SPINOZA ET LA VÉRITÉ DE LA RELIGION

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Vincent Carraud et Dan Arbib
Anciens directeurs : Jean Hyppolite, Jean-Luc Marion

Dan Arbib

SPINOZA ET LA VÉRITÉ DE LA RELIGION

Étude sur le *Tractatus theologico-politicus*

puf

Ouvrage publié avec le soutien de Sorbonne Université.

Ce livre ne peut être reproduit
ni utilisé à des fins d'entraînement de systèmes d'intelligence
artificielle. La fouille de textes et de données est interdite
conformément à l'article 4(3) de la Directive (UE) 2019/790.

ISBN 978-2-13-087085-2
ISSN 0768-0708

Dépôt légal — 1re édition : 2026, novembre

© Presses Universitaires de France, 2026
5, allée de la 2e DB, 75015 Paris

Pour Séphora

REMERCIEMENTS

Ce livre doit d'abord à ma famille, aux maîtres, collègues et amis, qui ont impulsé ou soutenu cette recherche par leur bienveillance et leur patience, aux étudiants, devant qui les thèses ici avancées ont été souvent mises à l'épreuve, et à Bernard Pautrat, qui me confia la difficile tâche de traduire le Tractatus *pour l'édition des* Œuvres complètes *qu'il dirigeait pour la « Bibliothèque de la Pléiade » : que tous soient remerciés, ainsi que l'École normale supérieure, à laquelle ma recherche est redevable de s'être poursuivie durant de longues années d'adversité académique, et Sorbonne Université, dont le Centre d'études cartésiennes, dirigé successivement par Jean-Luc Marion et Vincent Carraud, a constitué pour plusieurs générations une véritable école d'histoire de la philosophie. Je remercie également Vincent Blanchet, Emmanuel Cattin, Céline Hervet, Xavier Kieft et Bernard Sève qui m'ont fait l'amitié de leurs remarques et de leur soutien, Pascal Sévérac qui a eu la générosité d'accepter de se porter garant de la candidature à l'habilitation à diriger des recherches d'où cet ouvrage est issu et de lui faire bénéficier de ses observations critiques, ainsi que Natalie Depraz, Perrine Simon-Nahum, Philippe Hamou, Yitzhak Melamed, Jacob Schmutz et derechef Jean-Luc Marion, qui en furent les premiers et indulgents lecteurs.*

À ma femme, Judith, sans qui rien ne serait possible, et à Ava, Séphora et Élie, revient ma plus profonde gratitude.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Nous citons les textes de Spinoza en latin, d'après l'édition de Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter Verlag, 4 volumes, 1925 (rééd. 1972), puis en traduction ; sauf mention expresse, et non sans reconnaître l'ampleur et la qualité du travail accompli par les traducteurs depuis les excellents volumes de Jules Prat, toutes les traductions sont nôtres. Les citations du *Tractatus theologico-politicus*, à peine retouchées parfois, sont tirées de la traduction que nous avons donnée pour les *Œuvres complètes*, parue à Paris, chez Gallimard, dans la collection « Bibliothèque de la Pléiade », en 2022 : nous indiquons alors successivement le chapitre, la page dans le volume III de l'édition Gebhardt et la page dans l'édition de la Pléiade, parfois précédés de la mention « *TTP* » pour *Tractatus theologico-politicus* : ainsi, « III, 57, 393 » signifiera : « chapitre III, page 57 du tome III de l'édition Gebhardt, page 393 de l'édition de la Pléiade » ; de même, tout renvoi à la *Correspondance* portera le numéro de la lettre, la page dans le tome IV de l'édition Gebhardt (abrégé en G IV) ; enfin, s'agissant du *De intellectus emendatione*, nous renvoyons également au découpage en paragraphes de Carl Hermann Bruder (1843).

L'ampleur de la littérature secondaire nous a dissuadé de fournir une bibliographie ; précisons toutefois :

1. Nous citons Descartes d'après les *Œuvres* de Descartes publiées par Adam et Tannery, révisées par B. Rochot et P. Costabel, 11 volumes, Paris, rééd. Vrin/CNRS, 1964-1974. La mention « AT VII 40, 5 » signifie : « édition Adam-Tannery, vol. VII, p. 40, l. 5 ». Nous ne précisons pas toujours « AT » ni le numéro du volume.

2. Les textes de Kant sont cités dans les traductions des *Œuvres philosophiques*, publiées sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980-1988, 3 tomes ; nous indiquons successivement le tome et la page de l'édition de l'académie de Berlin, suivis du tome et de la page de la traduction française. Ainsi : « Ak III, 247/ P. II, 249 » signifiera « volume III, p. 247 de l'édition de Berlin, et tome II, p. 249 de la « Bibliothèque de la Pléiade ».

Dans les citations latines, nous affectons d'un astérisque les expressions dont nous changeons le cas par rapport au texte d'origine.

AVANT-PROPOS

Spinoza et la vérité de la religion révélée[1] : le présent ouvrage entend interroger cette association. Double association en réalité, puisqu'il y va d'abord du rapport de la religion à la vérité, ensuite du rapport de Spinoza à ce premier nouage.

Qu'il y ait pour Spinoza une *vérité de la religion révélée*, voilà qui apparaît d'emblée comme un paradoxe : car l'*Ethica* ne détient-elle pas à elle seule la vérité sur Dieu, au point que la religion semble s'y laisser reconduire sans reste à la philosophie ? Le projet spinoziste ne naît-il pas, dès le *De intellectus emendatione*, d'une confiance dans les secours sotériologiques procurés par la seule philosophie ? À quoi s'ajoute le fait bien connu que la religion du *Tractatus* se déploie toute sur le plan de l'imagination : comment dès lors nous ferait-elle accéder à une quelconque vérité, s'il est vrai que l'imagination relève du premier genre de connaissance, lequel est propre à l'erreur et à l'incertitude ? Et pourtant, Spinoza n'hésite pas à parler d'une *religio vera*, « religion vraie », selon une expression lexicalisée au moins depuis saint Augustin. Comment comprendre cette étrange tension ? Parler d'une vérité de la religion dans le *Tractatus* reviendrait-il

1. Dans les pages qui suivent, nous emploierons « religion » essentiellement au sens de « religion révélée », en restreignant le sens de révélation, comme Spinoza lui-même (*TTP*, I), à son usage ordinaire, distinct de la connaissance rationnelle.

à affirmer que, loin de la confiscation de Dieu par l'*Ethica*, celui-ci avance le concept d'une religion qui, si différente qu'elle soit de celle de l'*Ethica*, n'en serait pas moins vraie ?

Ainsi déduite, cette conséquence se heurterait encore à un second paradoxe. Car la détermination de la vérité ne relève-t-elle pas toujours de la métaphysique, c'est-à-dire de l'*Ethica* ? Mais, s'il en est ainsi, comment une religion révélée pourrait-elle être dite vraie ? En ne s'inscrivant pas dans le cadre de l'*Ethica*, elle devrait également manquer de la vérité qui s'y découvre – à moins que, si *religio* vraie il y a, ce vrai dût être d'une autre sorte que le vrai de la métaphysique, qu'il ne s'inscrivît pas dans la dualité vrai/faux qui la structure. Interroger ce sens de la vérité reviendrait finalement à interroger un sens de vérité irréductible à la métaphysique, en tant que celle-ci se fixe d'abord pour objet la reconduction de l'étant à la dualité du *vrai* et du *faux*.

Ces deux paradoxes convergeraient-ils ? Si, face à la religion philosophique de l'*Ethica*, Spinoza prend le soin de brosser une *religio vera* à partir de l'Écriture sainte, alors cette religion doit immanquablement se trouver dépositaire d'un sens de vérité qui affole les catégories sereines de l'*Ethica*. Dès lors, la question unique se précise : la religion du *Tractatus* s'imposerait-elle comme l'expérience d'une limite de la métaphysique de l'*Ethica* ?

Cette piste se confirme immédiatement par le constat de deux dénivellations d'échelle croissante.

D'abord, au sein même du *Tractatus*, on ne pourra pas être insensible à des écarts internes, à des sauts démonstratifs, voire à des fragilités conceptuelles qui sont de nature à grever parfois l'unité du tissu argumentatif. Comme si le *Tractatus* était traversé de failles internes, comme si sa cohérence n'était non seulement pas donnée, mais pas même visée ; voire : comme si ce défaut était essentiel à son objet même. Il ne s'agit pas seulement de l'étrangeté de la composition et de l'hétérogénéité du style, qui révèlent dans l'œuvre achevée comme des strates de rédaction successives et non homogènes ; il s'agit plus fondamentalement de l'écart entre des séquences démonstratives empruntant à l'*Ethica* et d'autres qui lui seraient inassimilables. Cette première observation oblige à formuler des hypothèses non seulement sur le *Tractatus* proprement dit, mais aussi

sur son objet, à savoir sur le rapport de la religion à elle-même et sur le rapport de la religion à la philosophie – tous écarts que les dénivellations internes au *Tractatus* rendraient manifestes.

Mais cette première faille se répète à un second niveau : si le *Tractatus* semble traversé par deux postulations, l'une qui renverrait vers l'*Ethica*, l'autre vers un projet absolument irréductible au projet de cette dernière, alors la faille interne du *Tractatus* reproduirait *ad intra* une faille qui traverse le corpus spinoziste entier entre ses deux œuvres majeures et leur projet : l'*Ethica*, projet de béatitude par la voie de l'ontologie et par la connaissance adéquate de Dieu, et le *Tractatus*, projet de salut par l'obéissance et la pratique de la justice et de la charité. Là encore, l'unité du corpus spinoziste est moins donnée qu'à démontrer : l'œuvre spinoziste serait traversée par une ligne de fracture entre ce qui relève de l'ontologie (l'*Ethica*) et ce qui n'en relève pas (le *Tractatus*), et cette ligne de fracture se répéterait au sein même du *Tractatus*.

Dès lors, une hypothèse s'impose : que le *Tractatus* nous permette de penser le dépassement, ou l'outrepassement, de l'ontologie de l'*Ethica*, c'est-à-dire en somme la métaphysique. Et ce dépassement, il reviendrait à la religion de le mener à bien : à l'échelle (globale) de l'histoire de la philosophie, et non plus seulement à l'échelle (restreinte) du texte ou (élargie) du corpus, Spinoza indiquerait une possibilité de sortie de la métaphysique. L'analyse du *Tractatus* permettrait dès lors de rouvrir la question tant disputée des limites de la métaphysique. Et si Spinoza avait toujours déjà entrevu cette limite ?

Pareille hypothèse, Levinas l'avait déjà formulée à propos de Descartes, et nous en avions fait la matière de notre *Descartes, la métaphysique et l'infini* (Paris, Puf, 2017). Mais il se pourrait que Spinoza ne fût pas en défaut – et Levinas lui-même ne l'aura-t-il pas à la fin reconnu, au fil d'une lecture qui sera passée de la défiance à la confiance[1] ? Que la religion vraie, ordonnée

1. Voir les deux positions successives d'E. Levinas sur Spinoza : « Le cas Spinoza », texte de décembre 1955-janvier 1956, et « Avez-vous relu Baruch ? », note critique datant de 1966 à S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, Puf, 1965 (textes repris dans *Difficile liberté*, Paris, Grasset, 1963, cité d'après l'édition de 1976 au Livre de Poche, resp. p. 164-170 et 171-183). Sur cette évolution, voir notre *Lucidité de l'éthique*, Paris, Hermann, 2014, chap. V.

à la sainteté de l'Écriture, permette de quitter le terrain de la métaphysique, de conférer à la vérité un sens irréductible à sa détermination métaphysique, bref que le *Tractatus* esquisse une échappée hors de l'ontologie de l'*Ethica*, c'est-à-dire hors de l'onto-théologie tout court[1], telle est l'hypothèse que Levinas nous souffle et que nous voudrions suivre. Dépassement de l'ontologie par l'idée de Dieu *en nous* chez Descartes, pour qui ce *nous* signifie toujours un *ego* singulier, et d'abord le mien, mais aussi dépassement de l'ontologie par l'idée de Dieu *hors de nous* chez Spinoza, pour qui le *nous* vaut pour la communauté des hommes : ainsi, en même temps qu'il aura établi la métaphysique, le XVII^e^ siècle aura indiqué les voies de son dépassement.

1. Que l'*Ethica* déploie sous sa forme achevée la structure onto-théologique de la métaphysique est incontestable (voir M. Heidegger, « La constitution onto-théologique de la métaphysique », in *Identité et différence* [1957], trad. fr. A. Préau, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968), en dépit du quasi-silence de Heidegger sur Spinoza – quasi-silence explicable, sans doute, par la reconduction de la métaphysique à l'éthique dont il s'est rendu coupable : voir sur ce point *Schelling : le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. fr. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 67, et l'explication d'É. Balibar, « Heidegger et Spinoza », *in* O. Bloch (dir.), *Spinoza au XX^e^ siècle*, Paris, Puf, 1993, p. 331-338.

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉNIGME DU *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

Chapitre I

APORIES

1. LE TRIPLE EMBARRAS

Le *Tractatus theologico-politicus* demeure un texte énigmatique. Plus de trois cents ans après sa parution, il suscite encore gêne ou embarras, fait naître de multiples perplexités que l'histoire des interprétations, pourtant si riche, ne semble pas résorber. Il semble même au contraire que chaque interprétation apporte son lot d'incompréhensions et d'apories nouvelles. Il ne s'agira donc pas ici de restituer la totalité des débats, contemporains ou postérieurs, par lesquels le *Tractatus* a été accueilli et qu'il a suscités (d'autres l'ont fait : Vernière, Bloch, S. Lagrée, etc.), mais simplement d'esquisser quelques lignes de force qui rendent son interprétation délicate.

§ 1. L'embarras des contemporains

Les équivoques commencèrent dès sa parution : on sait l'accueil qui lui fut fait. Prompt à s'aliéner d'un seul coup des lecteurs divers et même ennemis entre eux, le *Tractatus* ne pouvait que déplaire – et il déplut. Tous s'insurgèrent – et le plus piquant fut que dans ce *tous* s'assemblèrent des adversaires incompatibles. Jusqu'aux remontrants et aux libéraux (et de Witt lui-même !), qui le trouvèrent trop radical, sans compter les cartésiens, qui

craignirent de voir leur champion associé à une entreprise dangereuse[1], l'émotion fut à la mesure du scandale. En dépit de l'anonymat que dictait à son auteur le *Caute* dont il avait fait sa devise[2], on reconnut rapidement Spinoza ; on s'effaroucha. Le 9 mai 1670, un mois après l'offensive déclenchée par le consistoire d'Utrecht, le consistoire réformé de Leyde attaqua l'œuvre ; puis ce fut le tour de Haarlem, enfin celui d'Amsterdam. En avril 1671, la Haute Cour de Hollande le déclara illégal, en même temps que le *Léviathan*, l'*Interpres* de Meyer et un recueil d'écrits sociniens, la *Bibliotheca fratrum Polonorum*. Mais il fallut attendre l'été 1674, après la mort de Johan de Witt, pour que le *Tractatus*, qui entre-temps avait fait son entrée dans la clandestinité sous divers titres et divers formats, fût officiellement interdit. Seuls les Juifs se turent – silence prudent, attentiste ? Reste un point assuré : la réception fut à la fois unanime et embarrassée. Mais, comme souvent dans pareil cas, le *Tractatus* déplaisait à un public en lui-même trop hétérogène pour qu'il n'y eût point dans cette universelle réprobation quelque malentendu ; à la fois unanime et dissonant, ce blâme des premiers lecteurs anticipait l'accueil tout aussi ambigu de la postérité.

§ 2. *L'embarras des croyants*

Une cause à cette ambiguïté ? Sans doute le fait qu'il est difficile de qualifier *exactement* l'entreprise de Spinoza dans le *Tractatus*, que ni son projet ni son résultat ne se laissent aisément énoncer dans les termes auxquels recourent d'ordinaire lecteurs et commentateurs.

S'agit-il d'une proclamation d'athéisme ? Henry More rapportera avoir entendu dire qu'en Hollande « *a considerable company of men appeared there, mere scoffers at religion, and atheistical, that professed themselves* Cartesians », et, parmi eux, Spinoza, sans doute : « *I saw a letter, that informed me, that* Spinoza*, a* Jew

1. Sur les « cartésiens idiots », voir l'*Ep. LXVIII* à Oldenburg.
2. Sur cette devise, et plus largement sur le sceau de Spinoza, voir l'étude classique de F. Mignini, « Il sigillo di Spinoza », *La cultura*, 1982, nº 19-2, p. 351-389, et les pages bien senties de B. Pautrat dans les *Œuvres complètes* de la Pléiade, p. 1706-1710.

first, after a Cartesian*, and now an atheist, is supposed the author of* Theologico-Politicus »[1]. Nul pourtant ne pouvait l'affirmer sans nuances d'un ouvrage où « Dieu » figurait à chaque page. D'ailleurs, nombre de commentateurs postérieurs n'hésiteront pas à faire fond sur ce « Dieu » maintes fois convoqué par le *Tractatus* : Spinoza, nous dit-on, est digne de foi et il serait de mauvaise méthode de soupçonner un athéisme radical là où il n'est partout question que de Dieu[2]. Les déclarations de Spinoza sont explicites, puisque, parmi ses objectifs assumés, le *Tractatus* vise à « averruncare, quoad fieri potest – détourner, autant que possible » l'opinion « quam vulgus de me habet, qui me atheismi insimulare non cessat – que le vulgaire a de moi, qu'il ne cesse d'accuser d'athéisme » (*Ep. XXX*, G IV, 166). On le sait, à l'âge classique le concept d'athéisme renvoie moins à une position théorique niant l'existence de Dieu qu'à une position éthique illustrée par un comportement de débauche et de dépravation ou le refus d'un Dieu provident et rétributeur[3] ; voilà pourquoi Spinoza pouvait refuser l'accusation d'athéisme. S'agissait-il de dépravation ? L'indignation devant l'accusation de

1. H. More à R. Boyle, 4 décembre [1670 ?], in *The Works of Robert Boyle*, éd. T. Birch, Londres, 1772, vol. VI, p. 514 ; cité par R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Los Angeles, University of California Press, 1979 (trad. fr. C. Hivet, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, Paris, Puf, 1995, p. 302, n. 36 et 37).

2. Les clichés sur Spinoza « ivre de Dieu » (Novalis) ont été popularisés par Renan lors de sa conférence d'inauguration de la statue de Spinoza à La Haye le 12 février 1877, in *Œuvres complètes*, éd. H. Psichari, Paris, Calmann-Lévy, 1955, t. VII, p. 1024-1044 ; voir les dernières lignes : « l'homme cultivé qui passera sur le Paviljoensgracht dira en lui-même : "C'est d'ici peut-être que Dieu a été vu de plus près." » F. Alquié a fait justice, et avec subtilité, de la rhétorique renanienne dans « Renan et Spinoza », *Études renaniennes*, 1977/4, 33, p. 3-14.

3. Voir la définition que donne Leibniz : « Atheus *est qui non agnoscit Rectorem sapientem et potentem praemia bonis et poena malis statuentem ultra mortem. Itaque qui negat immortalitatem animae, is Atheus est* » (« Definitionum iuris specimen », in *Textes inédits, d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, éd. G. Grua, t. II, Paris, Puf, 1948, p. 740-741). Cette absence de crainte du châtiment *post mortem* rend l'athée dangereux et incite à l'exclure de la cité, comme l'indique Grotius : « revera negare Deum esse aut negare a Deo curari actiones humanas, si moralem effectum respicimus, tantundem valet. […] Has igitur notitias qui primi incipiunt tollere, sicut in bene constitutis civitatibus coerceri solent, ut Diagorae Melio accidisse legimus, et Epicureis qui ex bene moratis urbibus eiecti sunt, ita et coerceri posse arbitror nomine humanae societatis quam sine ratione probabili violant – nier que Dieu existe ou nier qu'il a soin des actions humaines, à bien y regarder du point de vue des conséquences morales, cela revient strictement au même. […] On peut donc à mon avis réprimer ceux qui ont commencé à soutenir ces opinions, comme on le fait habituellement dans les cités bien organisées – comme nous lisons qu'il est arrivé à Mélos, chez Diagoras, et aux épicuriens qui furent chassés des cités

Velthuysen est sincère : « Quod sane si novisset, non tam facile sibi persuasisset, me Atheismum docere. Solent enim Athei honores, et divitias supra modum quaerere, quas ego semper contempsi, ut omnes, qui me norunt, sciunt. – Car s'il l'avait bien sue [*la vie que mène Spinoza*], il ne se serait pas si aisément persuadé que j'enseigne l'athéisme. En effet, les athées recherchent d'ordinaire les honneurs et les richesses au-delà de toute mesure, alors que moi je les ai toujours méprisés, comme le savent tous ceux qui me connaissent » (*Ep. XLIII*, G IV, 219). S'agit-il de refuser un Dieu rétributeur ? Le sixième dogme du chapitre XIV du *Tractatus* ne peut être plus clair : « Omnes, qui hac vivendi ratione Deo obediunt, salvos tantum esse, reliquos autem, qui sub imperio voluptatum vivunt, perditos – Tous ceux qui obéissent à Dieu en suivant cette manière de vivre sont sauvés, et eux seuls ; quant aux autres, qui vivent sous l'empire des voluptés, ils sont perdus » (XIV, 177-178, 534)[1].

Non athée, donc, Spinoza. Mais peut-être pourra-t-il alors être envisageable de le « rejudaïser » après un *ʿherem* peut-être moins traumatique pour Spinoza que pour ses commentateurs ? La question rebattue du « judaïsme de Spinoza », tant de sa personne privée que de ses concepts et de ses thèses, demeure entière. Pour les uns (Wolfson, Melamed, Yakira), le judaïsme irrigue son œuvre ; pour les autres (Strauss), nul ne peut revendiquer comme l'un des siens celui qui a voulu partir et n'a jamais cherché à faire partie du peuple juif[2]. Qui dénierait à cette dernière position une forme incontestable de justesse, qui s'élève contre une illégitime captation *post mortem*[3] ? – À moins qu'on ne soutienne, en radicalisant contre Strauss

où l'on vivait correctement – au nom de la société humaine, sans violer celle-ci sans raison valable » (*De jure belli ac pacis*, II, XX, 46, § 2 et 4).

1. Un peu plus bas, Spinoza expulse de la foi véritable la question de savoir si « praemium bonorum, et poena malorum naturalis vel supranaturalis sit – la récompense des bons et le châtiment des méchants est naturelle ou surnaturelle » (*TTP*, XIV, 178, 535) : c'est reconnaître le principe indiscutable de la récompense.

2. *Pro et contra*, respectivement : H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* [1934], trad. fr. A.-D. Balmès, Paris, Gallimard, 1999, p. 23 ; S. Zac, « Spinoza et la religion », in *Essais spinozistes*, Paris, Vrin, 1985, p. 73, et « Spinoza et le judaïsme », *ibid.*, p. 103 ; E. Yakira, *Spinoza and the Case of Philosophy*, Cambridge, CUP, 2015, trad. fr. E. Fuchs, *Spinoza. La cause de la philosophie*, Paris, Vrin, 2017, p. 49 et suiv. À l'opposé, L. Strauss, *Le Testament de Spinoza*, traduit et annoté par G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Ejchenbaum, Paris, Cerf, 1991, p. 44 et suiv.

3. Du reste, l'importance accordée au *ʿherem* par les commentateurs témoigne d'une considération aiguë portée aux rabbins et aux institutions de la Synagogue.

la méthode straussienne, que Spinoza, procureur devant le tribunal de « l'universel facile », aura été le fossoyeur des Juifs, appelés à disparaître sous l'effet d'un « génocide sans sang » ou d'une conversion à l'islam (Milner)[1] ? Hypothèse de lecture plus vraisemblable : Spinoza aurait troqué le judaïsme pour le christianisme ou, mieux, fait du second le cœur et l'essence du premier ; ce sera l'accusation de Levinas, dans le sillage de J. Gordin[2].

Les chrétiens auraient-ils dès lors fait bon accueil à celui que les Juifs voient comme un traître ? Rien n'est moins sûr. Non seulement parce que les contemporains de Spinoza, catholiques comme protestants, ont pour une large part répudié l'auteur du « livre forgé en enfer[3] », mais aussi parce qu'il semble bien, encore des siècles plus tard, que les théologiens chrétiens ont, la plupart du temps, gardé sur Spinoza un silence prudent ou gêné – et il ne suffit pas d'évoquer tel élément de réflexion spinoziste dont la théologie chrétienne pourrait faire son miel pour « christianiser » Spinoza[4].

Ainsi s'est précipité, et dans une certaine mesure se précipite encore, contre Spinoza, un front d'adversaires dont les divergences n'empêchent nullement la coalition. Les rabbins s'irritent de l'interprétation de l'élection d'Israël et des rites en un sens purement temporel, de la critique de la mosaïcité du Pentateuque et, plus généralement, de ce qui leur apparaît comme une terrible compromission avec la lecture chrétienne de l'Ancien

1. J.-C. Milner, *Le Sage trompeur. Libres raisonnements sur Spinoza et les Juifs*, Paris, Verdier, 2013 ; les réponses de L. Bove et I. Segré, in *La Revue des livres*, sept.-oct. 2013, n° 13, p. 4-17, nous incitent aujourd'hui à plus de réserves que nous n'en montrions dans notre compte rendu pour la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2014/2, p. 251-252.

2. Voir E. Levinas, « Le cas Spinoza », art. cit., et J. Gordin, « *Benedictus ou Maledictus*. Le cas Spinoza », *Évidences*, 1954, n° 42, p. 20-27.

3. S. Nadler n'attribue cette expression qu'à un « critique perturbé » au moment de la parution du *Tractatus* (*Un livre forgé en enfer. Le traité scandaleux de Spinoza et la naissance de l'ère laïque* [2011], trad. de l'anglais [États-Unis] par O. Bosseau, Saint-Martin-de-Londres, H&O Éditions, 2018, p. 13).

4. Voir l'enquête d'H. Laux, *Spinoza et le Christianisme*, Paris, Puf, 2022, qui souligne le grand silence des théologiens chrétiens du XX^e siècle (K. Barth, H. U. von Balthasar, H. de Lubac, K. Rahner, P. Tillich, W. Pannenberg, E. Jüngel, J. Moltmann, J. Moingt) sur Spinoza, à l'exception de S. Breton, et ouvre des perspectives pour une fécondation du christianisme par le spinozisme.

Testament[1]. S'il est toujours loisible aux chrétiens de se réjouir de voir le message évangélique prendre la première place et le Christ être dit « voie du salut », ils ne peuvent cependant admettre les réserves de Spinoza sur l'Incarnation ou, pour les catholiques, sur l'autorité des papes. Les calvinistes les plus radicaux refuseront la promotion de la lumière naturelle comme seul guide dans l'interprétation de l'Écriture et la soumission des Églises au pouvoir temporel du souverain ; quant aux modérés, ils craindront un rapprochement avec un allié si compromettant. Spinoza a donc perdu tous les fidèles des religions constituées. Aurait-il pour autant gagné les athées ? Pas davantage : la foi dans les dogmes conditionnant pour le vulgaire la pratique de la justice et de la charité (chap. XIV), comment croire encore à la figure de l'*athée vertueux* qu'esquissent avec une gourmandise paisible les païens les plus subtils, prêtant à Bayle une expression qu'il n'employa jamais ? Spinoza aura ainsi réussi à s'aliéner à la fois les athées (puisque les sept dogmes sont requis par la pratique de la justice et de la charité), les Juifs défenseurs de la tradition pharisienne (puisque tous les concepts du judaïsme sont défaits), les catholiques (puisque pris comme « religion des Pontifes », le catholicisme n'a pas plus de crédit que le judaïsme), les calvinistes rigoureux (favorables à une lumière surnaturelle pour interpréter les Écritures)[2].

Et pourtant Spinoza ne manque pas de points d'accord avec chacun de ses opposants caractérisés : son Dieu n'est jamais le Dieu de la superstition, son interprétation du judaïsme est au plus proche du légalisme talmudique, qu'il connaît bien, sa pente à l'universalité est caractéristique du christianisme, sa méthode de lecture est autorisée par la *scriptura sola* des réformés… Il y a donc bien une cohérence de Spinoza, mais une cohérence irréductible à la synthèse des réfutations des thèses adverses ; une pensée qui trouve en elle-même la ressource pour l'affirmation de thèses dont l'originalité *sui generis* demeure indécomposable en emprunts divers. Hélas, pour l'interprète, ou même simplement pour le lecteur,

1. Notons que le singulier bloc des chapitres III-VI constitue une critique radicale des principes fondamentaux de la Loi juive.

2. On pourrait même évoquer la sévérité de Spinoza sur le Coran, qui lui ferait perdre les musulmans : voir *TTP*, V, 79, 419.

faute de pouvoir être réduite aux éléments de systèmes philosophiques disponibles, la pensée du *Tractatus* demeure aporétique.

§ 3. L'embarras des doctrinaires

Ainsi, qu'il s'agisse de l'immédiate réception ou de la postérité sur la longue durée de l'histoire des doctrines, le *Tractatus* est demeuré massivement problématique, et cette incompréhension est révélée autant par le silence des interprètes que par la prolifération cancérigène et répétitive des commentaires – production aussi confuse que profuse. Aujourd'hui encore, le commentaire spinoziste, rassemblant des interprètes mus par des ambitions herméneutiques diverses, tend à faire de Spinoza une manière d'*auberge espagnole* théorique, où chacun peut loger ses thèses et ses concepts, et surtout ses convictions.

Si les religions instituées avaient banni Spinoza, les « religions séculières », et d'abord l'idéologie républicaine, firent de lui leur figure tutélaire, non sans commettre de commodes contresens. C'est ainsi qu'on a prétendu déceler dans le *Tractatus* la première expression de la séparation des Églises et de l'État chère à la France ; pourtant, le *Tractatus* saurait-il promouvoir la « laïcité », alors même qu'il remet à l'État le ministère des affaires religieuses (*jus circa sacra*) et donne au pouvoir politique le droit de statuer sur les questions de religion[1] ? Comment ne pas reconnaître ici l'exact opposé du dispositif en vigueur en France depuis 1905 ? De toute évidence et en toute rigueur des termes, Spinoza *n'est pas* un penseur de la laïcité, et il convient de ne point l'enrôler dans des combats qu'il anticipe peut-être, mais qui à coup sûr ne furent pas les siens[2]. On aura aussi vu en Spinoza l'apôtre de la « tolérance », sans prendre garde que le concept de *tolerantia* n'apparaît qu'une seule fois dans le *Tractatus* (XX,

1. Chap. XIX, 236, 604 : « illos Dei verbi ministros esse, qui populum ex authoritate summarum potestatum pietatem docent, prout ipsa ex earum decreto publicae utilitati accomodata est – ceux-là sont ministres de la parole de Dieu, qui en vertu de l'autorité des pouvoirs suprêmes enseignent au peuple la piété telle qu'elle a été, en vertu de leur décret, accommodée à l'utilité publique ».

2. *Sed contra*, A. Billecoq, « Spinoza et la laïcité. Les fondements philosophiques de la laïcité », *La Pensée*, 2019/2, n° 398, p. 123-130.

245, 613), et pour désigner l'attitude de ceux qui acceptent d'endurer (*tolerare*) les pires châtiments pour prix de leur liberté de penser – rien en somme, qui ait si peu que ce soit de commun avec notre tolérance, bien plutôt héritée de Locke[1].

Le grand spiritualisme français, dans la lignée de Renan, d'un Lagneau ou d'un Alain, trouva dans Spinoza un éloge de l'esprit qui pût se passer de la foi des Églises[2] ; à côté de ceux-là, et même en butte à leur hostilité, d'autres rappelaient que l'étendue, à titre d'attribut divin, constituait (ou exprimait) aussi l'essence de Dieu[3], et dès lors invitaient leurs contemporains à refuser les arrière-mondes au profit d'une immanence non moins matérielle que divine. Tel fut le courant interprétatif qui, du moins dans la seconde moitié du XX^e^ siècle, fit de la pensée spinoziste une lointaine préfiguration de thèses marxistes, ou qui travailla généreusement à établir la compatibilité entre la première et la dernière. Aussi le *Tractatus* n'échappa-t-il pas à une herméneutique à la fois savante et spéculative, mais lourde de présupposés idéologiques et souvent aveugle sur sa propre situation : les uns y lisaient la réaffirmation de la nécessité du culte de Dieu, les autres y dégageaient déjà la thèse d'une religion « opium du peuple ».

Mais avec l'affaiblissement du marxisme et l'érosion du matérialisme historique, avec l'extinction aussi d'un certain « spiritualisme d'État » dont L. Brunschvicg et Alain étaient les plus illustres représentants, une autre tendance s'est imposée, tendance toujours vivace et qui travaille

1. Là encore, voir A. Billecoq, *Les Combats de Spinoza*, Paris, Ellipses, 1997, p. 45 et suiv. J. Lagrée et P.-F. Moreau traduisent *tolerantia* par « constance » (p. 487), P. Totaro par « *supportazione* » (p. 489), A. Droetto et E. Giancotti Boscherini par « *tolleranza* » (p. 487), S. Shirley par « *endurance* » (p. 297) et J. Israel par « *constancy* » (p. 256). Sur la tolérance et son absence lexicale chez Spinoza, voir surtout F. Mignini, « Spinoza. Oltre l'idea di tolleranza? », *in* M. Sina (dir.), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milan, Vita e Pensiero, 1991, p. 163-197, dont nous faisons nôtres les conclusions ; M. Beltrán, « Tolleranza e libertà di coscienza nell'opera di Spinoza. A proposito di una ipotesi di Filippo Mignini », *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 1994, LXXXVI, n° 4, p. 738-746 ; et l'étude de D. Bostrenghi, « Chapitre XX. La politique de la tolérance », *in* D. Collacciani, B. Gramusset-Piquois et F. Toto (dir.), *Lectures du* Traité théologico-politique. *Philosophie, religion, pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2021, p. 321-334.

2. E. Renan, conférence sur Spinoza, citée *supra* ; J. Lagneau, *Écrits sur Spinoza*, Paris, Hermann, 2020 ; Alain [É. Chartier], *Spinoza*, Paris, Delaplane, s. d. [1900].

3. *Ethica*, I, prop. 14, cor. 2.

moins à interpréter le *Tractatus* spéculativement – en quoi elle contredit exactement la première, franchement doctrinale et conceptuelle – qu'à le rendre à son époque, à resituer ses thèses dans le milieu théorique où elles germèrent, à discerner leur originalité par contraste avec les positions contemporaines[1]. À mesure que l'interprétation spéculative marxisante s'évanouissait, les méthodes positives de l'histoire des idées s'épanouissaient. Nous aurions beau jeu de condamner l'efflorescence de telles entreprises : l'historien de la philosophie ne saurait se passer de l'historien des idées. Mais si la philosophie sans histoire des idées est vide, l'histoire des idées sans philosophie est aveugle. C'est à cette cécité toujours menaçante que, dans la mesure de nos forces, nous voudrions échapper. On ne trouvera donc dans la présente étude ni évocation foisonnante des contemporains de Spinoza ni synthèse sur l'état de la question théologico-politique dans les Pays-Bas du XVII^e^ siècle : nous ne prétendons pas faire mieux que ce qui a déjà été fait, nous prétendons faire autre chose. À défaut de les dissiper, nous voudrions seulement thématiser les obscurités et les malentendus qui, aujourd'hui encore, compliquent la compréhension du traité spinoziste.

2. LES ÉQUIVOQUES D'UN TEXTE

Mais ces obscurités et ces malentendus, à tout le moins convient-il, avant d'envisager d'y remédier, de les diagnostiquer correctement ; ils affectèrent longtemps la réception de Spinoza ou la longue lignée des lecteurs qui, du XVII^e^ siècle jusqu'à nos jours, ont éprouvé à la fois fascination et gêne devant un texte si manifestement réfractaire à toute entreprise de simplification. Car, nous l'indiquions plus haut, si le *Tractatus* a suscité nombre d'embarras, c'est sans doute qu'il recèle lui-même d'évidentes apories, devant lesquelles il ne serait peut-être pas superflu de s'attarder un peu.

1. Exemplaire de cette tendance : S. Nadler, *Un livre forgé en enfer…*, *op. cit.*

§ *4.* Philosophus lector

Une première difficulté tient évidemment à l'identité du destinataire du *Tractatus*. Sur ce point, l'impression de flottement est difficile à dissiper. La Préface s'achève sur un appel au « philosophus lector – lecteur philosophe » (12, 342) : ainsi, à la prendre à la lettre, le *Tractatus* exigerait de son lecteur des compétences philosophiques, et le type d'argumentation aussi bien que les ambitions de l'auteur seraient eux-mêmes philosophiques. C'est pourtant trop dire ou pas assez : car exiger un lecteur philosophe, ce n'est pas encore définir les compétences philosophiques requises, ni même les justifier. Il est bien entendu difficile de croire que Spinoza s'adresserait seulement et précisément à une classe ou à une corporation, la « corporation des philosophes », suivant une division du corps social fréquente en philosophie médiévale, notamment juive et islamique ; bien plutôt faudrait-il émettre l'hypothèse que ce sont les matières ici traitées qui exigent des aptitudes profondément philosophiques ou un « naturel philosophe »[1]. Mais derechef, ces aptitudes, quelles sont-elles ? Sont-elles cognitives, intellectuelles ? Relèvent-elles de l'érudition, d'un certain *ars legendi* ou d'un certain *ars comprehendi* ?

Une hypothèse permettrait peut-être de répondre à ces questions : le traité obéirait en vérité à un principe formulé dès le § B 17 du *De intellectus emendatione*. Celui-ci énonçait trois règles, dont la première est ainsi libellée : « Ad captum vulgi loqui, et omnia illa operari, quae nihil impedimenti adferunt, quominus nostrum scopus attingamus. Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus ; adde, quod tali modo amicas praebebunt aures, ad veritatem audiendam. – Conformément à la saisie du vulgaire[2], parler et opérer tout ce qui ne nous empêche pas d'atteindre notre but. Car le profit que nous pouvons acquérir de lui n'est pas mince, pourvu que nous concédions à sa saisie, autant que faire se peut ; ajoute que, de cette

1. Platon, *République*, VI, 491a-e.
2. Dans notre traduction du *Tractatus* pour la « Bibliothèque de la Pléiade », nous avions rendu *captum* par « capacité intellectuelle » ; à cette expression, peut-être inexacte du fait de sa surdétermination, nous préférons aujourd'hui « saisie ». Voir *infra*, p. 369 et suiv.

manière, amies seront les oreilles qu'ils tendront à l'écoute de la vérité[1] ». Il est revenu à L. Strauss de bâtir sur un tel principe l'essentiel de son interprétation[2] : si le *Tractatus* s'adresse aux lecteurs philosophes, ce serait paradoxalement parce qu'il est écrit en des termes accessibles au vulgaire (*ad captum vulgi*) que le philosophe doit déchiffrer ; voilà pourquoi il faut admettre une double destination du *Tractatus*, à la fois en direction du *vulgus* et du *philosophus*. Dès lors, soutenir, comme le fait L. Strauss, que le *Tractatus* se met à la portée du vulgaire, c'est exiger un art de lire qui pourra faire le départ entre l'énoncé obvie et sa signification latente : c'est paradoxalement parce qu'il est mis à la portée de tous que le *Tractatus* requiert une lecture pleinement philosophique ; à cette dernière, il appartiendra d'exhumer ce que les thèses exotériques du traité recèlent de thèses ésotériques. – Si forte que soit cette hypothèse, on ne pourra néanmoins s'empêcher d'objecter d'abord que le principe d'une « lecture entre les lignes », s'il est requis par une écriture en temps de persécution, s'expose au risque d'une surinterprétation incontrôlée (l'objection est classique) ; d'autre part que l'injonction à écrire *ad captum vulgi*, prise dans son contexte, ne signifie pas tant dissimuler qu'au contraire découvrir : découvrir la vérité au vulgaire pour qu'il y prête une oreille amicale – stratégie de diffusion donc, et non de camouflage[3] ; enfin et surtout, que les thèses les plus audacieuses du *Tractatus* sont déjà avancées *expressis verbis*, si bien qu'il n'est pas nécessaire de recourir à un *ars bene legendi* propre au philosophe pour y déceler on ne sait quelle thèse inaccessible au vulgaire : pourquoi Spinoza aurait-il caché autre chose que ce qui, déjà et explicitement, fait scandale sans être nullement dissimulé[4] ?

1. Les deux autres règles sont de jouir des délices (« *deliciis… frui* ») autant seulement que l'exige la santé, et de rechercher l'argent et les autres choses autant seulement que l'exigent la santé, la vie et l'imitation des mœurs de la cité non opposées au but.

2. L. Strauss, « Comment lire le *Traité théologico-politique* ? », in *Le Testament de Spinoza*, *op. cit.*, p. 238-241.

3. C. Jaquet, *Les Expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 20.

4. Pour d'autres éléments de réfutation, voir S. Pinès, *La Liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, trad., intr. et notes par R. Brague, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 348 et suiv. : si Spinoza peut employer une stratégie de dissimulation maïmonidienne, c'est moins pour préserver la cité, comme c'était le cas des philosophes médiévaux, que pour attirer à lui l'adhésion. Il y a là, comme le remarque Pinès, matière à un éventuel quiproquo entre Spinoza et Maïmonide.

On a pu suggérer que le *Tractatus* validait tout de même la règle du *De intellectus emendatione* au motif qu'il mobiliserait l'expérience, caractéristique du *vulgus*. De fait, le chapitre V (76-77, 415) distingue deux manières de persuader et de dissuader : le raisonnement et l'expérience – bipartition au demeurant classique[1]. Au philosophe, le raisonnement ; au *vulgus*, l'expérience. Certes, mais comment accorder cette expérience avec l'appel au lecteur philosophe ? Une solution est possible : que cette expérience ne soit pas l'*experientia vaga*, mais l'expérience déterminée par l'intellect telle que l'évoque le *De intellectus emendatione*, d'abord négativement (B 19), puis positivement sous le nom d'*experimentum* (B 103) : cette dernière validerait à la fois le réquisit de parler *ad captum vulgi* (B 17), et celui de s'adresser au « philosophe lecteur ». – Mais cette solution ne nous paraît pas moins fragile que la précédente, d'abord parce qu'il demeure assez difficile d'associer l'analyse du chapitre V du *Tractatus* au contexte qui définit le concept d'*experimentum* dans le *De intellectus emendatione*, B 103 ; ensuite parce que, si écrire *ad captum vulgi* exige de mobiliser une expérience réglée par la raison, la synthèse entre « l'imagination la plus vive et l'intellect le plus pénétrant » relève du *rédacteur*, non du lecteur ; enfin, plus simplement, parce que le *Tractatus* ne cesse d'opposer le *philosophus* et le *vulgus*, et de critiquer ce dernier : comment pourrait-il s'adresser à lui ?

Plus généralement, toute interprétation du *Tractatus* au fil du *De intellectus emendatione* s'expose à trois difficultés. 1/ Quitte à garder le *De intellectus emendatione* comme norme pour la détermination du destinataire du *Tractatus*, il faudrait admettre que l'ouvrage s'adresse, dans ses deux styles (démonstrations et expériences), au philosophe *et* au vulgaire, mais sans plus de détermination : dans l'alternance réglée de ses modalités d'exposition, le traité n'exigerait aucun destinataire privilégié, mais au contraire les anticiperait tous, chacun suivant la tournure propre de son *ingenium*. Il s'ensuivrait qu'une telle universalité demeurerait vague et purement abstraite, ne pouvant qu'esquisser la figure imprécise d'un destinataire imprécis – d'où la première ambiguïté du *Tractatus*, que nul ne sache

1. Voir par exemple R. Descartes, *Epistola dedicatoria* des *Principia* à la princesse Élisabeth, AT VIII 2, 1 (« *ratione vel experientia* ») IX-1 21 ; B. Pascal, projet de préface sur le *Traité du vide*, in *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, t. II, Paris, DDB, 1970, p. 779 (« des sujets qui tombent sous les sens ou sous le raisonnement », « à l'expérience et au raisonnement », « au lieu du raisonnement ou des expériences »).

à qui il est exactement adressé. L'*Ethica*, elle, aura dès les premières pages interdit toute équivoque, comme aussi les *Meditationes* de Descartes – au contraire, par exemple, d'un *Discours de la méthode* dont l'horizon d'attente programmé était si ample et si indéterminé que le public ne put manquer d'en concevoir déception et insatisfaction[1]. 2/ D'autre part, tant dans sa *versio major* (L. Strauss) que dans sa *versio minor* (C. Jaquet), cette lecture présuppose la possibilité de résoudre le problème du *Tractatus* dans les termes du *De intellectus emendatione*[2]. Or pareille démarche demeure incertaine, puisque le statut des trois règles du *De intellectus emendatione*, dont la première prescrit *ad captum vulgi loqui*, n'est rien moins que définitif. Lisons : « Sed quia, dum curamus eum consequi, et operam damus, ut intellectum in rectam viam redigamus, necesse est vivere, propterea ante omnia cogimur quasdam vivendi regulas, tanquam bonas, supponere. – Mais parce que, pendant que nous avons soin de le poursuivre [le but, à savoir la suprême perfection humaine] et que nous œuvrons à diriger l'entendement dans la voie droite, il est nécessaire de vivre, nous sommes de ce fait contraints avant tout de supposer comme bonnes de certaines règles de vie » : ces règles de vie sont donc l'équivalent d'une « morale provisoire » que se donnerait Spinoza[3], en attendant que le vrai bien soit conquis. Elles définissent une hygiène de travail durant la recherche du

1. Voir sur ce point la présentation du *Discours* dans R. Descartes, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, « Tel », 2009, p. 77 et suiv.

2. Notons que B. Rousset, en surtraduisant jusqu'au contresens *captum* par « ce qui séduit » (*Traité de la réforme de l'entendement*, intr., éd., trad. et com. par B. Rousset, Paris, Vrin, 1992, p. 65), s'interdit de penser l'unité du concept de *captum* entre les *Tractatus* et le *De intellectus emendatione*.

3. Le rapprochement avec Descartes s'impose ici naturellement. Là-contre, B. Rousset (*Traité de la réforme*…, trad. cit., p. 175) : « Cela n'est pas sans rappeler Descartes et sa morale "par provision" ; mais il faut noter que, s'il n'établit certes pas ces règles par déduction et en parfaite certitude, Spinoza ne les présente pas comme provisoires » ; et si Spinoza avait après coup admis que ces règles dussent être définitives en vertu du caractère à jamais incertain de toute vie, « Spinoza, qui est parvenu à une *Éthique* définitive, nous l'aurait dit à ce moment là [*sic*] » ; conclusion : « ce sont les règles définitives de toute vie, celles-là mêmes de la vie de Spinoza ». On peut évidemment résister en rappelant (a) que Spinoza présente ces règles comme provisoires (*dum*…) et (b) qu'il n'est nullement impossible de mentionner, après coup, des règles qu'on tenait pour provisoires au moment où on les formulait, même si on les tient à présent pour définitives (n'est-ce pas, d'ailleurs, ce que fait Descartes ?). C. Jaquet, *Les Expressions*…, *op. cit.*, p. 22, admet, elle aussi, le caractère définitif de cette première règle mais sur la base du caractère profondément partageable et partagé du souverain bien (voir *infra*, § 39).

bien ; elles ne sauraient valoir une fois ce bien acquis, ni, et surtout, comme modalité générale d'expression. 3/ Enfin, reconduire la règle *ad captum vulgi loqui* à l'usage de l'*experimentum* a pour conséquence que les règles préconisées par Spinoza pour interpréter la Bible (chap. VII) vaillent pour l'interprétation du *Tractatus* lui-même, Spinoza devenant une sorte de *Salomon redivivus*[1] : or quoi de plus discutable, puisque la Bible s'adresse au *vulgus* et le *Tractatus* au *philosophus* ?

Une autre solution est alors possible, sans doute meilleure : s'en référer, non pas au *De intellectus emendatione*, dont les objectifs et les attendus divergent *toto coelo* du *Tractatus*, mais à l'*Ep. XXX*, dans laquelle Spinoza fait explicitement état de la rédaction du *Tractatus* et explicite les trois motifs de son entreprise. Le premier, qui nous intéressera particulièrement, tient à la volonté de lutter contre les préjugés des théologiens, préjugés qui empêchent les hommes d'appliquer leur esprit à la philosophie (« animum ad philosophiam applicare ») : il convient donc de rendre ces préjugés patents (« ea […] patefacere ») et d'en débarrasser les esprits les plus prudents : « amoliri a mentibus prudentiorum » (*Ep. XXX*, G IV, 166). Prise à la lettre, cette déclaration est parfaitement claire : les destinataires du *Tractatus* sont les *mentes prudentiores.* Ainsi est-ce du côté de l'homme prudent que doit se chercher le destinataire du *Tractatus.* Cette voie nous fait-elle beaucoup avancer ? Remarquons d'abord que, contre Aristote, Spinoza n'oppose pas sagesse et prudence[2]. Remarquons ensuite un imperceptible décalage entre le philosophe et les *prudentiores* : le philosophe s'adonne *déjà* à la philosophie, il y applique déjà son âme ; le *prudentior* est l'homme devant lequel il faut retirer les éventuels obstacles à la pratique de la philosophie : le *prudentior* est *sur la voie de* la philosophie

1. D'après C. Jaquet, le *Tractatus* étant écrit sur le modèle de la Bible, *ad captum vulgi*, Spinoza doit être pensé comme un nouveau Salomon. Mais là se niche l'équivoque : Salomon est tantôt « le précurseur de Spinoza », tantôt « la figure de cet homme supérieur qu'il s'agit d'atteindre dans le *Traité de la réforme de l'entendement* » (*ibid.*, p. 29). Cette ambivalence n'est pas due au hasard : dès lors que l'*experimentum* permet d'unifier le *philosophus* et le *vulgaris*, alors le locuteur (Spinoza) et le destinataire (*vulgaris* ou *philosophus*) peuvent se confondre.

2. Sur l'opposition entre σοφία et φρόνησις chez Aristote, voir *Éthique à Nicomaque*, VI, 7. Pour une comparaison entre la *prudentia* chez Spinoza et la φρόνησις d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, voir F. Manzini, *Spinoza. Une lecture d'Aristote*, Paris, Puf, 2009, p. 50-55.