'un individu, c'est-à-dire sa façon particulière de mettre en œuvre les lois universelles de la nature humaine. Spinoza l'emploie en général pour parler des individus humains, mais dans le TTP, il l'utilise aussi pour désigner ce qui fait le propre d'un peuple : il y a ainsi un *ingenium* des Hébreux, des Romains, des Grecs etc.

Le célibat des prêtres est du même ordre qu'une autre règle évoquée dans le chapitre du TP sur la monarchie : le célibat des frères du roi. Spinoza a toujours une lecture politique de la sexualité, de la reproduction et des relations familiales.

Référence du document

« Spinoza : l'État et la religion », *IESR - Institut européen en sciences des religions*, mis à jour le : 05/03/2009,
URL : <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/index5196.html>