

1 Si j'ai dit dans ma précédente lettre que nous sommes inexcusables, précisément parce que
2 nous sommes au pouvoir de Dieu comme l'argile dans les mains du potier, voici en quel sens je
3 voulais qu'on l'entende. C'est que personne ne peut se retourner contre Dieu parce qu'il lui a donné
4 une nature faible ou une âme impuissante. En effet, il serait absurde qu'un cercle se plaigne que
5 Dieu ne lui a pas donné les propriétés d'une sphère, ou un enfant qui souffre de la pierre, un corps
6 sain. Et il le serait tout autant qu'un homme à l'âme faible puisse se plaindre que Dieu l'ait privé de
7 la force, de l'amour et de la vraie connaissance de Dieu, et qu'il lui ait donné une nature tellement
8 faible qu'il ne puisse ni contraindre, ni modérer ses affects. Car rien n'appartient à la nature d'une
9 chose, quelle qu'elle soit, sinon ce qui suit nécessairement de sa cause donnée. Or, il n'appartient
10 pas à la nature de chaque homme que son âme soit forte, et il n'est pas plus en notre pouvoir
11 d'avoir un esprit sain qu'un corps sain. Cela, personne ne peut le nier, sauf à vouloir nier aussi bien
12 l'expérience que la raison.

13 Mais, dites-vous, si les hommes pèchent par nécessité de nature, ils sont donc excusables !
14 Mais vous n'indiquez pas ce que vous voulez en conclure. Est-ce à dire que Dieu ne peut pas s'irriter
15 contre eux, ou qu'ils sont dignes de la béatitude, c'est-à-dire de la connaissance et de l'amour de
16 Dieu ? Si vous songez au premier point, je vous l'accorde entièrement, Dieu ne s'irrite pas, au
17 contraire, tout arrive selon son sentiment. Mais je nie par ailleurs que tous les hommes soient des
18 bienheureux. C'est évident, les hommes peuvent être excusables, et néanmoins privés de la
19 béatitude et souffrir de bien des manières ! En effet, un cheval est excusable d'être un cheval et non
20 un homme et pourtant, il est astreint à être un cheval et non un homme. Celui qui a la rage parce
21 qu'il a été mordu par un chien doit bien sûr être excusé, mais on l'étrangle malgré tout à bon
22 droit.¹ Enfin, celui qui ne peut pas contrôler ses désirs ni les contraindre par la crainte de la loi,
23 même s'il doit être excusé de sa faiblesse, ne peut pourtant pas jouir de la satisfaction de l'âme, et
24 de la connaissance et de l'amour de Dieu : il meurt nécessairement ! Je pense qu'il n'est pas
25 nécessaire de souligner ici que lorsque l'Écriture dit que Dieu s'irrite contre les pécheurs, ou qu'il est
26 un juge qui connaît, évalue et juge les actions des hommes, elle parle de manière humaine et selon
27 les opinions reçues par les hommes du commun, parce que son intention n'est pas d'enseigner la
28 philosophie, ni de faire des hommes instruits, mais des hommes obéissants.

Spinoza, *Correspondance*, présentation et traduction par Maxime Rovère, G-F 2010, Lettre
78, p. 378-379.

29

¹ Le latin ne permet pas de savoir si *canis* est au nominatif ou au gérondif, mais la traduction des NS ne laisse aucun doute : il s'agit bien d'un homme mordu par un chien. Autre élément en faveur de cette lecture, Spinoza aime faire parler ou penser des choses incongrues (les pierres, les vers, les triangles etc.) et mettre les hommes dans des situations extrêmes. Dans l'Éthique, par exemple, il remplace l'âne de Buridan par un homme (E II 49 scolie). Dans sa réponse Oldenburg considère à l'inverse que Spinoza a pris l'exemple d'un chien enragé, et répond en conséquence (voir ci-dessous, lettre 79 §2).

I. Introduction

I.1 Contexte de la correspondance avec Oldenburg

Après une interruption de plus de dix ans (entre 1665 et 1675) la correspondance entre Spinoza et Oldenburg a repris, mais elle porte désormais uniquement sur des questions métaphysiques, alors que les premiers échanges concernaient aussi les sciences de la nature. Premier correspondant de Spinoza par le nombre de lettres conservées (28 en tout), Oldenburg, qui était le secrétaire de la Royal Society, servit d'intermédiaire entre Spinoza et Robert Boyle. Alors qu'au cours des années 1660, il pressait Spinoza de publier ses œuvres, depuis la publication du *Traité théologico-politique* il le met en garde contre l'indignation que suscite une pensée aussi « choquante » au regard des croyances ordinaires.

La lettre 78 de Spinoza à Oldenburg date de février 1676, elle répond à une lettre de son correspondant de même que précédemment la lettre 75 de fin décembre 1675; les deux lettres portent sur le même sujet : si tout arrive de façon absolument nécessaire, les hommes ne sont-ils plus responsables de leurs actes et peut-on encore les juger ? La lettre 78 use d'images et de paraboles (figure de rhétorique illustrant par une situation concrète un enseignement moral) ainsi que d'une comparaison tirée des Évangiles. Alors que la première lettre s'adresse à la raison de son interlocuteur, la seconde dépasse manifestement les bornes du supportable et joue l'extrême provocation.

I.2 La thèse et son enjeu

Ainsi le concept d'un Dieu agissant selon la nécessité de sa nature, et d'où suit de façon absolument nécessaire tout ce qui arrive, paraît supprimer toute possibilité de choix, d'action libre et volontaire, et par conséquent invalider la morale. Si les hommes n'agissent que selon une nécessité stricte et que rien ne dépend de leur libre choix, peuvent-ils encore être tenus pour responsables de leurs actes ? Comment fonder alors la justice sur la rétribution des actes ? Le principe religieux du salut des justes serait-il détruit par Spinoza ? Ce dernier affronte alors l'objection majeure à sa pensée dont se nourriront toutes les réfutations ultérieures : celle de fatalisme. En effet, si « nous sommes dans la main de Dieu comme l'argile dans la main du potier », ne sommes-nous pas soumis au destin (*fatum*) et donc totalement impuissants ? La thèse est exprimée de façon philosophique à la fin du premier paragraphe.

« Il n'appartient pas à la nature de chaque homme que son âme soit forte, et il n'est pas plus en notre pouvoir d'avoir un esprit sain qu'un corps sain. » I.9-11

La question était aussi posée par Tschirnhaus dans une lettre d'octobre 1674² mais de façon plus conciliante. Il convient donc de voir :

- 1° comment Oldenburg formule cette objection,
- 2° pourquoi la première réponse de Spinoza (lettre 75) ne suffisant pas, Oldenburg « revient à la charge » (lettre 77)
- 3° Comment Spinoza coupe court à cette insistant interrogatoire.

² « Et si nous étions contraints par les causes extérieures, qui serait donc en mesure d'acquérir la vertu ? Pire encore ! Sur ce fondement, tout forfait serait excusable ! » *Correspondance*, Lettre 57, o.c., p.316.

Quelle est donc la réponse de Spinoza et est-elle parfaitement cohérente avec ses œuvres de maturité, *L'Éthique* et le *Traité politique* ?

La discussion se place sur le terrain éthique et théologique : quelles seraient les conséquences morales du nécessitarisme -qu'il conviendra de distinguer du fatalisme- ? La pierre de touche de l'argumentation d'Oldenburg oblige Spinoza à se positionner par rapport aux principaux dogmes du christianisme : la résurrection des morts en général et celle du Christ en particulier, les miracles. D'où l'intérêt de ce texte, puisque Spinoza est contraint à s'avancer « sans masque » à propos de la croyance religieuse. Ce thème était déjà celui de la lettre 73. Il est remarquable que cette objection concernant la nécessité de la puissance divine ait été orchestrée par Lambert de Velthuysen dans sa lettre à Jacob Ostens du 24 janvier 1671³, lettre dont Spinoza eut connaissance et à laquelle il répondit en février-mars de la même année⁴ en des termes pratiquement similaires à ceux des lettres 75 et 78 à Oldenburg.

I.3 Un lexique théologique, un raisonnement entre déduction et parabole

Sans surprise, le lexique est donc celui de la théologie : « destin », « droit divin », « droit humain », « Dieu juge », « les hommes inexcusables devant Dieu ». Les lettres 75 et 78 s'appuient sur une citation de Paul dans *l'Épître aux Romains* (9, 19-21). Spinoza se met donc sur le terrain de son interlocuteur devenu adversaire, mais il s'agit pour lui de ne rien céder sur l'essentiel, quitte à durcir le ton, comme on le constate en passant de la lettre 75 à la lettre 78. Mais la lecture attentive de cette lettre montre que les thèses constitutives de sa pensée sont manifestes notamment dans les dernières lignes du texte quand il rappelle à son interlocuteur que l'Écriture « parle d'une manière humaine » I.25-28 ; les paraboles et les métaphores parlent à l'imagination afin d'enseigner efficacement une conduite morale.

Nous nous limiterons à analyser la conception spinozienne de la nécessité de la puissance divine et par conséquent des actions humaines, puis, nous nous demanderons dans quelle mesure elle remet en question les conceptions habituelles de la justice et de la vertu. Nous laisserons les questions strictement théologiques sur le rapport de Spinoza au christianisme (traitées dans la lettre 73).

Le raisonnement évolue au cours de l'échange ; les lettres 75 et 78 sont indissociables mais la seconde est une explicitation d'un argument de la première qui s'appuie sur la citation de *l'Épître aux Romains* de Paul. Toutes les idées exprimées par Spinoza découlent de sa conception de Dieu comme il l'a dit dans la lettre du 1^{er} décembre 1675.

I.4 La logique de l'argumentation

La lettre 78 s'organise en deux moments :

- un premier moment (§1 de l'extrait proposé) explicite la référence à l'expression paulinienne « Nous sommes au pouvoir de Dieu comme l'argile dans les mains du potier » I.2. L'explicitation en trois points :
 - nul ne peut se retourner contre Dieu, I.4
 - nul ne peut se plaindre de sa nature comme le montre la comparaison avec le cercle. I.4-8

³ *Ibidem*, Lettre 42, p.241-256.

⁴ *Ibidem*, Lettre 43, p. 256-263.

- l'argument principal étant que la nature d'une chose singulière dépend de sa cause, sous-entendu, aucun homme n'est cause de soi. I.9-12
 - un second moment (§2), Spinoza répond en quatre points à l'argument selon lequel si « les hommes pèchent par nécessité de nature, ils sont donc excusables » I.13
 - il montre que la question est ambiguë : est-ce à dire que Dieu ne s'irrite pas ou que les hommes faibles sont heureux ? I.14-15
 - Il procède par la réduction à l'absurde des présupposés anthropomorphiques d'Oldenburg I.16-18
 - il réaffirme de façon dirimante la thèse de la nécessité de la nature de chaque chose. La nature des hommes faibles est comparée à la nature des chevaux : chacun est ce qu'il est, c'est ainsi II.18-20
 - il termine par l'exemple de l'homme enragé qu'il est nécessaire d'étrangler I.20-24
- Conclusion : savoir interpréter l'Écriture I.24-28.

II. La nécessité inhérente à la nature de chaque homme : thèse partagée ?

II.1 « Il n'appartient pas à la nature de chaque homme que son âme soit forte, et il n'est pas plus en notre pouvoir d'avoir un esprit sain qu'un corps sain. » I.9-11

La nécessité qui est ici contestée n'est pas comme dans la lettre 58 à Schuller, celle qui détermine le mouvement d'un corps par une cause extérieure, mais il s'agit de la nature même de la chose singulière, l'individu humain, qui « agit » ou plutôt « opère » par son propre mouvement interne, son désir, qui est la conscience de ses appétits. C'est donc l'essence même d'un existant humain qui le fait s'orienter vers tel ou tel but ; autrement dit, c'est le *conatus* ou l'effort par lequel il persévère dans son existence selon sa complexion (*ingenium*). Mais suis-je alors responsable d'être un voleur ou un assassin, si ma nature est ainsi faite que je désire voler ou assassiner mon prochain ? La même question fut déjà posée par Blyenbergh dans une correspondance de 1665 (lettres 21 notamment).

Les contempteurs du « spinozisme » ne cessent d'accuser la nécessité aveugle et « fatale » qui, selon eux, dépouillerait les hommes de leur libre-arbitre, ôtant ainsi toute valeur morale à leurs actions. Mais le problème n'est pas moindre dans une problématique théologique et il convient de décrire rapidement le contexte du débat religieux. En effet, jamais n'ont cessé les discussions entre partisans de la grâce divine- totalement incompréhensible- et les partisans d'un Dieu ayant créé les hommes absolument libres - un Dieu ainsi déchargé de la responsabilité du péché. Dans la *Théodicée*, Leibniz répertorie toutes les discussions sur ce sujet. Comment concilier la toute-puissance de Dieu, la liberté humaine et le mal ? Les théologiens n'ont réussi ni à se départager, ni à donner une réponse conforme à la raison. On peut rapidement opposer les partisans de la prédestination (Calvin), ou du « serf-arbitre » (Luther) aux partisans du libre arbitre (Thomas d'Aquin). Pour Luther, dans le *Traité du serf-arbitre*, « celui qui sait que son salut est dans les mains de Dieu, renonce à ses propres forces, ne choisit plus ses propres moyens, mais attend l'action de Dieu en lui. ». Et, dans *L'Institution de la religion chrétienne*, Calvin affirme que la prédestination est un aspect de la souveraineté de Dieu qui conduit son œuvre vers sa fin : la restauration définitive de

l'homme à la parousie⁵. Dans le *Nouveau Testament* interprété par les calvinistes de façon millénariste, il s'agit du second avènement du Messie ! Mais cette croyance échappe à toute investigation, elle relève d'un mystère qui exige un acte de foi ; pour Calvin, il est non seulement interdit mais odieux de méditer sur ce dogme qu'il ne cessera de durcir.

« Quand ils enquirent de la prédestination [les hommes] entrent au sanctuaire de la sagesse divine, auquel si quelqu'un se fourre ou ingère en trop grande confiance et hardiesse, il n'atteindra jamais là de pouvoir rassasier sa curiosité et entrera dans le labyrinthe où il ne trouvera nulle issue. »⁶

L'homme subordonné à Dieu est donc conduit par l'humilité face à la toute-puissance divine. La référence à Paul, *Épître aux Romains* 8, 28-29⁷ est aussi utilisée pour souligner la providence divine. Il serait intéressant d'étudier la réaction de Théodore de Bèze qui voit dans cette doctrine une manière de rendre Dieu responsable et coupable des péchés et de la condamnation des méchants. En effet, Calvin ira jusqu'à dire, dans *Prédestination de la chute et du péché*, que Dieu est l'auteur du péché ! On peut d'ores et déjà souligner que Spinoza, au fait de ces débats théologique, ne souscrit ni au finalisme providentialiste, ni au mystère de la foi ; il n'a donc utilisé le prédéterminisme calviniste qu'à l'encontre des partisans du libre-arbitre, jouant des contradictions internes à la théologie. En effet, les partisans du libre-arbitre ne sont pas mieux lotis, car dire que les hommes agissent librement et vertueusement tout en espérant être récompensés de leurs œuvres, n'est pas plus convaincant du point de vue d'une morale rigoureuse, comme Kant s'efforcera de l'établir. La moralité des actes exigeant qu'ils ne soient pas accomplis en vue d'une récompense. Enfin, Spinoza ne cesse de s'opposer aux doctrines philosophiques (stoïcienne ou cartésienne) qui proclament la toute-puissance de l'homme sur ses passions⁸.

II.2 Nul ne peut se plaindre de sa nature

La Lettre 78 ne fait que reprendre une argumentation bien connue :

« Voici en quel sens je voulais qu'on l'entende. C'est que personne ne peut se retourner contre Dieu parce qu'il lui a donné une nature faible ou une âme impuissante » I.3-4

La métaphore de « l'argile dans les mains du potier » correspond à l'origine et à la nature de l'esprit et des affects humains. Ce sont des faits naturels et rien dans la nature n'est vicié car la puissance divine se manifeste selon une infinité de manières (modes). Ainsi, comme le constate Spinoza dans le chapitre XVI du *Traité théologico-politique*, il y a des gros et des petits poissons ; les gros mangent les petits, c'est ainsi. Il y a toutes sortes de gens dans les sociétés humaines, et c'est ainsi que les sociétés se forment. Le bien et le mal sont des notions très relatives et en aucun cas des valeurs transcendantes comme l'affirme clairement Spinoza dans l'appendice au *De Deo*. La musique est bonne pour le mélomane, mauvaise pour celui qui a une migraine, et indifférente au

⁵ Du grec *parousia*, présence, dans la théologie chrétienne ce terme renvoie à la présence du Christ, et à sa deuxième venue lorsque le royaume de Dieu règnera, selon un dogme commun aux chrétiens, mais qui a aussi ses sources hébraïques dans l'attente du Messie.

⁶ Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Genève Paris, Labor et Fides, 1955-1958, L III, ch.XI.

⁷ « Nous savons du reste que toutes choses coopèrent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être semblables à l'image de son fils, afin qu'ils soient le premier né d'un grand nombre de frères. »

⁸ Voir *Éthique* III préface et V préface.

sourd. L'argument de la relativité du mal est une constante, présente dans la correspondance avec Blyenbergh.

Aucune chose singulière n'est sa propre cause, elle résulte d'une double causalité : la causalité transitive des causes et effets, et la causalité immanente qui ne cesse d'agir en chaque chose en tant qu'effort pour perdurer. Aucune chose ne peut se plaindre d'exister comme elle existe, car si elle n'était pas ainsi, ce serait une autre chose et par conséquent cette chose-là n'existerait pas ! Pour appuyer cet argument, Spinoza donne un exemple apparemment loufoque : un cercle qui se plaindrait à Dieu de n'être pas une sphère !⁹ Une sphère est plus complexe, elle a plus de réalité que le cercle car elle a trois dimensions, mais le cercle entre dans la composition de la sphère ! En un mot, la grenouille qui se plaint de ne pas être un bœuf est assez stupide pour en mourir.

Mais peut-on soutenir le même raisonnement à propos d'un enfant souffrant de la maladie de la pierre ? Le raisonnement paraît défrayer la tolérance philosophique : comment ne pas plaindre un enfant malade ? Les maladies seraient-elles alors des vices de la nature ? Impossible de répondre simplement par l'affirmative, il faut trouver des raisons morales, la punition des péchés. Or l'enfant n'est-il pas innocent ? Et c'est un fait, il y a des maladies qui font souffrir des enfants qui n'ont rien fait de mal. Est-ce immoral ? Souhaiter que cet enfant n'eût pas dû exister le serait certainement. Spinoza ne dit pas qu'il ne faut pas chercher des remèdes, mais qu'il est stupide de se lamenter sur la nature des choses. Soigner un enfant malade, c'est d'abord accepter la maladie comme un fait.

Ce genre d'argument très choquant pour une pensée compassionnelle avait été employé contre Blyenbergh : un aveugle n'est pas un homme diminué, en lui-même, non seulement s'il est né aveugle mais même s'il l'est devenu, car il est un homme constitué de telle façon qu'il vit avec ses autres sens. On peut d'ailleurs remarquer que tout le discours contemporain sur le « handicap », qui peut être considéré comme un fait nécessaire et non plus comme un « accident » regrettable, va dans un sens spinoziste.

Ces exemples physiologiques permettent de passer à la question morale : en effet, le corps sain et l'âme saine sont la manifestation de la santé sous deux attributs différents. Mais qu'est-ce que la santé dans la conception éthique de Spinoza ? Ce concept est prédominant dans la théorie des affects. Est sain le corps qui maintient son rapport constitutif de repos et de mouvement entre ses parties ; pour traduire en termes plus actuels, le métabolisme d'un corps donne lieu à des mesures : si malgré les perturbations qui l'affectent, les taux mesurables restent stables- ce dont témoignent les analyses biologiques- l'organisme est en bonne santé. Donc un organisme vivant est assez puissant pour conserver son équilibre interne dans son rapport au milieu extérieur.

De même, puisque le déterminisme mental est comparable, l'esprit sain est celui qui peut maintenir le même rapport entre ses idées sans être perturbé par l'action des autres. La fermeté d'âme, la constance sont l'expression morale de cet équilibre instable. Avoir l'esprit sain, c'est donc être capable de retrouver son assiette ou équilibre quand on est en situation difficile. Le contentement, le passage à une plus grande puissance quand on a surmonté une difficulté, se traduisent par le sentiment de joie. Mais tous les hommes ne sont pas également aptes à encaisser les « coups du sort », à faire face aux difficultés de l'existence. Il y a au départ une disposition propre à chacun, plus ou moins forte à affirmer son *conatus* ou sa puissance d'exister. Pour Spinoza, les hommes « méchants » sont d'abord des âmes faibles, car toute sa philosophie est positive, le néant n'a pas de propriétés, le négatif n'est rien, n'a aucune puissance ; c'est donc l'impuissance que

⁹ Même rapprochement entre la nécessité de l'ordre géométrique et la conséquence des actes dans la lettre 21 à Blyenbergh : de même qu'il suit de la nature du triangle que la somme des angles égale deux droits, de même les œuvres résultent des actions humaines.

révèlent les comportements « mauvais ». Qu'est-ce à dire ? Les hommes sont poussés à agir par des affects qu'ils ne comprennent pas : la haine, la jalousie, le désir de vengeance, le ressentiment etc. Ce sont des pauvres d'esprit du fait de leur ignorance d'eux-mêmes. Ils vivent comme des somnambules, des automates complètement déterminés par des causes extérieures parce qu'ils ne sont pas assez puissants pour affirmer leur utile propre.

Cela personne ne peut le nier, dit Spinoza en invoquant autant la raison que l'expérience ; en effet, quand on analyse les conduites déplorables pour en comprendre les ressorts au lieu de les déplorer, on ne peut que les expliquer par une nécessité qui dépasse les individus qui en sont les agents. Il suffit de lire les faits divers ou les comptes rendus de la justice ordinaire, on chercherait en vain la preuve du libre –arbitre. C'est une thèse essentielle de *l'Éthique* qui se trouve contestée par Oldenburg.

En quoi l'affirmation que tout ce qui advient est nécessaire est-elle au fondement de *l'Éthique*? Et que signifie dans cette lettre la nécessité de toutes choses ? Celle de l'action divine ? Celle de la causalité transitive ou concaténation des causes et des effets ? Celle de la nature de chaque individu ?

C'est d'abord la définition même de Dieu qui est en jeu, donc la première idée vraie. Les propositions nodales du *De Deo* sont construites sur le concept de la nécessité de la nature divine : Dieu ne peut ni être autre, ni être conçu autre ; de sa nature suit nécessairement, logiquement et réellement, tout ce qui peut exister :

« De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d'une infinité de manières (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini) »¹⁰

« Dans la nature des choses il n'y a rien de contingent, mais tout y est déterminé, par la nécessité de la nature divine, à exister et à opérer d'une manière certaine et déterminée. »¹¹

Ce concept de Dieu-nature naturante-substance unique, s'il est bien l'idée adéquate, défait radicalement l'idée du Dieu qui crée le monde par un libre décret.

« De là suit que Dieu n'opère pas par la liberté de sa volonté. »¹²

Toutes les choses singulières étant naturelles, elles suivent nécessairement de la puissance de Dieu. Ce concept inouï de Dieu implique que toutes les choses singulières n'existent et ne se comprennent que comme des conséquences nécessaires de cette nature divine dont l'essence est la puissance¹³, et comme cette puissance ne peut pas ne pas se manifester :

« Tout ce que nous concevons être au pouvoir de Dieu est nécessairement »¹⁴

Les hommes ne pouvant être considérés comme des choses surnaturelles, ils suivent l'ordre commun de la nature et par conséquent tout ce qu'ils font et tout ce qui s'ensuit et leur arrive, se fait par la même nécessité que celle des phénomènes météorologiques.

¹⁰ EI 16.

¹¹ EI XXIX.

¹² EI 32 cor.1.

¹³ EI 34.

¹⁴ EI 35.

« Rien n'existe, sans que de sa nature ne s'ensuive quelque chose »¹⁵

Dans la lettre à Oldenburg du 1^{er} décembre 1675 Spinoza avait bien rappelé sa conception de Dieu :

« Premièrement, je suis sur Dieu et sur la nature d'un avis différent, de très loin, de celui que les néothéoriciens chrétiens défendent d'habitude. Car je soutiens que Dieu est de toutes choses la cause immanente comme ils disent, et non transitive. Tout est en Dieu et se meut en Dieu, voilà ce que j'affirme avec Paul et peut-être aussi, quoiqu'en un autre sens avec tous les philosophes antiques, voire, oserai-je dire, avec tous les anciens Hébreux, pour autant qu'on peut le conjecturer à partir de certaines traditions bien qu'elles aient été altérées de bien des manières. »¹⁶

Les conséquences pratiques de la thèse nécessitariste sont considérables, et c'est ainsi que dans le *Traité politique* Spinoza affirmera considérer les affects humains comme des faits naturels ce qui exclut de mêler des considérations morales. Mais Oldenburg s'exprime en chrétien et Spinoza investit le terrain de son interlocuteur. La thèse nécessitariste est exposée dans le langage métaphorique de Paul.

II.3 La métaphore « nous sommes au pouvoir de Dieu comme l'argile dans la main du potier »

Spinoza a recours à une référence biblique. Les hommes sont-ils inexcusables devant Dieu, car dans ses mains comme l'argile dans les mains du potier ? Spinoza cite *l'Épître de Paul aux Romains* 9, 20-22 ; on trouve une autre occurrence de cette référence dans le *Traité politique*¹⁷, preuve que la référence est un index décisif de la pensée spinozienne. Dans *l'Épître aux Romains*, Paul parle à des hommes et s'« exprime de façon tout humaine en raison de [leur] faiblesse charnelle », autrement dit, il parle de façon imagée et métaphorique pour des ignorants. Il montre que les hommes pratiquants (il s'adresse aux Hébreux sûrs d'être les élus de Dieu) ne sont pas les meilleurs s'ils n'ont pas la vraie foi. Mais où est la justice ? Dieu fait miséricorde à qui il veut et il « durcit » qui il veut. Il fait les bons et les méchants et nul ne peut lui en demander raison.

« Mais qui donc es-tu homme qui répliques à Dieu ? L'objet façonné dira-t-il à celui qui l'a façonné : « pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'est-il pas maître de l'argile, pour faire de la même pâte tel vase pour un usage noble, tel autre pour un usage vil ? »¹⁸

Dans le texte néotestamentaire, il est bien affirmé que les hommes sont faits par Dieu sans être eux-mêmes la cause de ce qu'ils sont. Or Dieu fait toutes sortes d'hommes et il en résulte des maux terribles, tels que ceux décrits dans la Bible. L'image du potier renvoie à l'idée de Dieu créateur, artisan. Mais l'homme « mauvais » n'est pas, à proprement parler, un pot raté, c'est un pot « fait pour le déshonneur ». Autrement dit, le mal que les hommes endurent fait partie de la création. C'est un thème récurrent dans la Bible : à l'instar de Job, les hommes se plaignent de « l'injustice de Dieu » qui leur a réservé un mauvais sort. Quand les monothéismes réfléchissent à cette question du mal, ils aboutissent à des théodicées !

¹⁵ EI 36.

¹⁶ Correspondance, Lettre 73 ,o.c., p.361. Rappel de EI 18 « Dieu est de toutes choses cause immanente, et non transitive »

¹⁷ TP II, 22 .

¹⁸ Paul, *Épître aux Romains*, 9, 20-22.

Par conséquent, affirmer que « Si les hommes pèchent par nécessité de nature, ils sont donc excusables ! » est une fausse objection. Spinoza affronte la confusion habituelle entre comprendre un comportement condamnable au sens de l'expliquer, et le comprendre au sens de l'excuser. La nécessité ne s'arrête pas au passage à l'acte, mais elle concerne tout autant ses conséquences. D'ailleurs, comme le rappelle Spinoza dans le chapitre 4 du TTP, Paul dit que les méchants sont inexcusables¹⁹. Pour Spinoza cela veut dire qu'ils ne peuvent jamais jouir d'une vie heureuse. En effet, toujours dans ce même passage du chapitre 4 du TTP, Spinoza s'appuie sur les Proverbes de Salomon pour expliquer que la punition des méchants c'est leur sottise :

« La source de vie c'est pour son maître l'entendement, et le supplice des sots, leur sottise »²⁰

Si l'acte a été préjudiciable, et l'on ne juge les hommes que par leurs œuvres c'est-à-dire les effets de leurs actes, il entraîne une réaction de défense. Les hommes ont en commun des intérêts vitaux, ils jugent mauvais ce qui porte atteinte à ces intérêts, leur vie, leurs biens, leur liberté. Par conséquent, dès qu'il y a une société organisée par des lois humaines, il y a des punitions prévues contre les crimes et délits. C'est tout aussi nécessaire que le passage à l'acte du délinquant. Il n'a pu faire autrement, s'en empêcher, donc la justice s'applique. Mais cette justice humaine est très extérieure. Quel rapport avec la morale ? Et que dire de la justice divine ?

Spinoza renvoie la difficulté à son interlocuteur. Dire que Dieu exerce une justice ne peut signifier qu'il est « irrité » et se venge, car ce serait un grossier anthropomorphisme. Il concède le terme de sentiment, « tout arrive selon son sentiment », c'est-à-dire conformément à la nature divine. Comment peut-on dire que Dieu exerce une justice ? Les hommes faibles qui ont péché ne peuvent jouir de l'existence, ils sont privés de béatitude. Dans le *Traité politique*, s'appuyant sur les faits et l'histoire, Spinoza montre que les tyrans finissent toujours par être vaincus, que les hommes avides de richesses, de pouvoir ou de luxure ne sont pas heureux de leur vie. Telle est sa conception : il y a une justice immanente et chacun a la vie qu'il mérite.

« Mais je nie par ailleurs que tous les hommes soient des bienheureux » I.17-18

Croire que les hommes pèchent par volonté mauvaise conduit à les haïr et ajoute de la tristesse à la tristesse. Mais les arguments qui suivent ont de quoi surprendre tant ils semblent s'éloigner de la rigueur « géométrique ». Ils sont de deux sortes : d'abord Spinoza compare un certain type d'hommes appartenant à l'espèce humaine à une autre espèce, puis il évoque un cas d'exécution d'un homme devenu enragé après avoir été mordu par un chien.

Le premier argument est logiquement intenable car si un cheval est ce qu'il est par sa nature générique - il appartient à cette espèce d'équidés-, un homme « qui ne peut pas contrôler ses désirs ni les contraindre par la crainte de la loi » I.21-22 a-t-il cette nature criminelle du fait de sa nature humaine ou bien est-ce sa nature singulière, son *ingenium* qui le conduit à commettre de telles actions ? Certes sa faiblesse est une modalité de l'existence humaine, mais ce ne peut être une propriété de tous les hommes sinon on retomberait dans la misanthropie que Spinoza prétend combattre.

Quant au second argument, il paraît encore plus insoutenable et la preuve en est qu'Oldenburg croit comprendre qu'il s'agit d'un chien enragé qu'on doit étrangler, alors que la

¹⁹ TTP ch.4, o.c.p.205

²⁰ Salomon Proverbes 16 :22 in TTP 4, o.c.p.207.

phrase peut être comprise autrement : c'est celui qui devient enragé par une morsure de chien, donc une victime en quelque sorte, qui devra être éliminé pour le bien de tous. Comble de l'injustice dira-t-on ! Mais n'est-ce pas ce que suppose le fait que nul ne choisit sa nature ? Pour comprendre la perspective éthique de ce passage, il faut revenir à la critique du moralisme.

L'attitude des moralistes conduit à la détestation du genre humain. Au contraire, la connaissance des causes qui poussent les hommes faibles à commettre des injustices permet de dépasser la haine, la moquerie et la crainte. Mais cela permet aussi d'agir et de chercher des remèdes, s'il y en a. La fin du texte invite à dépasser le langage métaphorique qui fait de Dieu un juge qui s'irrite contre les pécheurs, car cette façon humaine de parler est destinée aux « hommes du commun ». Ce thème est récurrent dans le TTP (voir notamment le chapitre 5 sur la foi à accorder aux récits historiques). La réflexion philosophique implique au contraire un travail conceptuel tel celui commencé dans *Traité politique*.

Conclusion

On peut se demander si Spinoza a vraiment répondu aux objections d'Oldenburg. Sans doute pas puisque ce dernier revient à ses objections dans une dernière lettre (Lettre 79) qui restera sans réponse. Il les a dévalorisées en montrant qu'elles reposaient sur des préjugés théologiques, lesquels étaient contradictoires. Donc sa conception a le mérite de la cohérence. Il en a profité pour rappeler de façon concise, presque elliptique, l'essentiel de son ontologie, exercice qu'il répétera dans les deux premiers chapitres du *Traité politique*. Néanmoins on ne peut se débarrasser d'un sentiment d'incomplétude. De surcroît, cette réponse lapidaire se conclut sur un registre d'un cynisme inacceptable pour la morale commune. Comment admettre qu'un homme ayant été mordu par un chien enragé devra être « étranglé » à cause de sa dangerosité ? C'est inhumain dira-t-on !

Il faut, pour en finir avec ces objections, reprendre cette parabole : il s'agit bien d'un homme devenu enragé, par des idées autant que par un microbe. Pensons à ceux qui partent rejoindre les rangs d'une organisation meurtrière au nom d'une religion délirante. On envoie des drones les éliminer, c'est, à l'actualisation près, ce que dit Spinoza. Mais on peut aussi tenter de « déradicaliser » ceux qui ne sont pas complètement vaincus par l'infection. Comment l'expliciter ? Il faudrait reprendre toutes les propositions des troisième et quatrième parties de *l'Éthique* pour montrer comment le mécanisme affectif enchaîne la plupart des hommes. Mais on se demande alors pourquoi s'exercer à la réflexion philosophique ? Est-elle une voie étroite pour un petit nombre d'élus dotés d'une belle âme ? Ou bien la compréhension des causes de la servitude et l'abandon du moralisme permettent-ils de construire des remèdes plus efficaces ? L'éthique n'est pas la seule voie tracée par Spinoza, la politique en est une autre. Il faut connaître la nature des hommes, toute la gamme de natures, pour savoir comment organiser au mieux une société.

Dans le *Traité politique*, Spinoza remarque que la quantité de crimes et de délits varie dans les sociétés, alors qu'il considère l'invariance spécifique de la nature humaine dans une population donnée²¹. D'où vient la différence ? Pas des croyances, ni des sermons, mais des lois juridiques et politiques ou institutions qui règlent mieux les rapports sociaux et les « passions sociales ». Les sociétés dirigées par l'espoir et la paix sont moins criminogènes que celles agitées par la crainte et la guerre.

²¹ *Traité politique* V, 2 « si la méchanceté règne dans une cité plus que dans une autre, et si l'on y commet plus de péchés, cela provient certainement de ce qu'une telle cité n'a pas assez pourvu à la concorde, n'a pas institué assez prudemment ses règles de droit, et par conséquent n'a pas acquis le droit absolu d'une cité. »

Reste à savoir si les hommes faibles « par nature » ou par essence peuvent s'amender. Tout dépend de la conception de la nature ou essence singulière, est-elle donnée de toute éternité ou bien est-elle relative à l'existence de la chose singulière ? L'analyse de la définition 2 du *De mente* serait particulièrement utile pour élucider ce point.

Annexe

L'idée de destin et de prédestination, enjeu de la discussion entre Spinoza et Oldenburg dans les lettres 74 à 79

Il n'est pas inutile de rappeler que Robert Boyle, dont Oldenburg est le messager, outre sa qualité de « chimiste », est aussi versé en philosophie morale et en théologie chrétienne²². La suite des objections formulées par Oldenburg découle logiquement de cette appréciation générale du nécessitarisme spinozien. La fatale nécessité signifie que toute chose est contrainte ; autrement dit, la nécessité est conçue d'entrée de jeu comme contradictoire avec la liberté, et la détermination à agir est confondue avec la contrainte par une force extérieure. Par conséquent, selon cette confusion, libre signifie sans contrainte, c'est-à-dire sans détermination nécessaire, donc doté d'un libre-arbitre. Cet enchevêtrement de confusions amène à confondre nécessité et destin (*fatum*). Or ce terme-là étant susceptible de diverses interprétations, il mérite une explicitation.

Le destin en tant que prédestination est un article de foi des réformés calvinistes²³ ; au regard des autres chrétiens, il semble rendre incompréhensible la justice qui rétribue par les récompenses ou par les peines les actions humaines, selon qu'elles ont été vertueuses ou non vertueuses. Comme Spinoza a fréquenté des cercles arminiens²⁴, il peut être soupçonné d'avoir subi une influence néo-calviniste. C'est ce dont l'accusent, entre autres, les rabbins qui l'ont exclu de la communauté portugaise juive d'Amsterdam. À ce stade, une nouvelle mise au point sur le terme de fatalisme est nécessaire.

Depuis l'Antiquité égyptienne, le jugement des morts sert de fondement à la croyance en une justice divine qui rend les hommes responsables de leurs actes. On retrouve chez Platon le mythe de la rétribution des âmes, à la fin du *Gorgias* ou de la *République*²⁵. Mais dans la mythologie gréco-latine, cette croyance en rencontre une autre, qui paraît la contredire, puisque même Zeus ne peut aller contre la fatale nécessité, les Moires ou Parques assignant à chaque mortel un destin. Dans le stoïcisme, le terme de destin (*fatum*) renvoie plus simplement à l'ordre des choses incluant les hommes et toutes leurs actions. Cet ordre est nécessaire parce que parfaitement rationnel et raisonnable : la nature est un grand tout où les choses s'équilibrent selon un ordre infaillible, harmonieux et providentiel. Par conséquent, tout ce qui advient ne peut être autre, ni conçu

²² Robert Boyle, *The excellence of theology compared with natural philosophy*, 1674; *The Christian virtuoso*, 1690. Spinoza avait commenté les *Certain physiological essays*, Lettres 6 et 13, il avait aussi deux autres ouvrages scientifiques de Boyle dans sa bibliothèque

²³ Spinoza possède un exemplaire de *L'Institution de la religion chrétienne* de Calvin dans sa bibliothèque :

²⁴ Voir biographies diverses : dans le cercle des amis de Spinoza se trouvent des chrétiens « sans Église » ou appartenant à des mouvements réformateurs comme les mennonites (Jarig Jelles), des arminiens protestants réformateurs au sein du protestantisme opposés à la prédestination calviniste ; les chrétiens minoritaires dans un État libéral, mais où la religion officielle était le calvinisme, se réunissaient dans des maisons d'études ou « collèges » d'où leur nom de « Collégiants ».

²⁵ Platon, *Gorgias* 523a-527^e ; *République* LX Le mythe d'Er, 614 b-621d.

rationnellement comme autre. Il est donc infantile ou déraisonnable de souhaiter une autre réalité²⁶. Le *De fato* et le *De natura deorum* de Cicéron, joueront un rôle important dans la restauration du stoïcisme par les chrétiens soucieux de rationalité et d'œcuménisme. Comme le destin prend le sens de prédestination dans la religion réformée calviniste dominante aux Provinces unies, certains auteurs, tel Juste Lipse, tenteront une synthèse du stoïcisme et du christianisme réformé.²⁷ À ce propos, il convient de préciser que l'hypothèse d'un moment stoïcien chez Spinoza est très atténuée par sa critique radicale de la téléologie.²⁸

Enfin, le *Fatum* des « mahométans » représente pour tous les philosophes de l'époque le repoussoir d'une volonté paresseuse. On peut conclure de cette variation que ce mot surdéterminé sert d'asile aux préjugés qui opposent la nécessité à la liberté. Aussi, quand Spinoza reprend le terme, ce n'est jamais sans ironie. La question d'Oldenburg présuppose un Dieu juge, donc une figure anthropomorphe. À moins qu'il ne suggère que sans la croyance populaire à ce juge suprême et au jugement dernier la plupart des hommes s'affranchiraient de l'obéissance aux lois morales. Mais comme la suite porte sur les miracles et plus particulièrement sur la résurrection des morts, et qu'Oldenburg en parle avec le plus grand sérieux, on peut conclure que lui-même a adopté ces croyances.

²⁶ Voir Marc Aurèle , *Pensées*, V ,8 et Epictète, *Manuel*, XI

²⁷ Voir Jacqueline Lagrée , *Juste lipse, La restauration du stoïcisme*, Introduction, « Destins et providence », p.58-59.

²⁸ Voir aussi Jacqueline Lagrée, *La raison ardente, Vrin, 1991*, Ch.7, « Providence, ordre du monde, nature et destin », p.188-189.

