



Seconde édition révisée et augmentée

### **Format numérique Kindle**

France

[https://www.amazon.fr/Spinoza-spinozisme-fondements-s%C3%A9cularisation-ebook/dp/B0C6RK3P7M/ref=sr\\_1\\_1?mk\\_fr\\_FR=%C3%85M%C3%85C5%BD%C3%95%C3%91&cri d=1E23W3YJSAP9M&keywords=jacques+j.+rozenberg+spinoza%2C+le+spinozisme+et+les+fondements+de+la+s%C3%A9cularisation&qid=1685613124&sprefix=jacques+j.+rozenberg+spinoza%2C+le+spinozisme+et+les+fondements+de+la+s%C3%A9cularisation%2Caps%2C335&sr=8-1](https://www.amazon.fr/Spinoza-spinozisme-fondements-s%C3%A9cularisation-ebook/dp/B0C6RK3P7M/ref=sr_1_1?mk_fr_FR=%C3%85M%C3%85C5%BD%C3%95%C3%91&cri d=1E23W3YJSAP9M&keywords=jacques+j.+rozenberg+spinoza%2C+le+spinozisme+et+les+fondements+de+la+s%C3%A9cularisation&qid=1685613124&sprefix=jacques+j.+rozenberg+spinoza%2C+le+spinozisme+et+les+fondements+de+la+s%C3%A9cularisation%2Caps%2C335&sr=8-1)

USA

[https://www.amazon.com/dp/B0C6RK3P7M/ref=sr\\_1\\_1?qid=1685613018&refinements=p\\_27%3AJacques+Rozenberg&s=books&sr=1-1](https://www.amazon.com/dp/B0C6RK3P7M/ref=sr_1_1?qid=1685613018&refinements=p_27%3AJacques+Rozenberg&s=books&sr=1-1)

### **Format papier 430 pages**

France [https://www.amazon.fr/Livres-Jacques-J-Rozenberg/s?rh=n%3A301061%2Cp\\_27%3AJacques+J.+Rozenberg](https://www.amazon.fr/Livres-Jacques-J-Rozenberg/s?rh=n%3A301061%2Cp_27%3AJacques+J.+Rozenberg)

US [https://www.amazon.com/Spinoza-spinozisme-fondements-s%C3%A9cularisation-French/dp/B0BW3HQX27/ref=sr\\_1\\_1?qid=1685217110&refinements=p\\_27%3AJacques+Rozenberg&s=books&sr=1-1](https://www.amazon.com/Spinoza-spinozisme-fondements-s%C3%A9cularisation-French/dp/B0BW3HQX27/ref=sr_1_1?qid=1685217110&refinements=p_27%3AJacques+Rozenberg&s=books&sr=1-1)

***Spinoza, le spinozisme***  
***et les fondements de la sécularisation***

**Jacques J. Rozenberg**, ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud, ayant enseigné dans plusieurs universités françaises et étrangères au titre de « Full-Professor », est Chercheur-Associé au Centre National de la Recherche Scientifique. De formation philosophique, scientifique, psychanalytique et hébraïque, il est l'auteur et co-directeur de publication de 15 ouvrages, ainsi que de nombreux articles, en français et en anglais.

***Spinoza, le spinozisme et les fondements de la sécularisation*** est un ouvrage dédié à la mémoire d'Emmanuel Levinas, dont l'auteur a été l'élève durant plusieurs années. Il vise, à travers une analyse d'ordre philosophique, historique, épistémologique et théologique, à mettre au jour les conditions d'émergence interreliées du spinozisme et de la sécularisation. Pour ce faire, il souligne, entre autres, l'importance des polémiques anti-maimonidiennes, et des débats sur les attributs divins. Son analyse porte notamment sur les notions de substance, d'infini, ainsi que sur le rôle du marranisme et de la Kabbale dans la formation du spinozisme. Il présente une recherche interdisciplinaire devant permettre d'éclairer l'origine des difficultés théoriques que ce système philosophique présente. Ce volume est le premier d'une pentalogie consacrée à Spinoza et au Spinozisme, dont les autres paraîtront dans la même collection.

Keys words

Spinoza, Crescas, Maimonide, attributs divins, substance, infini, marranisme, sécularisation, Kabbale, extensionnel, intensionnel, preuves de l'existence de Dieu, panthéisme, panenthéisme, déisme, athéisme, idolâtrie

**Jacques J. Rozenberg**

*Spinoza, le spinozisme et les  
fondements de la sécularisation*

**Seconde édition révisée et augmentée**

**Copyright © depot.com**

**Amazon**

**2023**

## **Autres ouvrages de Jacques J. Rozenberg**

*Bio-cognition de l'individualité.* Paris. Presses Universitaires de France 1992

Philosophie et Folie. *Les fondements psychopathologiques de la métaphysique.* Paris, L'Harmattan 1994

From the Unconscious to Ethics. *With a Foreword by Anatole Anton. Endorsement Richard A. Cohen, Paul Ricœur.* New York, Peter Lang 1999

La Bioéthique Corps et Âme. *Préface de Francisco Varela.* Paris, L'Harmattan 1999. Traduction Japonaise, Shuragai, Tokyo 2001

Le corps-autre et les sources de l'altérité. *Préface de François Dagognet,* Bruxelles, De Boeck Université 2012

*Le Spinozisme et le paradoxe de l'immanence* (ouvrage à paraître)

*Moralité, psychologie et politique spinozistes* (ouvrage à paraître)

*Le spinozisme, l'hébraïsme et la critique biblique* (ouvrage à paraître)

*L'archéologie du spinozisme. Une philosophie marrane ?* (ouvrage à paraître)

Edition and presentation: *Sense and Nonsense. Clinical and Ethical Perspectives.* Jerusalem, Magnes 1996

Edition and presentation: *Ethical Issues Surrounding the Trials and Code of Nuremberg. Nuremberg Revisited. Préface de Richard A. Cohen,* New York, Mellen Press 2003

Edition et présentation : *Vers la fin de l'homme?* En collaboration avec Christian Hervé. *Préface de François Dagognet,* Bruxelles, De Boeck Université 2005

Edition et présentation : *Corps Stigmatisé, Corps Normalisé, Corps Racialisé.* En collaboration avec Gilles Boëtsch et Christian Hervé. *Préface de François Dagognet,* Bruxelles, De Boeck Université 2007

Edition et présentation : *Psychose, langage et action.* En collaboration avec Nicolas Franck et Christian Hervé. *Préface de François Dagognet,* Bruxelles, De Boeck Université 2009

Edition et présentation : *Des Maladies Emergentes au Franchissement des Barrières d'Espèces.* En collaboration avec Christian Hervé et Pascal Hintermeyer. *Préface de François Dagognet.* Bruxelles, De Boeck Université 2012

*Cet ouvrage se trouve dédié à la mémoire de notre  
maître Emmanuel Levinas*

## Table des matières

<b>Introduction</b>	13
<i>Spinoza, la sécularisation et la modernité</i>	13
<i>Peut-on ne pas aimer Spinoza ?</i>	22
<i>Les « audaces » de Spinoza</i>	30
<i>Les ordres intensionnel et extensionnel et la logique de la sécularisation</i>	35
<i>Un rapport ambigu à l'expérience</i>	42
<i>Le réalisme de Spinoza</i>	46
<i>Le nominalisme de Spinoza</i>	49
<i>Les rapports de Spinoza à Hobbes</i>	53
<i>Pourquoi avoir écrit ce livre ?</i>	59
<i>Remarques et critiques</i>	62
<i>Précisions bibliographiques et remerciements</i>	69
<b>Chapitre I Les facteurs de la sécularisation du judaïsme</b>	75
<b>A La philosophie versus la tradition juive</b>	75
<i>Allégorie et rationalité</i>	75
<i>La question du scepticisme</i>	81
<i>L'impact des polémiques médiévales entre Juifs et Chrétiens</i>	86
<i>Les controverses anti-maimonidiennes</i>	88
<b>B Les racines de la sécularisation</b>	97
<i>De la via prophetica à la via rationis</i>	97
<i>La question de l'averroïsme juif</i>	102
<i>De l'averroïsme italien au matérialisme athée</i>	107
<b>Chapitre II Les fondements théologiques du spinozisme</b>	111
<b>A Les antécédents théoriques du spinozisme</b>	111
<i>L'enjeu théologique des attributs divins</i>	111
<i>L'opposition à Maimonide sur le statut des attributs</i>	115
<i>L'approche positive des attributs substantiels</i>	119
<i>Spinoza et les kabbalistes</i>	123

<b>B Attributs et nomination</b>	129
<i>Les attributs et les noms divins</i>	129
<i>Les Noms Dérivés et le Nom Propre de Dieu</i>	131
<i>La question de l'Unité divine</i>	136
<b>C Spinoza et R. Hasdai Crescas et les notions d'espace et d'infini</b>	145
<i>L'espace et l'infini selon R. Hasdai Crescas</i>	145
<i>Du lieu à l'espace</i>	150
<i>L'infini actuel selon R. Hasdai Crescas</i>	155
<i>Les infinis spinozistes</i>	160
<i>L'indétermination de l'infini</i>	169
<b>D L'infini mathématique et l'Eyn Sof kabbaliste</b>	175
<i>Cantor entre R. Hasdai Crescas et Spinoza</i>	175
<i>Cantor entre Spinoza et Leibniz</i>	178
<i>Les transfinis et l'infini absolu</i>	185
<i>Les alephs cantoriens et l'Eyn Sof</i>	187
<i>La Nomination de l'Eyn Sof</i>	193
<b>Chapitre III L'un et le multiple</b>	199
<b>A Dédire le fini de l'infini</b>	199
<i>La substance infinie et les modes finis</i>	199
<i>Le monisme de la substance et la multiplicité des modes</i>	208
<i>La dérivation des modes</i>	220
<b>B Les modes finis</b>	225
<i>Des modes infinis aux modes finis</i>	225
<i>Le statut des modes finis</i>	238
<i>Mode et manière</i>	242
<i>Modes et propriétés</i>	246
<i>Modes, participes et adjectifs</i>	250
<b>C La question du Monothéisme</b>	255
<i>Le Spinozisme et le Monothéisme</i>	255

<i>Les sources maimonidiennes de la divinité spinoziste</i>	261
<i>La distance entre Maimonide et Spinoza</i>	266
<b>D L'hérésie et le rapport à la nature</b>	271
<i>Maimonide juge de Spinoza</i>	271
<i>L'hérésie spinoziste selon les principes de foi maimonidiens</i>	274
<i>Le statut de la nature dans le judaïsme</i>	282
<b>Chapitre IV Le Dieu de Spinoza</b>	287
<b>A Les preuves de l'Existence de Dieu</b>	287
<i>Deux types de preuves de l'existence de Dieu</i>	287
<i>L'usage de l'argument cosmologique</i>	293
<i>L'usage de l'argument ontologique</i>	303
<i>Les fondements de l'argument ontologique</i>	310
<b>B Les enjeux théoriques de l'argument ontologique</b>	316
<i>Les présupposés théoriques des preuves spinozistes de l'existence de Dieu</i>	316
<i>Les preuves de l'existence de Dieu, le principe de raison suffisante et le polythéisme</i>	325
<i>Les problèmes logiques posés par l'argument ontologique</i>	332
<b>C Le monisme spinoziste</b>	337
<i>L'essence, l'existence et la question de la Trinité</i>	337
<i>Le vide, les atomes et la notion de res extensa</i>	343
<i>Le tout et ses parties</i>	349
<i>Monisme, méréologie et panenthéisme</i>	354
<b>Chapitre V La Kabbale, le panthéisme, le panenthéisme et la question de l'idolâtrie</b>	363
<b>A La notion de <i>çymçoum</i></b>	363
<i>Les problèmes posés par les interprétations littérale et non littérale du çymçoum</i>	363
<i>La conception de l'Eyn Sof selon le Zohar</i>	369



<i>Le çymçoum et l'hylémorphisme</i>	375
<b>B Le çymçoum versus le panthéisme et le panenthéisme</b>	379
<i>La Kabbale, le panthéisme et le panenthéisme</i>	379
<i>Le statut des métaphores panthéistes et panenthéistes dans la Kabbale lourianique</i>	383
<i>Spinozisme et Kabbale</i>	387
<i>Spinoza pouvait-il accepter la notion de çymçoum ?</i>	391
<i>Le spinozisme entre panthéisme et panenthéisme</i>	398
<b>C Du panthéisme à l'idolâtrie</b>	406
<i>Présence et panthéisme</i>	406
<i>La distinction natura naturans / natura naturata et le panthéisme</i>	409
<i>La divinisation de la nature et le problème de l'idolâtrie</i>	412
<b>Epilogue : Le statut religieux du spinozisme</b>	417
<i>Spinoza et le déisme</i>	417
<i>Spinoza et l'athéisme</i>	420
<i>Le Dieu de Spinoza et la sécularisation</i>	424

## INTRODUCTION

### *Spinoza, la sécularisation et la modernité*

Spinoza, qualifié de « Juif renégat qui nous a donné la modernité »<sup>1</sup>, est devenu la référence incontournable pour toute réflexion sur la sécularisation, aussi bien juive que non juive<sup>2</sup>. Cela tient au fait qu'il a inauguré celle-ci, en séparant radicalement la philosophie de la théologie, et notamment de la théologie juive<sup>3</sup>, rapportée à une entreprise politique purement humaine, historiquement datée et donc obsolète. Nous essayerons de montrer, dans cet ouvrage, que le spinozisme n'a pas émergé *ex nihilo*, mais qu'il s'inscrit dans un long processus, dont il s'agira de reconstituer les principales étapes. Bornons-nous, dans cette introduction, à rappeler quelques repères historiques.

Le *Lévitique* X, 10, oppose les catégories du saint (*qodesh*) et du profane (*hol*); termes que la *Vulgate* traduit par *sanctum* et *profanum*. L'homme profane se trouve désigné dans le *Midrash* par le terme *hylon*, au sens de non-prêtre (*Kohen*)<sup>4</sup>. Cette opposition va ensuite subir une double transformation. D'abord, avec l'émergence du christianisme, qui élargit la notion de *saeculum* au monde lui-même, alors que dans le judaïsme, elle constitue une catégorie d'ordre strictement sacerdotal. Cette notion est mentionnée par Paul, dans sa *Lettre aux Chrétiens de Rome*, XII, 2, pour désigner la dimension temporelle de la vie humaine, c'est-à-dire le « siècle », auquel il convient de ne pas se conformer<sup>5</sup>. On pourrait toutefois trouver le fondement de la société séculière, opposant le pouvoir temporel au pouvoir spirituel dans l'expression du Christ: « Rendez donc les choses de César à César, et les choses de Dieu à Dieu (*quae Caesaris sunt Caesari et quae Dei sunt Deo*) » (*Luc* XX, 25)<sup>6</sup>. On assiste alors à un glissement sémantique, d'une opposition interne au domaine sacerdotal (sacré/profane), à une

---

<sup>1</sup> R. Goldstein, *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*. New York, Schocken, 2006

<sup>2</sup> Cf. D. B. Schwartz. *The First Modern Jew: Spinoza and the History of an Image*. Princeton, Princeton University Press, 2012, p.2. Précisons que la notion de sécularisation concerne le procès historique décrivant, d'une façon générale, le passage du monde religieux au monde profane, alors que celle de sécularisme se rapporte à des visions du monde qui restent spécifiques à chaque époque. A quoi, il faut ajouter la notion de séculier, comme catégorie épistémique permettant d'analyser chaque époque historique. Cf. J. Casanova, *The Secular and Secularisms. Social Research*. 76, 4, 2009, pp.1049-1066. Cette distinction se trouve déjà chez Talal Asad, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, Stanford University Press. 2003, p.16. Sur les rapports entre sécularisation, sécularisme et leurs rapports à la laïcité, cf. J. Baubérot, *Sécularisation, sécularisme, laïcité dans une perspective sociologique*. In M. Wieviorka, L. Lévi-Strauss, G. Lieppe (Eds.), *Penser global*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2015, pp.385-399.

<sup>3</sup> On a pu souligner que la théologie n'a pas une place centrale dans le judaïsme, mais qu'elle constitue une sorte de superstructure de ses pratiques rituelles. Cf. M. Idel, *On the Theologization of Kabbalah in Modern Scholarship*. In Y. Schwartz and V. Krech (Eds). *Religious Apologetics - Philosophical Argumentation*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp.172-173.

<sup>4</sup> *Midrash Wa-yqr 'a Rabah*, XXIV, 7; M. Ephratt, "The Chosen People" or "As all Nations": The secularization shift from a semantic perspective. *Hebrew Studies*. 57, 2016, pp.258-259.

<sup>5</sup> Sur le caractère énigmatique de cette lettre, cf. D. Jodoin, *RM* 12, 1-2, Une intrigue discursive. De l'offrande des membres à l'offrande des corps. *Études théologiques et religieuses*. 85, 4, 2010, pp.499-512.

<sup>6</sup> Cf. T. Todorov, *L'esprit des lumières*. Paris, Laffont, 2005, pp.57-58

dichotomie entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Cependant, pour le judaïsme<sup>7</sup>, ces deux pouvoirs ne doivent pas être opposés, mais toujours pensés dans leur unité afin de rectifier (*letaqen*) le temporel au moyen du spirituel<sup>8</sup>.

Rappelons qu'une étape essentielle dans l'apparition de la sécularisation a concerné le statut de la langue hébraïque à la Renaissance. Son étude suscitait alors un intérêt profond et généralisé, sous l'impulsion, notamment, des Juifs italiens, qui ont joué alors un rôle fondamental dans le renouveau des sciences, des lettres et des arts<sup>9</sup>. C'est alors que l'étude de l'hébreu, qui était considéré comme une langue sacrée, entre dans le cadre profane de l'université<sup>10</sup>. Parallèlement, débute une rupture entre la religion et la culture, qui sera véritablement consommée au siècle des Lumières<sup>11</sup>. Le début de la colonisation des continents américain, africain et asiatique a permis à la Renaissance européenne de découvrir des religions non-monothéistes, en posant les bases d'une anthropologie de l'altérité qui n'était plus basée sur la Bible<sup>12</sup>.

Ce qu'on a appelé l'âge séculier a été perçu comme un passage de l'enfance de l'humanité à son stade adulte, dans lequel l'homme parvient à assumer sa solitude et sa liberté face au cosmos<sup>13</sup>. Précisons qu'il ne faut pas confondre *séculier* et *antireligieux* dans la mesure où par exemple, à l'époque carolingienne, ce terme avait d'abord un sens juridique, désignant une procédure d'expropriation des biens de l'Église par le pouvoir laïc<sup>14</sup>. De même, la sécularisation n'est pas non plus synonyme d'athéisme, et ce dernier n'est pas forcément séculier, comme le montre, entre autres, le jaïnisme et le taoïsme primitifs<sup>15</sup>. La philosophie des Lumières a été perçue comme une forme séculière de Monothéisme, dont elle reprend à la fois les traits unitaires du système de la nature et de la confiance absolue qu'on lui accorde<sup>16</sup>. La sécularisation désigne d'abord le transfert du religieux au profane, afin

---

<sup>7</sup> Précisons que, si nous employons, par commodité, le terme *judaïsme*, bien qu'il renvoie, comme le notait Daniel Boyarin, à une abstraction inventée par le christianisme, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et au premier quart du V<sup>e</sup> siècle, afin de se poser lui-même comme foncièrement novateur par rapport à la religion mère. Le terme « ioudaïsmos », qui apparaît dans II *Maccabées*, II, 21 ; VIII, 1, ne signifie pas « judaïsme », au sens d'une religion précise, mais il désigne les lois et les pratiques du Peuple juif. Cf. D. Boyarin, *The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion*. *Representations*, 85, 1, 2004, pp.21-22.

<sup>8</sup> Cf. R. 'Abraham 'Azoul'ay, *Hesed le'Abraham*. Reed. Levov, 1860, I, 18, p.5a; V, 17, p.34b.

<sup>9</sup> Cf. G. Busi, *The Renaissance Speaks Hebrew*. In G. Busi, S. Greco (Eds.), *The Renaissance speaks Hebrew*. Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo. Milano, 2019, pp.16-43

<sup>10</sup> Cf. P. Kirtchuk, *Hebrew in the Universities*. 2011. fihal-00639142f

<sup>11</sup> P. Tillich, *Religion and Secular Culture*. *The Journal of Religion*. 26, 2, 1946, p.82

<sup>12</sup> S. Feiner, *Shorshey ha-hyloun. Matyranout ousapqanout be-Yahadout ha-m'eah ha-18*. Jerusalem, Mercaz Zalman Shazar, 2011, p.32. Patricia Falguières a relativisé l'importance de la découverte des populations non-européennes pour la formation de la réflexion anthropologique à la Renaissance : *Les inventeurs des choses. Enquêtes sur les arts et naissance d'une science de l'homme dans les cabinets du XVI<sup>e</sup> siècle*. <http://journals.openedition.org/actesbranly/94>

<sup>13</sup> C. Taylor, *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Mass., London, 2007, p.364

<sup>14</sup> A. Funkenstein, *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the Seventeenth century*. Princeton, Princeton University Press, 1986, pp.5-6.

<sup>15</sup> C. Colpe, *Syncretism and Secularization: Complementary and Antithetical Trends in New Religious Movements?* *History of Religions*. 17, 2, 1977, p.169

<sup>16</sup> T. W. Adorno and M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*. Engl.transl. New Ed. Stanford, Stanford University Press, 2002, p.89

de mettre fin au transcendant et à la théologie<sup>17</sup>. Elle représente ce que Max Weber a appelé le « désenchantement du monde (*Entzauberung der Welt*) », promu par la connaissance empirique et les progrès techniques<sup>18</sup>. Un tel désenchantement a permis de rejeter toute idée de Providence et de transcendance, en renvoyant l'homme à ses seules déterminations naturelles et immanentes. Précisons également que l'image de l'homme séculier n'est pas d'ordre individuel, mais elle constitue une figure centrale dans le domaine public, affectant à la fois l'ordre culturel, politique, constitutionnel et juridique<sup>19</sup>.

Concernant plus précisément le Judaïsme, la sécularisation s'est d'abord manifestée par l'abandon plus ou moins systématique de l'observance de la Loi (*halakāh*)<sup>20</sup>. Nous tenterons de reconstituer les étapes historiques d'un tel abandon, et son importance quant à l'émergence du spinozisme, en soulignant que le jeune Baruch a été éduqué dans la pratique stricte des commandements. Précisons que Spinoza n'emploie le terme *saeculum* qu'une seule fois, pour caractériser l'utopie poétique d'un âge (ou siècle) d'or (*saeculum poëtarum aureum*), dans lequel la masse et les responsables politiques vivraient exclusivement sous l'empire de la raison<sup>21</sup>. Il utilise également l'adjectif *profanos*, par deux fois dans le *TTP*, pour désigner d'une part les vulgaires et d'autre part les non-Lévites<sup>22</sup>. Par ailleurs, dans le *KV*, Spinoza conservait encore les notions de Providence (*Voorzienigheid*), générale et particulière, mais il a vidé ces termes de tout contenu religieux, la première concernant les seules lois de la nature, et la seconde l'effort de chacun pour maintenir son propre être<sup>23</sup>.

Le spinozisme apparaît comme la principale force de la modernité séculière, qui a réussi à intégrer, de façon unique, l'ensemble des aspects philosophiques, sociaux, éthiques et politiques de cette modernité. La nouveauté de ce sécularisme concerne d'abord la théorie de l'immanence, qui a opéré le passage du cadre de l'Alliance de l'homme avec Dieu, à une culture naturelle, anthropocentrique et finalement unidimensionnelle<sup>24</sup>. En posant également les bases, *solo scriptura*, de la Critique biblique, l'immanentisme a bouleversé les fondements de la société européenne tout entière. Comme le notait Paul Hazard, le *Tractatus theologico-politicus*, paru en 1670, était porteur d'une nouveauté capable d'ébranler l'ensemble des valeurs judéo-chrétiennes, en dépassant toutes les particularités nationales et religieuses. Il sapait ainsi les assises des croyances traditionnelles, en s'attaquant notamment à la transcendance, aux cultes, aux pratiques superstitieuses et au pouvoir sacerdotal. Le *TTP* visait à

---

<sup>17</sup> J. Saada, Introduction à J. Saada (Ed.) *Hobbes, Spinoza ou les Politiques de la Parole : Critique de la Sécularisation et Usages de l'Histoire Sainte à l'Âge Classique*. Lyon, ENS, 2009, p.16

<sup>18</sup> M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen Mohr-Siebeck, 1988, I, p.564.

<sup>19</sup> Y. T. Stern, *Pirqey Mavo' : Myhou hylony? Qry'ot hilkatyot*. Jerusalem, Ha-Maḵon ha-Israeli ledemoqratyah, 2012, pp.14-15

<sup>20</sup> P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Anchor. Rééd. 1991, p.170

<sup>21</sup> Spinoza, *TP*, I, 5, Ramond, pp.92-93

<sup>22</sup> Spinoza, *TTP* XII, 3, pp.430-431; *TTP*, XVII, 29, pp.582-583).

<sup>23</sup> Spinoza, *KV*, I, V, 2, G. I, 40, trad.franç. pp.34-35

<sup>24</sup> E. Balfer, Baruch Spinoza we-hylona shel ha-Yahadout. In 'A. Ravizky (Ed.). *Dat ouMedynah behagout ha-yehoudyt beMe'ah ha-'Esrym*. Jerusalem, Ha-maḵon ha-Israeli leDemoqratyah, 2005, p.116

montrer que ces vestiges du passé ne cherchaient qu'à étouffer la raison et la liberté humaines, au profit d'un pouvoir oppressif entretenu par les institutions religieuses. Cependant, dans cet ouvrage, d'une part, Spinoza restait lui-même conservateur et il exigeait d'obéir aux lois du souverain. Il montrait alors une intolérance envers les « hérétiques et schismatiques (*haereticos et scismaticos*) ... ceux qui enseignent des opinions susceptibles d'inciter à l'insoumission, à la haine, aux rivalités et à la colère»<sup>25</sup>. Mais d'autre part, il menait un combat sur un double front, théologique et politique, afin d'affranchir l'homme, à la fois de la royauté céleste et de la royauté terrestre. Pour ce faire, il devait s'attaquer à l'Écriture comme source de tous les dogmes. Paul Hazard précise que la nouveauté spinoziste consiste en une série de négations : il n'y a pas eu de Révélation au Sinäi, ni de Peuple élu dépositaire d'un enseignement éternel, mais seulement une institution politique hébraïque éphémère ; il n'y a pas eu de prophéties, mais uniquement des perceptions imaginaires, et donc pas de message divin ; il n'y a pas eu de miracles, mais de simples phénomènes naturels etc.<sup>26</sup>. A cette série négative, Shmuel Trigano a ajouté que, selon Spinoza, la Torah n'est pas la Torah, les Juifs ne sont pas les Juifs et Dieu n'est pas Dieu<sup>27</sup>. D'une façon générale Dieu, identifié à la nature, n'a pu fournir qu'une loi morale naturelle, saisissable uniquement par la lumière naturelle<sup>28</sup>. C'est pourquoi, une fois interprétée selon une méthode rationnelle, l'Écriture pouvait alors apparaître comme une œuvre purement humaine, remettant ainsi en cause la paternité à la fois divine et mosaïque du *Pentateuque*, tout comme l'authenticité des autres livres bibliques<sup>29</sup>.

Le spinozisme a provoqué un changement radical de paradigme qui, en promouvant le *conatus* au titre de principe ontologique universel de la modernité<sup>30</sup>, a constitué l'« épine dorsale » de l'ensemble des Lumières européennes<sup>31</sup>. En ce sens, il a aussi largement contribué à forger l'image du Juif dans la

<sup>25</sup> Spinoza, *TTP*, XIV, 13, pp.480-481

<sup>26</sup> P. Hazard, *La crise de la conscience Européenne. 1680-1715*. Paris, Fayard, 1961, pp.134-135

<sup>27</sup> S. Trigano, *La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*. Rééd, Paris, Gallimard, 1994, pp.203, 219 et 241

<sup>28</sup> Spinoza, *TTP*, IV, 6, pp.188-191; P. Franks, Sinai since Spinoza: Reflections on Revelation in Modern Jewish thought. In G. J. Brooke, H. Najman & L. T. Stuckenbruck (Eds.), *The Significance of Sinai: Traditions About Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*. Leiden, Brill, 2008, p.339.

<sup>29</sup> Spinoza, *TTP*, VIII, 5, pp.334-335; *TTP*, VIII, 7-12, pp.341-351. Spinoza accorde néanmoins que la prophétie constituait une certitude morale (*certitudo prophetarum moralis*) », *TTP*, II, 4, pp.116-117, sur laquelle repose toute l'utilité de la Révélation *TTP*, XV, 10, pp.502-503. C'est dans cette perspective purement naturaliste que la Révélation peut être bénéfique à l'état. Cf. H. De Dijn, Spinoza and Revealed Religion. *Studia Spinozana*. 11, 1995, pp.41-42.

<sup>30</sup> W. Goetschel, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*. Madison, University of Wisconsin Press, 2004, p.31

<sup>31</sup> J. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2001, p.VI. Toutefois, comme nous l'analyserons à propos des rapports ambigus de Spinoza à la philosophie juive médiévale, on a pu montrer que les Lumières européennes se sont constituées à partir, et non pas en rupture radicale, de la pensée théologique du Moyen Age. Cf. M. A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*. Chicago, University of Chicago Press, 2008, p.258. Par ailleurs, on a pu réviser l'image de l'époque médiévale (forgée notamment par Pétrarque), comme étant particulièrement sombre. Cf. Z. H. Nagy, « Le temps des ténèbres » : la naissance de l'image négative du Moyen Age. *Verbum Analecta Neolatina*. XII/1, 2010, pp.167-183.

société européenne des Lumières<sup>32</sup>, en présentant la sécularisation comme la seule alternative au judaïsme traditionnel<sup>33</sup>. La philosophie a alors cessé d'être *ancilla theologiae*, du fait que Spinoza ait mis fin à l'*interpretatio hebraica*, d'origine philonienne, qui éclairait la philosophie grecque d'un point de vue biblique. Il a annulé ainsi les fondements philosophiques des trois religions monothéistes<sup>34</sup>. De plus, il a désimpliqué alors entièrement les rapports du divin à l'éthique proprement dite. En ce sens, le Dieu spinoziste, se trouvant au-delà du bien et du mal, cesse d'être le garant de la moralité. En conséquence, plus l'homme devient proche du Dieu spinoziste, c'est-à-dire de la nature, plus son *conatus* se renforce, mais aussi plus sa conscience d'un quelconque devoir vis-à-vis d'autrui s'affaiblit, comme nous le montrons par ailleurs<sup>35</sup>. Enfin, comme l'a montré Y. Y. Melamed, Spinoza a inauguré l'anti-humanisme le plus radical, fondé sur une quadruple conception. Premièrement, la marginalisation de l'homme dans l'univers naturel infini. Deuxièmement, la critique de l'anthropomorphisme comme une arrogance infondée, constituant elle-même la source des croyances imaginaires. Troisièmement, l'annulation des barrières entre l'homme –la dignité humaine- et le reste de la nature. Quatrièmement, l'amoralisme<sup>36</sup>.

L'innovation de Spinoza, qui forgera les armes de l'esprit révolutionnaire<sup>37</sup>, a été perçue comme bien plus radicale que celle de Hobbes ou de Bayle<sup>38</sup>. Elle inaugure véritablement la pensée moderne, et le spinozisme servira de modèle à toutes les théories de l'immanence, notamment kantienne, hégélienne, marxienne, nietzschéenne, freudienne et einsteinienne<sup>39</sup>. Le spinozisme ressurgit également comme impensé de la philosophie heideggérienne<sup>40</sup>. Si ces théories peuvent être qualifiées de « spectres de la modernité », cependant le « fantôme » de Spinoza reste à la fois omniprésent et déstabilisant, compliquant ainsi les rapports fondationnels qu'il semble en même temps fournir à la modernité<sup>41</sup>. Celle-ci peut être elle-même définie comme « triomphe de la méthode scientifique »<sup>42</sup>. Cependant,

---

<sup>32</sup> Cf. M. Seidler, Baruch Spinoza – Me'açev tadmyt ha-Yahadout 'avour ha-Has̱kalah ha'yropyt. *Daat* 54, 2004, pp.29-45

<sup>33</sup> Cf. Z. Strauss, Spinozismus als Alternative innerhalb des modernen jüdischen Lebens. In A. Honnacker, M. Ruf (Eds). *Gott oder Natur: Perspektiven nach Spinoza (Philosophie aktuell 12)*. Münster, LIT Verlag, 2015, pp.91-108

<sup>34</sup> H. A. Wolfson, Philo Judaeus. In *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 1. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1973, p.70

<sup>35</sup> Cf. R. Demos, Spinoza's Doctrine of Privation. *Philosophy*. 8, 30, 1933, p.161 ; cf. J. J. Rozenberg, *Moralité, psychologie et politique spinozistes*.

<sup>36</sup> Y. Y. Melamed, Spinoza's anti-humanism: An outline. In C. Fraenkel, D. Perinetti & J. E. H. Smith (Eds.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*. Dordrecht, Springer Netherlands, 2011, pp. 147-166, cf. notes 2 à 8, citant les auteurs qui considèrent Spinoza comme un véritable humaniste. Voir également Y. Y. Melamed, Spinoza, Althusser, and the Question of Humanism. *Crisis & Critique*. 8, 2021, pp. 170-177.

<sup>37</sup> P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. I-ere partie : XVII<sup>e</sup> siècle (1663-1715). IIeme partie : XVIII<sup>e</sup> siècle. Paris, P.U.F, 1954.

<sup>38</sup> Y. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. p.159

<sup>39</sup> Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*. trad.franç. Paris, Le Seuil, 1991, p.9

<sup>40</sup> É. Bernier, *Le communisme, ou comment la production de la misère devient prolifération ontologique. Le devenir du travail dans les sociétés contemporaines*. Thèse de Ph.D, Université d'Ottawa, 2014, p.32

<sup>41</sup>Cf. M. Mack, *Spinoza and the Specters of Modernity. The Hidden Enlightenment of Diversity From Spinoza to Freud*. London, Continuum, 2011, p.146

<sup>42</sup> J. Manuel Ledesma Viteri, La modernité en question - le cas Spinoza. *Esercizi Filosofici*. 12, 1, 2017, p.5

Antonio Negri a pu comprendre le caractère foncièrement subversif du spinozisme, d'abord comme étant « anti-moderne »<sup>43</sup>, puis comme constituant une philosophie « post-moderne »<sup>44</sup>. Pour sa part, Remo Bodéi considère Spinoza comme le représentant du « monde classique », qui cherche, par le traitement des passions, à éviter les conflits intérieurs<sup>45</sup>. Quoi qu'il en soit, la modernité, l'anti-modernité, la post-modernité ou la classicité de Spinoza intriguent et dérangent, et c'est qu'il convient d'expliquer<sup>46</sup>.

Face aux difficultés d'en cerner le statut théorique exact, on a pu souligner que, dans une certaine mesure, le spinozisme reflète plus un construit collectif des disciples de Spinoza et de ses éditeurs, que la théorie propre à ce philosophe<sup>47</sup>. De plus, certains ont remarqué que Spinoza, en fait, n'a pas véritablement abandonné la foi de ses ancêtres, mais il l'aurait retravaillée en fonction de ses métamorphoses personnelles<sup>48</sup>. En effet, l'attitude de Spinoza vis-à-vis de la philosophie juive porte souvent la marque de conflits idéologiques relevant de facteurs très complexes. Il faut toutefois constater que l'analyse critique des sources juives, dans la formation du spinozisme, reste encore de l'ordre du *desideratum*, nécessitant la formation d'une véritable équipe de recherche, possédant toutes les compétences requises<sup>49</sup>.

D'une façon générale, la multiplicité d'aspects que présente le spinozisme invite à une analyse sédimentée pluridisciplinaire. Celle-ci doit-être à la fois de nature historique et philosophique, tout en proposant une réflexion différenciée d'ordre psychologique, théologique et politique du milieu religieux, familial et culturel de Spinoza. Tous ces facteurs ont contribué, selon des modalités différenciées, à former la personnalité du jeune Baruch, ainsi que les grandes lignes de son système philosophique. Notre pentalogie, dont cet ouvrage constitue le premier volume, ne prétend nullement examiner de façon exhaustive l'ensemble de ces questions, ni explorer tous les domaines de spécialité qu'elles impliquent ; chacun constituant un domaine qui doit être étudié pour lui-même. Notre recherche vise essentiellement à proposer un fil directeur capable d'articuler l'ensemble de ces questions, afin de montrer les enjeux d'une analyse globale du spinozisme, et comprendre ainsi les fondements de la sécularisation moderne.

---

<sup>43</sup>A. Negri, « L'anti Modernité de Spinoza », *Spinoza subversif. Variations (in) actuelles*. Paris, Kimé, 1994

<sup>44</sup>A. Negri, *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*. New York, Columbia University Press, 2013

<sup>45</sup>R. Bodéi, *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*. Trad.franç. Paris, PUF, 1997

<sup>46</sup>Cf. J. M. Ledesma Viteri, La modernité en question-le cas Spinoza. *Esercizi Filosofici*. 12, 2017, p.10

<sup>47</sup>Cf. P.-F. Moreau, Spinoza était-il spinoziste ? In G. Secretan, T. Dagron et L. Bove (Eds.), *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*. Paris, Éditions Amsterdam (Caute !), 2007, pp. 289-297 ; A. Lilti, Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 64, 1, 2009, pp.188-189.

<sup>48</sup>P. Wienpahl, *The Radical Spinoza*. New York, New York University Press, 1979, p.67

<sup>49</sup>Cf. Y. Y. Melamed, Introduction to Y. Y. Melamed (Ed.). *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*. New York, Oxford University Press, 2015, pp.2-3

## Peut-on ne pas aimer Spinoza ?

Telle est la question posée par Slavoj Žižek. Soulignant l'admiration inconditionnelle de Gilles Deleuze pour Spinoza, il notait que l'une des règles non écrites qui régissent le monde universitaire, tant aux USA qu'en Europe, est le *commandement* d'aimer Spinoza<sup>50</sup>. Dans le poème qu'Albert Einstein lui a consacré, en 1920, il écrivait : « que j'aime cet homme noble/plus que je puis le dire par des mots »<sup>51</sup>. Malgré ses critiques, Bertrand Russell voyait en Spinoza celui qui, parmi les grands philosophes, est le « plus noble et le plus digne d'être aimé (*the noblest and most lovable*) »<sup>52</sup>. Tout le monde aime Spinoza, et il a exercé sur tous un magnétisme très puissant, dont il convient d'analyser les mécanismes d'émergence<sup>53</sup>.

Cependant, à son époque, personne n'a éveillé autant de crainte et de haine que Spinoza<sup>54</sup>, et sa doctrine s'est ensuite développée sous la forme d'un nouveau type de marranisme pour lequel les « crypto-spinozistes » ne manquaient pas d'être poursuivis<sup>55</sup>. Mais, après avoir été honni au cours du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, Spinoza a été largement réhabilité à partir de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, à travers une transition qu'on a pu qualifier comme étant celle de l'hérétique au héros<sup>56</sup>. Cette réhabilitation s'est d'abord opérée chez les philosophes juifs promoteurs de la *Haskalah*, Moïse Mendelssohn et Salomon Maimon, qui voyaient dans le spinozisme le moyen de faire accéder le judaïsme à l'universel<sup>57</sup>. Abraham Geiger considérait Spinoza comme l'enseignant de l'humanité, capable de la délivrer des erreurs et des préjugés<sup>58</sup>. Rappelons que beaucoup de Juifs allemands considéraient Spinoza comme le promoteur de la symbiose judéo-allemande<sup>59</sup>. Il a été ensuite célébré par les philosophes de la Nature, et par le Romantisme Allemand, de Goethe à Novalis. Le premier, renversant l'accusation traditionnelle d'athéisme, qualifiait Spinoza de « theissimus », voire

---

<sup>50</sup> S. Žižek, *Organs without Bodies*, Oxon, New York, Routledge, 2012, p.29

<sup>51</sup> Einstein, Inédit, *Archives Einstein*, Spinoza Folder, reel. 33, numéro 7, cité par M. Paty, La doctrine du parallélisme de Spinoza et le programme épistémologique d'Einstein. *Cahiers Spinoza*. 5, 1984-1985, p.94.

<sup>52</sup> B. Russell, *History of Western Philosophy*. London. George Allen & Unwin, 2<sup>nd</sup> Printing, 1947, p.592

<sup>53</sup> D. Colson, Anarchist Readings of Spinoza, *Journal of French Philosophy*. 17, 2, 2007, pp.90-129

<sup>54</sup> G. Albiac, *La synagogue vide. Les sources marranes du spinozisme*. Trad.franç. Paris, PUF, 1994, p. 32

<sup>55</sup> F. Courtès, Introduction aux *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques* de Kant. Paris, Vrin, 1977, p.12

<sup>56</sup> D. B. Schwartz, *Spinoza's challenge to Jewish thought: writings on his life, philosophy, and legacy*. Waltham, Massachusetts, Brandeis University Press, 2019, Ebook, chap. III.

<sup>57</sup> Cf. W. Goetschel, Aspects de la réception de Spinoza chez Moses Mendelssohn et Salomon Maimon. *Revue Germanique Internationale*. 9, 2009, pp.105-114

<sup>58</sup> M. Wiener, *Abraham Geiger and liberal Judaism. The challenge of the nineteenth century*. Engl.transl. New York, Jewish Publication Society of America, 1962, p.194

<sup>59</sup> F. Rosenzweig, Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum, eingeleitet von Franz Rosenzweig. *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*. 1919–1929, p. 42–68; J. Skolnik, Kaddish for Spinoza: Memory and Modernity in Celan and Heine. *New German Critique*. 77, 1999, pp.169-186.



de « christianissimus »<sup>60</sup>, et le second voyait en lui la « personne ivre de Dieu (*der Gott betrunkene Mensch*) »<sup>61</sup>.

Ensuite, le spinozisme a été identifié par Hegel à la philosophie elle-même, posant comme alternative : « le spinozisme ou pas de philosophie (*entweder Spinozismus oder keine Philosophie*) »<sup>62</sup>. Il a été exalté par Feurbach<sup>63</sup>, puis par le matérialisme dialectique de Marx<sup>64</sup>, qui analysait l'économie capitaliste en termes de rapports conflictuels des conatus sociaux<sup>65</sup>.

Si Victor Cousin a bien présenté, en 1829, les traits généraux de ce système<sup>66</sup>, il a fallu attendre la traduction des *Œuvres de Spinoza* par Emile Saisset de 1842, complétée en 1860 par son *Introduction critique aux Œuvres de Spinoza*, pour avoir une vision synoptique du spinozisme en français. Dans ce texte, Saisset insistait sur les réserves et les critiques qu'il convient de faire à cette philosophie<sup>67</sup>, et, en 1854, Alexandre Foucher de Careil publiait la réfutation de Spinoza par Leibniz<sup>68</sup>. En ce sens, Paul Janet notait que le « génie de Spinoza n'est pas très adapté à l'esprit français », qui se méfie de la mystique, et recherche plutôt les idées bien délimitées<sup>69</sup>. Toutefois, les milieux chrétiens français, et plus particulièrement catholiques, ont accueilli le spinozisme chaleureusement<sup>70</sup>.

Le XX<sup>e</sup> siècle français démentira largement les réserves propres au siècle précédent, surtout lorsque Spinoza sera utilisé comme ce qu'on a pu appeler « l'antidote enthousiaste » à la phénoménologie husserlienne et à la philosophie du sujet<sup>71</sup>. Le système de celui qui a été présenté tour à tour comme le « Prince », et comme le « Christ » des philosophes<sup>72</sup>, a alors pris une telle ampleur, qu'il est devenu la référence obligatoire de toute réflexion philosophique. Dans le droit fil de l'alternative posée par Hegel, Henri Bergson faisait remarquer à Léon Brunschvicg : « on pourrait dire que tout philosophe a deux

---

<sup>60</sup> *Goethes Briefe*. Hamburger Ausgabe, Hamburg, Wegner, 1968, I, p. 475; G. Stieg, Goethe et Spinoza. *Revue germanique internationale*. 12, 1999, pp.63-75.

<sup>61</sup> Novalis, *Schriften*, 5 Aufl. Berlin, G. Reimer, 1837, II, p.253

<sup>62</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hamburg, F. Meiner, 1977, XX, pp.163-164

<sup>63</sup> E. Ferreira Chagas, Feuerbach and Spinoza: god and nature, dualism ou unity? *Trans/Form/Ação*. 29, 2, 2005, pp.79-93

<sup>64</sup> H. Florence, Spinoza après Marx, ou le problème de l'ontologie marxienne. *Revue de métaphysique et de morale*, 56, 4/2007, pp.483-498 ; M. Soboleva, Marxism as Spinozism? One episode in the history of Soviet philosophy. *Stud. East Eur. Thought*. 74, 2022, pp. 319–332.

<sup>65</sup> F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*. Paris, La Fabrique, 2010, pp.182-188

<sup>66</sup> V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle*. T. 1. Paris, Pichon et Didier, 1829, pp.465-467. Sur les rapports de Cousin à Spinoza, cf. J-P. Cotten, Spinoza et Victor Cousin. In A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem (Ed.). *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2008, p. 231-242.

<sup>67</sup> E. Saisset, *Introduction critique aux œuvres de Spinoza*. Paris, Charpentier, 1860. Sur les rapports de Saisset à Spinoza, cf. P.-F. Moreau, Traduire Spinoza : l'exemple d'Émile Saisset. In A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem (Eds). *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle*. pp. 221-230.

<sup>68</sup> A. Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Paris, 1854

<sup>69</sup> P. Janet, Le spinozisme en France. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. 13, 1882, pp.109-132, et plus particulièrement p.127 et p.132.

<sup>70</sup> C. Jaquet, La réception de Spinoza dans les milieux catholiques français. In A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem (Ed.). *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle*. pp.243-253.

<sup>71</sup> K. Peden, *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavailles to Deleuze*. Stanford, Stanford University Press, 2014, p.6

<sup>72</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce-que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 1991, pp.50 et 59

philosophies : la sienne et celle de Spinoza »<sup>73</sup>. De même, Jean Cavailles écrivait à Raymond Aron, « Je suis spinoziste, je crois que nous saisissons partout du nécessaire »<sup>74</sup>. Ils se faisaient ainsi tous l'écho des paroles de Lessing à Jacobi : « Devenez plutôt l'ami de Spinoza entièrement, car il n'existe pas d'autre philosophie que la sienne »<sup>75</sup>.

Spinoza a constitué la source de l'inspiration poétique par excellence<sup>76</sup>, et le héros du courage et de la libération de toutes les oppressions. Qui peut s'opposer à ce Juif excommunié et fondamentalement isolé, victime, selon l'expression de Lucas et de Lombroso, de « l'intolérance fanatique des rabbins »<sup>77</sup>? Et ce d'autant plus que Spinoza a été considéré comme le promoteur de la liberté contre l'obscurantisme moyenâgeux des théologiens, de la démocratie contre la tyrannie, de la joie d'être contre les passions tristes et les superstitions<sup>78</sup>. On le représente généralement à la fois comme moralement irréprochable et souverainement libre, comme l'« athée vertueux », loué par Toland et Voltaire<sup>79</sup>. Ceux-ci, comme Spinoza, dénonçaient la moralité traditionnelle toujours constituée d'idées inadéquates et contraires au droit naturel<sup>80</sup>. La préface, écrite en néerlandais par Jarig Jellesz et Lodewijk Meyer aux *Opera Posthuma* (1677), peut être comprise comme une *Apologie de Spinoza*, sur le mode de celle que Platon avait écrite sur Socrate<sup>81</sup>.

On a pu préciser qu'une telle fascination s'est doublée d'une frayeur secrète<sup>82</sup>, qu'il s'agira également d'analyser. Selon l'expression de Theun De Vries, Spinoza a été perçu comme l'« iconoclaste (en hollandais : *beeldenstormer*) » de toutes les religions<sup>83</sup>. Il appert aussi que toute tentative visant à déconstruire son projet, et à montrer que la théorie de l'immanence reste problématique, sera elle-même considérée comme iconoclaste. Si Spinoza n'est pas une « icône », pourquoi le fait de le critiquer soulève encore aujourd'hui tant de passions ? Quel statut hiératique lui donne-t-on dans la pensée contemporaine ? Comme le soulignait M. Nourrisson, les disciples de Spinoza le révéraient comme un demi-dieu, et le consultaient comme un « oracle »<sup>84</sup>. Bergson remarquait que, « si Spinoza avait vécu avant Descartes, il aurait sans doute écrit autre chose que ce qu'il a écrit, mais que Spinoza vivant et écrivant, nous étions sûrs d'avoir le spinozisme tout de même »<sup>85</sup>. Dès lors, en reprenant l'expression

---

<sup>73</sup> H. Bergson, Extrait d'une lettre à Léon Brunschvicg en date du 22 février 1927. Reproduite dans le *Journal des Débats* du 28 février 1927.

<sup>74</sup> Cf. J. Michel, *Ricœur et ses contemporains : Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*. Paris, PUF, 2013, p.106.

<sup>75</sup> Cf. P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle de Montesquieu à Lessing. Notes et références*. Paris, Boivin & Cie, 1946, p.121

<sup>76</sup> C. B. Akal, La philosophie poétique de Spinoza sans Spinoza. *Synergies*. 3, 2010, pp. 131-137

<sup>77</sup> Lucas, *La vie de Spinoza par l'un de ses disciples*. In Colerus – Lucas: *Biographies de Spinoza*. pp.31-32 ; C. Lombroso, *L'antisémitisme*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1899, p.19.

<sup>78</sup> R. Misrahi, *L'être et la joie, Perspectives synthétiques sur le spinozisme*. Paris, Les Belles Lettres, 1997

<sup>79</sup> W. van Bunge, Spinoza's Life: 1677–1802. *Journal of the History of Ideas*. 78, 2, 2017, pp.219-224

<sup>80</sup> J-M. Vaysse, *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l'idéalisme allemand*. Paris, Vrin, 1994, p.11

<sup>81</sup> M. Rovere, *Spinoza par ses amis - de Jarig Jellesz et Lodewijk Meyer*. Paris, Éditions Payot & Rivages, 2017, p.14

<sup>82</sup> R. Misrahi, *Éthique*. Introduction générale. Paris, Tel-Aviv, Ed. de l'Eclat, 2005, p.17

<sup>83</sup> T. De Vries, *Spinoza Beeldenstormer en Wereldbouwer*. Amsterdam, Becht, 1972

<sup>84</sup> M. Nourrisson, La bibliothèque de Spinoza. *Revue des Deux Mondes*. Troisième Période. 112, 4, 1892, p.815

<sup>85</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. Paris, PUF, 1969, 79<sup>e</sup> Edition, p.124

de Hegel, quelle place continue-t-il d'occuper dans la *Phénoménologie de l'Esprit* occidental ? Nous pouvons alors poser la question de savoir, si le spinozisme n'avait jamais vu le jour, un tel esprit aurait-il alors éprouvé le besoin de l'inventer ?

A partir des années 1980, le spinozisme s'est trouvé confronté à ce qu'on a pu appeler le tournant éthico-théologique, ancré notamment dans la pensée hébraïque. Un tel tournant, marqué particulièrement par les écrits d'Emmanuel Levinas et de Jacques Derrida, revendiquait une attitude d'altérité radicale, opposée à la philosophie de l'immanence et du conatus<sup>86</sup>. Ces penseurs valorisaient la divinité de la Loi et son application concrète et éthique, plutôt que l'affirmation positive de soi. Ils s'efforçaient ainsi de théoriser, à partir d'un nouveau paradigme, les critiques proprement juives du spinozisme, initiées au début du XX<sup>e</sup> siècle par Hermann Cohen et Leo Strauss<sup>87</sup>.

Emmanuel Levinas, qui avait écrit en 1937 une recension de l'ouvrage d'Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, paru trois ans plus tôt<sup>88</sup>, soutenait que l'approche spinoziste du Judaïsme est erronée, et ce au moins pour trois raisons. D'abord, suite aux recherches de Vaz Dias et de Van der Tak, montrant que Spinoza n'était pas inscrit sur le registre des institutions d'études juives d'Amsterdam, Levinas pensait qu'il ne connaissait pas le *Talmud*, contrairement à ce qu'affirment généralement ses biographes. Il n'a donc eu accès qu'à un texte biblique « exsangue », et il restait incapable d'en ressaisir le sens véritable<sup>89</sup>. Précisions que la bibliothèque de Spinoza ne comprenait aucun exemplaire du *Talmud*, alors qu'il possédait plusieurs éditions, et aussi des traductions profanes, de la Bible<sup>90</sup>. Ensuite, Levinas soulignait que Spinoza a réduit la Bible à un texte humain entièrement naturel. Enfin, il notait que le panthéisme spinoziste, en identifiant le divin à la nature, déterminait toute conceptualité uniquement en fonction du cadre de l'*Éthique*, elle-même posée comme étalon exclusif de la vérité<sup>91</sup>.

---

<sup>86</sup> Cf. Z. Levi, *From Spinoza to Levinas. Hermeneutical, ethical, and political issues in modern and contemporary Jewish philosophy*. New York, Peter Lang, 2009, pp.129-170

<sup>87</sup> H. Cohen, Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum. *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 18, 1915, pp. 56-151; L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat*. Akademie-Verlag, Berlin, 1930.

<sup>88</sup> E. Levinas, Spinoza, philosophe médiéval. *Revue des Etudes Juives*. I, 6, 1937, pp.114-119

<sup>89</sup> E. Levinas, Avez-vous relu Baruch? In *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, A. Michel, 1976, p.167, note 1. La remarque de Levinas semble avoir été contredite par la thèse d'Yitzhak Y. Melamed, suggérant que la pensée de Spinoza est restée en partie attachée au cadre traditionnel de la pensée rabbinique, et que le grand adversaire des Pharisiens était malgré tout lui-même « pharisien ». *Spinoza's 'Girsa de-Yankuta' or Spinoza, the Pharisee*. DRAFT

[https://www.academia.edu/28418323/Spinoza\\_the\\_Pharisee\\_or\\_Spinozas\\_Girsa\\_de-yankuta?auto=view&campaign=weekly\\_digest](https://www.academia.edu/28418323/Spinoza_the_Pharisee_or_Spinozas_Girsa_de-yankuta?auto=view&campaign=weekly_digest).

Cependant, l'ensemble des références de Spinoza au *Talmud* ne concerne que ses homélies ('*agadot*) et non pas sa logique dialectique, dont Levinas a souligné précisément l'absence. Abraham Wolf avait précisé qu'il est improbable que Spinoza ait lu le *Talmud*. A.Wolf, *The Oldest Biography of Spinoza*. London, G.Allen & Ulwil LTD, 1927, p.143. Paul Vulliaud notait que Spinoza ne possédait pas d'exemplaire du *Talmud*, ni de son « abrégé composé par Maimonide ». *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*. Rééd. Paris, Éditions des Malassis, 2012, p.33 Sur le désintéret de Spinoza pour le *Talmud*, cf. M. Chamla, *Spinoza e il concetto della 'tradizione ebraica'*. Milano, F.Angeli, 1996, p.127.

<sup>90</sup> P. Vulliaud, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*. pp.29-33

<sup>91</sup> E. Levinas, L'arrière-plan de Spinoza. In *L'au-delà du verset. Lectures et discours Talmudiques*. Paris, Ed. de Minuit, 1982, p. 201 et p.205. Selon Dan Arbib, Levinas aurait développé une double attitude vis-à-vis de Spinoza.

Quant à Jacques Derrida, dans le droit fil de Levinas, dont il avait largement commenté la philosophie dès 1964, il interrogeait l'« éthicité de l'éthique »<sup>92</sup>, c'est-à-dire son sens même. Cette réflexion lui a permis de s'orienter vers ce que Levinas lui avait suggéré comme étant la « sainteté du saint », c'est à dire la transcendance vis à vis du sacré, s'opposant alors au « paganisme des racines » et à « l'idolâtrie du lieu »<sup>93</sup>. Il soulignait, peu avant sa mort, que même si Spinoza fût d'origine marrane portugaise comme lui, son entreprise philosophique lui restait la plus étrangère possible, du fait qu'elle interdisait toute position d'altérité<sup>94</sup>.

### *Les « audaces » de Spinoza*

Selon l'expression d'Harry A. Wolfson, Spinoza a subverti la théologie et la métaphysique traditionnelles, en inaugurant au moins quatre types d'« audaces (*acts of daring*) » théoriques<sup>95</sup>. Premièrement, il a doté Dieu du double attribut de la pensée et de l'étendue. L'*Éthique* II, 2, en posant que Deus est *res extensa*<sup>96</sup>, a initié une rupture eu égard à la tradition philosophique et religieuse développée jusqu'à Spinoza<sup>97</sup>. En effet, l'immanentisation du divin, pour employer l'expression de T. Kotarbinsky<sup>98</sup>, exclut la possibilité d'une création *ex nihilo*, et elle renouvelle la conception aristotélicienne de l'éternité du monde, rejetée par Maimonide comme étant proprement

---

La première, ontologique, reste hostile à la logique de l'*Éthique*, alors que la seconde, voit dans le *TTP* une réhabilitation du message éthique de la Bible. D. Arbib, Les deux voies de Spinoza : l'interprétation levinassienne de l'*Éthique* et du Traité théologico-politique. *Revue de l'histoire des religions*. 2, 2012, pp.275-300. Nous pensons que les remarques de Levinas, concernant la lecture « exsangue » de la Bible, par Spinoza, en dehors du *Talmud*, permettent de nuancer quelque peu cette interprétation de l'attitude de Levinas concernant le *TTP*. Il n'en reste pas moins que Richard A. Cohen a souligné l'admiration que Levinas portait à Spinoza, concernant son refus intransigeant de la superstition, de sa critique des projections anthropomorphiques, bien que leurs conceptions religieuses soient entièrement opposées. R. A. Cohen, *Out of Control: Confrontations between Spinoza and Levinas*. Albany, SUNY, 2016. p.24. Cependant, du fait que Levinas ait conçu le moi humain comme cette possibilité permanente de sursoir à son « conatus essendi », afin de pouvoir répondre d'autrui qui « ne lui est rien », il s'est toujours opposé à la totalité spinoziste de la substance. E. Levinas, *A l'heure des nations*. Paris, Minuit, 1988, p.155. Cf. J. J. Rozenberg, Levinas' Reading of Spinoza. In J. McLachlan (Ed.), *The Event of the Good: Reading Levinas in a Levinasian Way*. Albany, NY, SUNY Press. A paraître.

<sup>92</sup> J. Derrida, Violence et Métaphysique, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 et 4, 1964, pp.135-148 (republié dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967); *Passions*, Paris, Galilée, 1993, pp. 40-41.

<sup>93</sup> J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris, Galilée, 1997, p. 15

<sup>94</sup> Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. *Rue Descartes*, 52, 2006/2, pp.86-99. Cependant, Willi Goetschel, en se référant à un manuscrit inédit de Derrida, « Théologico-politique », conservé à la bibliothèque Irvine de Californie, constate des points communs entre certaines thèses de Derrida et du *TTP*. W. Goetschel, The Hyphen in the Theological-Political: Spinoza to Mendelssohn, Heine, and Derrida. *Religions*. 10, 21, 2019, p.11. Rappelons que, dans *Politiques de l'amitié, suivi de l'oreille de Heidegger*. Paris, Galilée, 1994, p.146, Derrida se réfère au *TTP* XVI, 17, pp.524-525, affirmant que « ce n'est pas la haine, mais le droit qui fait l'ennemi de l'état (*hostem enim imperii non odium, sed jus facit*) ». Sur les rapports du marranisme de Spinoza et de Derrida, cf. A. Bielik-Robson, God of Montaigne, Spinoza, and Derrida-The Marrano (Crypto)Theology of Survival. *Religions*. 421, 14, 3, pp.1-19.

<sup>95</sup> H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1934, II, pp.333-339

<sup>96</sup> Spinoza, *Éthique* II, 2, pp.120-121

<sup>97</sup> M. Gueroult, *Spinoza*, II. Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p.40

<sup>98</sup> T. Kotarbinsky, *Traité du travail efficace*, Besançon, PUFC, 2007, <http://recherche-action.fr/praxeology/tag/innovation/>

indémontrable<sup>99</sup>. Deuxièmement, bien que l'homme ne puisse connaître que les attributs de la pensée et de l'étendue, pour Spinoza l'intelligibilité de Dieu est entièrement perceptible par l'intellect humain<sup>100</sup>. Il annulait ainsi l'hétérogénéité ontologique fondamentale entre Dieu et l'homme, que proclamaient les prophètes d'Israël<sup>101</sup>. Troisièmement, le parallélisme, ou l'identité entre les modes des différents attributs, implique l'inséparabilité du corps et de l'âme. Le corps humain n'est qu'un mode de l'attribut étendue, et l'âme humaine n'est qu'un mode de l'attribut pensée, c'est-à-dire l'idée d'une chose singulière existant en acte (*idea rei singularis actu existentis*)<sup>102</sup>. Spinoza affirmait, dans le *KV*, que l'âme (*Ziele*) en tant qu'elle est unie au corps est périssable, mais, en tant qu'elle est aussi unie à Dieu, elle reste inaltérable<sup>103</sup>. L'*Éthique* précisera que le *mens humana* (Spinoza n'emploie pas ici le terme d'*anima*, mais celui d'*esprit*) ne peut pas être absolument détruit avec le corps, mais il reste nécessairement éternel<sup>104</sup>. Cependant, on a pu souligner que l'éternité, au sens spinoziste du terme, ne concerne que l'esprit appartenant à l'attribut pensée, et non pas l'âme individuelle<sup>105</sup>. En substituant la notion d'éternité à celle d'immortalité, Spinoza nie finalement la conception juive de l'immortalité ou plutôt de persistance de l'âme<sup>106</sup>, telle qu'elle se trouve exposée notamment par son maître supposé R. Menasseh ben Israël<sup>107</sup>. Rappelons que le thème de la persistance de l'âme constituait la raison d'être du martyr des dizaines de milliers de Marranes brûlés vifs ou torturés par l'Inquisition<sup>108</sup>. Enfin quatrièmement, Spinoza rejette les notions de volonté, de liberté et de finalité. L'esprit (*mens*) humain, qui est toujours déterminé à vouloir par une cause, ne peut être lui-même une cause libre (*causa libera*), ni une faculté de vouloir ou de non vouloir (*volendi et nolendi*)<sup>109</sup>. En conséquence la volonté, identifiée à l'intellect<sup>110</sup>, n'est, tout comme le libre arbitre, qu'une pure fiction ou au mieux un être de raison, entraînant les hommes à croire au mythe d'une faculté de volition<sup>111</sup>. Cette négation de la volonté exclut ainsi les notions d'action proprement humaine, de liberté et de finalité, toutes éclipsées par celle de conatus, qui vise à la seule préservation de soi<sup>112</sup>.

<sup>99</sup> Maimonide, *Guide*, II, 25, p.219-221; trad.franç. pp.322-324. Il faut souligner que l'affirmation, par Maimonide, de la création du monde ne relève que d'un savoir par réception et non pas d'une connaissance proprement scientifique. Cf. N. M. Samuelson, Maimonides' Doctrine of Creation. *The Harvard Theological Review*. 84, 3, 1991, pp. 249-271.

<sup>100</sup> Spinoza, *Lettre 56 à Boxel*, G. IV, 261, trad.franç. p.1247; M. Gueroult, *Spinoza*, II. pp.45-46.

<sup>101</sup> Cf. *Isaïe*, LV, 8

<sup>102</sup> Spinoza, *Éthique* II, 11, démonstration, Pautrat, pp.118-119

<sup>103</sup> Spinoza, *KV*, II, 23, G. I. 102-103, trad.franç. p.83

<sup>104</sup> Spinoza, *Éthique* V, 23 et scolie Pautrat, pp.532-535

<sup>105</sup> Cf. S. Hampshire, *Spinoza*. London, Melbourne, Penguin Books, 1951, p.131, p.175

<sup>106</sup> S. Nadler, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*. Reed. New York, Oxford University Press, 2004, p.104

<sup>107</sup> R. Menasseh ben Israel, *Nishmat Hayym*. Amsterdam, 1652. S. Nadler souligne que, malgré l'opinion habituelle, nous n'avons aucune preuve permettant d'affirmer que R. Menasseh ben Israel ait été l'un des maîtres de Spinoza, S. Nadler, *Spinoza: A Life*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.78.

<sup>108</sup> C. Roth, *A History of the Marranos*. Rééd. New York, Meridian Books, Inc., 1959, p.46

<sup>109</sup> Spinoza, *Éthique* II, 48, démonstration, Pautrat, pp.190-191

<sup>110</sup> Spinoza, *Éthique* II, 49, corollaire, Pautrat, pp.194-195

<sup>111</sup> Cf. M. Gueroult, *Spinoza, l'âme. Éthique II*. Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p.496

<sup>112</sup> Cf. H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, II, pp.337-338

Ces « audaces » visaient d’abord la tradition juive elle-même car, comme le souligne Yosef ben Shlomo : « si Spinoza a raison alors le judaïsme a tort ». Ben Shlomo précise une telle opposition, en repérant cinq points de divergence fondamentaux, dont certains recourent, sous une formulation différente, ceux présentés par Wolfson, que nous avons rappelés précédemment. Premièrement, en identifiant Dieu à la nature, Spinoza exclut l’idée d’un Dieu personnel qui, s’étant révélé au Sinaï, maintient son Alliance avec son Peuple à travers les vicissitudes de l’histoire. Deuxièmement, la négation spinoziste de la volonté s’applique également à Dieu, qui n’impose plus à l’homme aucune espèce de commandement, ni de devoir. Troisièmement, l’immanence de la substance exclut la possibilité d’un Dieu créateur et transcendant à sa création. Pour Spinoza le monde, ne dépendant pas de la volonté divine, ne peut être contingent, et son déterminisme nécessaire exclut l’idée de créature seulement possible, dont les lois resteraient susceptibles d’être modifiées au besoin. Quatrièmement, la réduction de la vertu à la puissance du conatus valorise uniquement le plus fort. Spinoza biffe ainsi l’idée d’une morale spécifiquement humaine, concernant un être libre responsable moralement de ses actes, quelle que soit sa force naturelle. Cinquièmement Spinoza, d’une part n’attache aucune importance, du moins dans l’*Éthique*, à l’histoire comme dimension réelle de l’existence de l’homme, de sa libération et de sa rédemption, et d’autre part survalorise le rôle de l’état au détriment des individus<sup>113</sup>. A quoi, il faudrait ajouter la séparation radicale entre la religion et la politique. Rappelons que la loi française de 1905, sur la séparation des Églises et de l’État, a été directement inspirée des écrits théologico-politiques de Spinoza<sup>114</sup>. Ce clivage entre religion et politique a eu pour effet de réduire la première à un concept abstrait et, concernant le judaïsme, un tel clivage a permis sa dévalorisation radicale, en supprimant sa vitalité que Spinoza avait lui-même partagée jusqu’au *Herem*<sup>115</sup>. Selon l’expression d’Yitzhak Y. Melamed, « Spinoza est le grand profanateur de la “tradition sacrée” humaniste »<sup>116</sup>. Nous examinerons en détail la logique de ces « audaces », de ces « innovations », ainsi que la nature de cette « profanation ».

Rappelons que, d’après Salomon Til, qui ne donne toutefois pas ses sources, Spinoza aurait écrit une justification de sa sortie de la Synagogue, *Apologia para justificarse de su abdicacion de la Sinagoga*<sup>117</sup>. Mentionnée par Bayle<sup>118</sup>, puis par Colerus<sup>119</sup>, l’existence réelle de cette Apologie a fait l’objet de

<sup>113</sup> Y. ben Shlomo, *Praqym beTorato shel Baruch Spinoza*. Tel Aviv, ’Ounversyta Meshuderet, 1983, pp.99-101

<sup>114</sup> J. P. Guastalla, *Laïcité et Séparation des Églises*

[file:///C:/Users/USER/Downloads/Spinoza\\_Laïcité\\_et\\_Séparation\\_des\\_Eglise.pdf](file:///C:/Users/USER/Downloads/Spinoza_Laïcité_et_Séparation_des_Eglise.pdf)

<sup>115</sup> H. G. Fradkin, The "Separation" of Religion and Politics: The Paradoxes of Spinoza. *The Review of Politics*. 50, 4, 1988, pp. 603-627

<sup>116</sup> *Le Monde* du 11 juin 2020. Propos d’Yitzhak Y. Melamed recueillis par Nicolas Weill.

<sup>117</sup> S. van Til, *Het Voor Hof der Heydenen voor alle ongelooovigen geopent*. Dordrecht, Goris, 1690, p.5

<sup>118</sup> P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*. Nouvelle Edition, Paris, Desoer, 1820, T. XIII, p.416. Bayle, qui rapporte ce fait l’a repris de van Til, cf. I. S. Révah, *Spinoza et Dr. Juan de Prado*. Paris, The Hague, Mouton, 1959, p.40.

<sup>119</sup> Colerus - Lucas, *Bibliographies de Spinoza*, p.17. Pour une analyse de cette Apologie, du point de vue du judaïsme, cf. M. Vexler, De l’Apologie de Spinoza. *Revue des études juives*. 65, 130, 1913, pp. 231-242.

débats<sup>120</sup>. Si l'on retient toutefois l'opinion de Salomon Til, on peut alors supposer, qu'à la suite de son exclusion de la Communauté juive portugaise d'Amsterdam, Spinoza aurait, en quelque sorte, transcrit dans le *TTP*, puis dans l'*Éthique*, les fondements théoriques de ses croyances et de ses attitudes qui avaient précisément entraîné une telle exclusion. En 1665, Spinoza a interrompu la rédaction de l'*Éthique* pour commencer à écrire sa critique radicale de la religion et notamment du Judaïsme, comme il l'annonce dans la *Lettre 30* à Oldenburg<sup>121</sup>. Carlos Fraenkel a suggéré que Spinoza cherchait à présenter l'*Éthique* comme le véritable contenu de la Bible<sup>122</sup>. Selon cette hypothèse, Spinoza pensait que l'*Éthique* constituait ce que nous pourrions appeler en termes scolastiques<sup>123</sup>, la *ratio essendi* du *TTP*, ouvrage se présentant lui-même comme la *ratio cognoscendi* de l'*Éthique*, afin de révéler la teneur métaphysique du théologico-politique. Henri Oldenburg, en 1675, dans la *Lettre 62* à Spinoza, confirme que ce dernier projetait de diviser l'*Éthique* en cinq parties (*Quinque-partitum*)<sup>124</sup>, probablement sur le modèle du *Pentateuque*<sup>125</sup>.

### *Les ordres intensionnel et extensionnel et la logique de la sécularisation*

Nous soutenons la thèse selon laquelle le spinozisme s'est constitué à partir d'une série d'oppositions, qui procèdent toutes d'une distinction sémantique entre les ordres intensionnel et extensionnel. La conceptualité de l'*Éthique* doit être rapportée au cadre théorique de Port Royal, dont Spinoza possédait *La Logique ou l'art de penser*<sup>126</sup>. Cet ouvrage, publié en 1662, souligne, notamment, l'importance de la distinction entre compréhension ou intension, et extension<sup>127</sup>. A. Arnauld et P. Nicole précisent alors que la définition intensionnelle, ou en compréhension, concerne les propriétés d'un concept, alors que la définition extensionnelle indique l'ensemble des objets auxquels le concept se réfère<sup>128</sup>. L'intension

<sup>120</sup> S. Nadler, *Spinoza: A Life*. p.132. Selon, P. Steenbakkers, on ne saurait complètement rejeter le témoignage de S. van Til concernant la justification de Spinoza de sa sortie de la Synagogue. P. Steenbakkers, *The Text of Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*. In Y. Y. Melamed and M. A. Rosenthal (Eds.), *Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2010, pp.30-31.

<sup>121</sup> Spinoza, *Lettre 30* à Oldenburg, G. IV, 166, trad.franç. pp.1175-1176

<sup>122</sup> C. Fraenkel, *Could Spinoza Have Presented the Ethics as the True Content of the Bible?* In *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. 4, 2008, pp.1-50

<sup>123</sup> Cf. Bonaventura, *Collationes in Hexaameron*. In *Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902, 1,13, V 331b

<sup>124</sup> H. Oldenburg, *Lettre 62* à Spinoza. G. IV, 273. Trad.franç. p.1259

<sup>125</sup> On peut noter que R. Abraham Ibn Ezra, cité douze fois dans le *TTP*, a souligné que l'avant-dernière péripécie du *Deutéronome*, cinquième livre du *Pentateuque*, comporte plusieurs hapax, comme *Yeshouroun* (un des noms d'Israël) (XXXII, 15) ou *'afe'yhem* (les réduire à néant) (XXXII, 26), et traite spécialement du monde-à-venir (*'olam ha-b'a*) éternel (XXXII, 39). Cette double considération, concernant à la fois les choses singulières et l'éternité, est centrale dans le *De Libertate Humana*, cinquième partie de l'*Éthique*.

<sup>126</sup> E. Yakira, *Ideas of Nonexistent Modes: Ethics II Proposition 8, its Corollary and Scholium*. In G. Segal and Y. Yovel (Eds.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*. Leiden, Brill, 1994, p.162

<sup>127</sup> A. Arnauld et P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*. Paris, Flammarion, 1970, I, 6, pp.87-88

<sup>128</sup> Cf. R. S. Hartman, *The Logical Difference Between Philosophy and Science*. *Philosophy and Phenomenological Research*. 23, 3, 1963, p.357. Cet auteur précise que l'extension ne concerne pas les choses actuelles auxquelles le concept se réfère, mais la classe se rapportant à ces choses, alors que l'intension est la traduction de cette classe par le médium du langage. Robert S. Hartman, *Singular and Particular*. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. 2, 4, 1968, p.17. Pour un historique des notions d'intension et d'extension,

reste exclusivement déterminée par des définitions sémantiques et verbales, alors que l'extension se réfère aux faits réels<sup>129</sup>. Cependant, l'interprétation extensionnelle dépend toujours d'une interprétation intensionnelle, dans la mesure où, pour pouvoir connaître la référence d'une expression, on doit d'abord connaître son sens<sup>130</sup>.

Nous essayerons d'expliquer comment le spinozisme s'est formé à partir d'un va-et-vient impensé entre ces deux points de vue, dont il n'a pas toujours respecté la distinction. Leibniz précisera une telle distinction : dans l'expression tout homme est animal, « l'animal comprend plus d'individus que l'homme, mais l'homme comprend plus d'idées ou plus de formalités ... l'un a plus d'extension et l'autre plus d'intension »<sup>131</sup>.

Alors que la méthode analytique cartésienne est inductive et perceptive, et donc d'ordre extensionnel, la méthode synthétique et géométrique de Spinoza est déductive, et procède, de façon intensionnelle, par concepts et par définitions<sup>132</sup>. Dès le *KV*, Spinoza rejette la connaissance extensionnelle, par genres et différences (*van geslagt en onderscheid*), qui utilise des définitions incapables de produire des connaissances nouvelles<sup>133</sup>. Le privilège qu'il donnera au *more geometrico* implique un rejet de l'expérience, et donc une mise au second plan des procédures extensionnelles liées à l'induction. D'une façon générale, il faut souligner que la conceptualité métaphysique spinoziste est d'ordre intensionnel<sup>134</sup>, même si la logique extensionnelle intervient également dans l'*Éthique*<sup>135</sup>.

Charles Ramond a repéré, notamment dans la *Lettre 12* à Louis Meyer, des « heurts violents » entre les conceptions qualitatives et quantitatives. Ces heurts ont formé le spinozisme tout entier ; déterminant, entre autres, la distinction entre *natura naturans* et *natura naturata*. Précisons que les notions de qualité et de quantité restent toujours relatives l'une à l'autre, en fonction de leurs expressions spatiales et

---

notamment de Port Royal à Montague, en passant par Frege et Carnap, cf. F. Nef, *Conspectus de Sémantique intensionnelle*, suivi d'une bibliographie. *Histoire Épistémologie Langage*. 5, 2, 1983, pp. 5-18. Sur les rapports entre les notions d'intension et d'intention, qu'il ne faut pas confondre, cf. R. Scruton, *Intensional and Intentional Objects*. *Proceedings of the Aristotelian Society*. New Series. 71, 1970 - 1971, pp. 187-207.

<sup>129</sup> Cf. R. Fiordo, *The extensional orientation, hegemony, and general semantics*. *ETC: A Review of General Semantics*. 68, 3, 2011, pp. 330-331

<sup>130</sup> T. A. van Dijk, *Macrostructures: an interdisciplinary study of global structures in discourse, interaction, and cognition*. Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1980, p.26 note 9

<sup>131</sup> Leibniz, *NE*, IV, XII, 8

<sup>132</sup> F. S. Haserot, *Spinoza and the Status of Universals*. *The Philosophical Review*. 59, 1950, p.483 ; L. Couturat remarque que Leibniz, ayant oscillé entre les points de vue de la compréhension (intension) et de l'extension, a utilisé, avec succès, le schématisme syllogistique du point de vue de l'extension, puis, a échoué à l'employer du point de vue de la compréhension. L. Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris, Alcan, 1901, p.23 et p.30.

<sup>133</sup> Spinoza, *KV*, I, VII, 9, G. I, 46, trad.franç. p.39

<sup>134</sup> S. B. Newlands, *Spinoza's Intensionalist Metaphysics: The Convergence of Metaphysical and Moral Perfection*. Ph.D Dissertation, Yale University, 2006. Newlands inclut également la causalité dans cette métaphysique intensionnelle de Spinoza, pp.42-43. Olli Koistinen a montré que c'est l'explication causale qui est d'ordre intensionnel, alors que les relations causales restent d'ordre extensionnel. *Causality, intensionality and identity: Mind body interaction in Spinoza*. *Ratio*, 9, 1, 1996, pp.23-38. cf. D. Davidson, *Les relations causales*. Trad.franç. In *Actions et événements*. Paris, PUF, 1993, p.215.

<sup>135</sup> M. LeBuffe, *Theories about Consciousness in Spinoza's Ethics*. *Philosophical Review*. 119, 4, 2010 pp.534-535



temporelles<sup>136</sup>, et de ce fait, elles peuvent relever aussi bien d'une approche extensionnelle qu'intensionnelle<sup>137</sup>. Cependant, la logique de la qualité proprement dite est d'ordre intensionnel, alors que celle de la quantité est d'ordre extensionnel<sup>138</sup>. En ce sens, on a pu relever le paradoxe mentionné par le *TIE* § 40, où Spinoza passe, sans aucune transition, de la quantité de connaissances (*quo plura mens novit*), à la qualité de la compréhension, par l'esprit de ses propres forces et de l'ordre de la nature (*eo melius et suas vires, et ordinem Naturæ intelligit*)<sup>139</sup>. Ramond précise que l'aspect qualitatif présente Spinoza comme un sage néoplatonicien, alors que l'aspect quantitatif en fait un penseur matérialiste<sup>140</sup>. Il souligne également que, d'une part ces deux aspects peuvent coexister, et que d'autre part, il ne faut pas s'imaginer que cette distinction soit capable de résoudre toutes les difficultés du spinozisme<sup>141</sup>. La juxtaposition des deux points de vue n'a jamais été justifiée par Spinoza, mais nous pensons que la distinction entre l'intension et l'extension doit permettre, non de résoudre, mais au moins de mettre au jour, la genèse des difficultés du spinozisme, construit sur un passage illégitime d'un ordre à l'autre. Notre analyse reste ainsi susceptible de présenter une perspective épistémologique globale et stratifiée d'un bon nombre de problèmes que le spinozisme présente.

Nous essayerons de montrer comment cette doctrine s'est construite à partir d'une série de dualismes, exprimant tous une opposition entre les ordres intensionnel et extensionnel : la substance et les attributs, la substance et les modes, la raison et la cause, l'infini et le fini, la nature et le nature, la pensée et l'étendue, l'esprit et le corps etc. Spinoza a tenté d'opérer un passage entre ces deux ordres, au moyen d'opérateurs sémantiques, et notamment les termes *tanquam*, *jam*, et surtout *quatenus*, dont nous précisons, par ailleurs, le rôle déterminant dans l'économie de l'*Éthique*<sup>142</sup>. Par l'usage généralisé de ces opérateurs, Spinoza a cherché à surmonter la distinction entre l'intension et l'extension, par des transitions non déduites d'un ordre à l'autre. On a pu qualifier cette distinction de « distinction des distinctions », dans la mesure où elle permet de stratifier les domaines différenciés de l'intelligibilité du réel<sup>143</sup>. Spinoza n'a toutefois pas réussi à effacer le dualisme fondamental à partir duquel sa pensée philosophique s'est élaborée. C'est pourquoi, de nombreux termes de l'*Éthique* restent ambigus et possèdent une signification double, renvoyant indifféremment à des déterminations logiques et physiques<sup>144</sup>. En ce sens, la notion de *natura*, dédoublée en *naturans* et *naturata*, jouerait le rôle de ce

<sup>136</sup> E. J. Moreira da Silva, *Philosophical Notes Concerning Extension Intension, Extensional Measure*. Universidade dos Açores, 2020, pp.32-35

<sup>137</sup> E. J. Moreira da Silva, *Philosophical Notes Concerning Extension | Intension, Extensional Measure*. Universidade dos Açores, 2020, pp.32-35

<sup>138</sup> C. Badesa, *The Birth of Model Theory. Löwenheim's Theorem in the Frame of the Theory of Relatives*. Engl.transl. Princeton, Princeton University Press, 2004, p.10, note 1

<sup>139</sup> Spinoza, *TIE* § 40, Pautrat, pp.62-63; M.N.A. Klever, The truth of error: a Spinozistic paradox. In Y. Yovel (Ed.), *Spinoza on knowledge and the human mind*. Leiden, Brill, 1994, p.118, note 17.

<sup>140</sup> C. Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris, PUF, 1995, p.332

<sup>141</sup> C. Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. pp.306-308

<sup>142</sup> J. J. Rozenberg, *Le spinozisme et le paradoxe de l'immanence*

<sup>143</sup> M. Rovere, *L'automate spirituel, Spinoza Éthique II*. Cours donné à l'ENS de Lyon, 2003-2004, p.33; S. Auroux, Brève Histoire de la Proposition. *Cahiers de l'ILSL*, 25, 2008, p.22.

<sup>144</sup> A. V. Garrett, *Meaning in Spinoza's Method*. Cambridge University Press, 2003, p.61, et pp.166-167

que Claude Lévi-Strauss appelait le « signifiant flottant », qui possède une double fonction. Face à l'ensemble des phénomènes qui lui restent inconnus, l'homme a tendance à trouver des explications qui, d'un point de vue linguistique, constituent des signifiants dont les signifiés font défaut. Cependant, pour y suppléer, il va alors, d'une part produire des notions structurantes (naturantes), permettant de mettre en place une pensée symbolique, mais d'autre part ce signifiant flottant devient lui-même structuré (naturé), en tant « qu'il s'inscrit dans la pensée symbolique comme effet de lui-même »<sup>145</sup>. Même si, d'une façon générale, l'approche scientifique rend compte des phénomènes naturels et de ses lois, l'ordre du *naturata*, auquel l'homme appartient, ne pourra jamais égaler celui du *naturans*. La prétention à vouloir ressaisir l'absolu a alors obligé Spinoza, par souci de cohérence, à élaborer ce que Jacques Lacan, puis Jacques-Alain Miller, ont appelé des procédures de *suture*<sup>146</sup>. L'emploi problématique des termes sémantiques, que nous avons mentionnés précédemment, permet d'assimiler certaines propositions de l'*Éthique* à des paradoxes de logiques, au point qu'on a pu qualifier l'*Éthique* tout entière de version complexe du *Paradoxe du menteur*<sup>147</sup>. Comme nous le montrons dans notre ouvrage, *Le spinozisme et le paradoxe de l'immanence*, la notion d'immanence est elle-même paradoxale. Dans ce présent ouvrage, nous voulons mettre au jour le caractère opératoire des notions d'intension et d'extension, capables d'éclairer un bon nombre de questions, liées, de façon consubstantielle, au système philosophique élaboré par Spinoza. Ce système, dont nous montrerons le caractère profondément panthéiste et non pas panentheiste, se trouve construit sur un va-et-vient entre les deux ordres sémantique différenciés de l'intension et de l'extension. Il vise ainsi à annuler la barrière séparant traditionnellement l'éternité et la durée, Dieu et le monde.

Pourquoi Spinoza n'a-t-il pas pris soin de distinguer entre l'ordre extensionnel et l'ordre intensionnel ? Nous pensons que le monisme de la substance, impliquant notamment, comme nous l'analyserons par ailleurs, la réduction de l'esprit humain à une idée de l'attribut pensée, obligeait Spinoza à annuler toute distinction entre la pensée humaine et la pensée divine, afin de viser à « une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu (*adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei*) »<sup>148</sup>. Cependant la pensée humaine, étant primitivement analytique, repose sur l'expérience sensible et elle fonctionne d'abord sur un mode extensionnel, alors que la pensée divine, de nature synthétique et intuitive, est d'ordre intensionnel. Spinoza prétendait avoir « de Dieu une idée aussi claire que du triangle (*de Deo tam claram, quam de triangulo habeam ideam*), sans en avoir toutefois une « image

---

<sup>145</sup> C. Lévi-Strauss, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (1950). Paris, PUF, 1999, p. XLVII. On a pu montrer que l'usage spinoziste de la notion de religion, qui possède plusieurs significations, constitue elle-même un signifiant flottant. Cf. A. Topolski, Spinoza's true religion: The modern origins of a contemporary floating signifier. *Societate si Politica*. 8, 1, 2014, pp.41-59.

<sup>146</sup> J. Lacan, *Problèmes cruciaux*. [https://www.valas.fr/IMG/pdf/S12\\_PROBLEMES.pdf](https://www.valas.fr/IMG/pdf/S12_PROBLEMES.pdf); Séance du 6 janvier 1965, p.99 ; J-A. Miller, La suture (Éléments de la logique du signifiant). *Cahiers pour l'analyse*. I, 1966, p.39.

<sup>147</sup> Cf. K. H. Nielsen, *Interpreting Spinoza's Arguments. Toward a Formal Theory of Consistent Language Scepticism Imitating Ethica*. Lewiston, E. Mellen, 2003, p.28 ; cf. J. J. Rozenberg, *Le spinozisme et le paradoxe de l'immanence*

<sup>148</sup> Spinoza, *Éthique* II, 47, Pautrat, pp.188-189

(*imagem*) » aussi claire<sup>149</sup>. Au contraire, Maimonide soulignait qu'il n'est « nullement au pouvoir de l'homme de saisir et d'atteindre la connaissance du Créateur (*'eyn koah be'adam lehasyg welimço' d'ato shel bore'*) », et il cite à l'appui de sa thèse le verset d'*Isaïe* LV, 8 : « Car mes pensées ne sont pas vos pensées, et vos voies ne sont pas mes voies (*ky l'o mahshvotay mahshevotykem, wel'o darkykem derakay*) »<sup>150</sup>.

En ce sens, le monisme panthéiste aspire à annuler toute distinction ontologique entre l'homme et Dieu, s'exprimant respectivement à travers les ordres extensionnel et intensionnel, et fonder par là même la sécularisation. Il convient toutefois de préciser que la notion de sécularisation fait elle-même l'objet d'une dialectique, entre d'une part une rupture d'avec la conception traditionnelle du religieux, et d'autre part une continuité évolutive avec cette conception traditionnelle<sup>151</sup>. Nous montrerons que Spinoza a en fait oscillé entre ces deux positions. Son désir de substitution, exprimée dans l'identification de Dieu à la nature, relève d'une procédure extensionnelle, alors que, ce qu'on a pu décrire comme une véritable nostalgie de Spinoza vis-à-vis de l'héritage de ses pères, dans lequel il a été élevé<sup>152</sup>, le confrontait ainsi à la réalité d'un ordre intensionnel, qui restait finalement indépassable. Ce que nous appelons, par ailleurs, *le paradoxe de l'immanence*, décrit précisément une telle dialectique<sup>153</sup>.

---

<sup>149</sup> Spinoza, *Lettre 56 à Boxel*, G. IV, 261, trad.franç. p.1247

<sup>150</sup> Maimonide, *Hilhot Teshouva*, V, 12 ; *Guide*, III, 20, p.320, trad.franç. p.477; H. Kasher, Ha-'adam ha-meharer. 'Iyoun leshony bemishnat ha-Rambam. In P. Cohen (Ed.). *'Al Yad Yehy'el*. Maçon Masha''ah, 2018, p.218

<sup>151</sup> J.-M. Yvard, De la sécularisation comme dialectique de la préservation et du dépassement : rupture et résurgence chez William Hale-White (Mark Rutherford). *Revue LISA/LISA e-journal*. XVI, 2, 2018.<https://journals.openedition.org/lisa/10297>

<sup>152</sup> R. H. Hirshenzon, *Mousagey Shaw' weha-'Emet*. Jerusalem, 1942, p.118

<sup>153</sup> J. J. Rozenberg, *Le spinozisme et le paradoxe de l'immanence*.