

Spinoza et l'esprit des Lumières. De la démocratie à la laïcité

Alain Billecoq

DANS **HUMANISME 2022/2 N° 335**, PAGES 10 À 17

ÉDITIONS **GRAND ORIENT DE FRANCE**

ISSN 0018-7364

DOI 10.3917/huma.335.0010

Date de mise en ligne : 08/06/2022

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-humanisme-2022-2-page-10?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Grand Orient de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Spinoza et l'esprit des Lumières De la démocratie à la laïcité

Alain Billecoq

Inspecteur pédagogique régional de philosophie honoraire, spécialiste de Spinoza

Je souhaiterais montrer en quoi la philosophie de la liberté politique de Spinoza est grosse de ce que mettra en lumière le 13^e siècle et, peut-être par-delà, de la conception spécifiquement française d'un mode de vie social expressément laïque.

Spinoza n'est certes pas le premier penseur de la démocratie mais peut-être compte-t-il parmi les premiers à esquisser les conditions théorico-politiques de la laïcité. Son analyse philosophique et historique du phénomène religieux peut, en effet, nous aider à comprendre en quoi une véritable démocratie doit, selon lui, tendre nécessairement, malgré l'anachronisme évident, à instaurer la laïcité comme principe instituant des relations humaines apaisées. Il faut donc partir de la religion. Non de l'essence de la religion entendue comme doctrine de croyances et de pratiques, objet d'une grande partie de son *Traité théologico-politique* mais de la religion telle qu'elle se manifeste publiquement et institutionnellement ; de la religion en tant qu'Église.

La place de la religion

Les ouvrages dans lesquels Spinoza traite expressément du problème religieux sont le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique*.

Le *Traité théologico-politique*, qui s'appuie sur des considérations philosophiques et linguistiques et sur des observations quotidiennes et historiques qui ont pour finalité de montrer la nocivité de la confusion du théologique et du politique dans la Cité, s'emploie à démontrer la nécessaire rupture de ces deux ordres ; ce que l'on appellera bien plus tard la séparation des Églises et de l'État. Il est un plaidoyer philosophique et politique pour la liberté de pensée et d'expression, plaidoyer dont la force provient de la systématisme méthodique sur laquelle il fonde sa lecture de la *Bible*, où il est soutenu que la seule lecture féconde et juste des *Testaments* est celle qui prend pour modèle la lecture du grand livre de la Nature, la méthode mathématique apprise de Galilée et à sa suite, de Descartes.

Quant au *Traité politique*, il est pensé et rédigé selon la même méthode : « [...] pour apporter à l'étude de tout ce qui concerne cette nouvelle science la même liberté d'esprit qu'on a coutume d'apporter dans les recherches mathématiques »¹. Autrement dit, son projet consiste à exhiber en théorie les conditions que doivent remplir les systèmes politiques soucieux de garantir la liberté de conscience des citoyens.

Il prend acte du principe de liberté de chacun établi précédemment et de l'impératif de la garantie de la sécurité pour tous ; il décrit ce que signifie, en droit et dans les faits, le respect et la mise en œuvre de ces préceptes et expose, quand il traite de la religion, ce que doivent être les rapports institutionnels entre les Églises et l'État selon les formes de gouvernement considérées. C'est, par conséquent, dans cet ouvrage qu'on pourra éventuellement trouver les prémisses juridiques de ce que nous appelons laïcité.

Les textes relatifs au statut de la religion dans le *Traité politique* se répartissent comme suit : un premier groupe rappelle les principes dégagés dans le *Traité théologico-politique*, un second précise leur application dans l'État, monarchique puis aristocratique.

Les chapitres 2 et 3 distinguent la religion intérieure et la religion extérieure, la foi et la crédulité pour montrer en quoi les commandements de la raison n'entrent pas en contradiction avec les décrets divins. La religion intérieure ou la foi d'une part et la raison d'autre part visent, en effet, quoique que par des voies différentes, l'amour de Dieu, du prochain et la charité envers tous. Mais un élément important est souligné à propos des cultes lorsqu'il est énoncé que ceux-ci sont, en tant que rites et pratiques, neutres, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas pour vocation de nous faire progresser dans la connaissance de Dieu². Il faut donc en tirer la conséquence que ce serait une erreur politique de laisser les religions extérieures propager les dogmes spécifiques dont elles sont porteuses car leur zèle entraînerait inéluctablement séditions et guerres intestines au sein de l'État.

En d'autres termes, dans une libre République, nulle Église ou son représentant n'a le droit de faire du prosélytisme ; la foi est affaire privée et non publique. Corollaire : nul ne peut être inquiété pour ses options religieuses ou a-religieuses puisque, d'une part personne n'est, en droit, censé les connaître et que, d'autre part, il ne

¹ *Traité Politique* (TP), ch. 1, art. 4, p. 91, in *Œuvres* V, coll. Epiméthée, PUF, Paris 2005.

² Spinoza parle ici du Dieu des religions du *Livre* et non de sa propre conception du Dieu-Nature.

saurait y avoir d'obligation d'appartenance. En revanche, parce qu'il délimite légalement la séparation entre les sphères publique et privée, le Souverain est en droit et a le devoir de veiller au respect de leurs normes institutionnelles par les Églises et de sanctionner les débordements qui les transgressent. Ce qui revient à affirmer que la charge de la propagation d'une religion dévolue à l'État signifie la non-propagation par l'État de la religion.

Les articles relatifs au statut de la religion en monarchie et en aristocratie sont plus explicites encore puisqu'ils passent de l'ordre de la spéculation à celui de sa réalisation juridique.

Deux paragraphes sont, à cet égard, significatifs dans les chapitres consacrés à la monarchie. Dans le premier (chapitre 6), il est dit, à la fois, que chacun, respectant la loi, a le droit d'observer la religion à laquelle il adhère et que les temples sont édifiés sur fonds privés (sous-entendu « et non sur fonds publics ») mais, surtout, que le roi a le droit de pratiquer la religion de son choix dans son propre palais (sous-entendu « et non en public »). Autre façon de dire qu'il n'y a pas et ne peut y avoir de religion d'État, que les religions sont une affaire privée et que la liberté de conscience est garantie légalement, ainsi que le confirme, si besoin était le chapitre 7 qui, insistant à nouveau sur l'interdiction de la propagande religieuse, renvoie explicitement aux chapitres 19 et 20 du *Traité théologico-politique*, intitulés respectivement : « *On montre que le droit des affaires sacrées est entièrement entre les mains du Souverain et que le culte extérieur de la religion doit s'accorder avec la paix de la république, si nous voulons obéir à Dieu droitement* »³, et : « *On montre que, dans une libre république, il est permis à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense* »⁴.

La présentation du statut de la religion en régime aristocratique au chapitre 8 s'enracine, évidemment, elle aussi, dans les enseignements du *Traité théologico-politique*⁵. Elle cherche à mettre en place un garde-fou face aux querelles idéologiques qui naissent inéluctablement dans les groupes puisque les hommes

³ *Traité théologico-politique* (TTP), ch. 19, p. 608, *Œuvres III*, coll. Epiméthée, PUF, Paris 1999.

⁴ *Ib.*, ch. 20, p. 633.

⁵ *TP*, ch. 8, art. 46, pp. 239-241.

sont, par nature, ennemis les uns des autres⁶. Ainsi est-il exigé que les dirigeants, c'est-à-dire les aristocrates composant l'assemblée gouvernante, appartiennent à la même religion, non pas une religion particulière extérieure élevée au rang de religion officielle, mais la religion intérieure et universelle définie dans cet ouvrage – notation remarquable qui cherche, en outre, à prévenir tout conflit religieux qui naîtrait de la prééminence d'une Église sur une autre. Pareillement, il faut, tout en conservant la liberté de pensée et de culte, légiférer sur les emplacements et la taille des temples pour le même motif que précédemment. En contrepartie, on édifiera des temples somptueux destinés à cimenter le lien social. L'idée d'une religion de la patrie peut, certes, paraître surprenante sous la plume de Spinoza, mais elle signifie qu'une telle religion qui fonctionne comme substitut du Roi qui, en monarchie, incarne l'unité nationale, gage de liberté et de sécurité est, en régime aristocratique, la seule religion (extérieure mais qui est le duplicata de la religion intérieure) susceptible de servir « les intérêts de la chose publique »⁷.

L'exposé détaillé du statut des religions dans les régimes politiques considérés a pour but de montrer que le moindre manquement à ces modèles institutionnels fondés sur le droit naturel des gens sonne le glas de leur légitimité et conduit inéluctablement à leur perte. Pour le dire en d'autres termes, seuls le respect et la garantie de la liberté de penser et d'exprimer ses pensées sont gages de la cohésion et de la paix sociale.

Laos et demos

Ainsi la distinction juridique entre les sphères publique et privée est-elle irréfragable. Est-il permis, pour autant, d'en conclure qu'une République qui inscrit cette mesure dans ses institutions doit être qualifiée de laïque, au sens contemporain du terme ?

Le mot *laos*, d'où sont tirés laïc et laïcité, désigne en grec une population entendue dans son unité et son indivisibilité ; son principe est l'égalité de chacun de ses membres et sa conséquence est l'égal dignité de pensée⁸. Cette caractéristique

⁶ Cf, par ex. : *Ib.*, ch. 2, art. 14, p. 105, & ch. 3, art. 13, p. 123.

⁷ On peut rapprocher le culte de l'Être suprême de 1794 pendant la Révolution française de cette religion de la patrie en régime aristocratique.

⁸ Je me réfère, pour l'ensemble de cette analyse de la laïcité, à l'essai d'Henri Pena-Ruiz, *La Laïcité*, coll. Dominos, éd. Flammarion, Paris 2003.

est à comprendre par opposition à celle d'un groupe particulier qui se situerait à l'écart et se verrait doté de droits différents et de pouvoirs supérieurs. Ainsi, par exemple, en est-il, dans les religions chrétiennes, de la distinction entre le laïc, simple fidèle, et le clerc, prêtre habilité à administrer la foi des croyants, celui que Spinoza désigne sous le nom de « théologien ».

La simple mention de ces indications suffit à comprendre que, suivant la conception spinoziste des formes d'état, ni la monarchie, ni l'aristocratie ne peuvent, par définition, se prétendre laïques même si elles respectent institutionnellement la liberté de conscience. En effet, le roi est, au bout du compte, le seul à décider donc à détenir les rênes du pouvoir ; semblablement, les patriciens de la cité aristocratique sont les seuls à avoir voix délibérative au sein de l'assemblée, à légiférer et à gouverner. Dès lors, la conclusion s'impose : la norme de la liberté de pensée et d'expression est, sans conteste, la condition nécessaire à l'établissement de la laïcité, mais elle n'en est pas la condition suffisante.

Il reste à envisager la troisième forme d'État qu'est la démocratie. Il convient d'abord de noter que le mot grec *demos*, qui a donné « démocratie », recouvre à peu près celui de *laos* puisque tous deux désignent le peuple. Cependant, alors que ce dernier signifie, on vient de le voir, le peuple en tant que tout indivisible du fait de la parité de chacun, le premier le qualifie comme entité politique. De sorte que le terme « démocratie » caractérise le peuple en tant qu'il exerce la souveraineté, c'est-à-dire en tant qu'il se gouverne lui-même, alors que le vocable « laïcité » implique l'unité du peuple fondée sur la stricte égalité de tous. C'est, par conséquent, l'égalité des droits des citoyens qui est la norme de la laïcité. En ce sens, on pourrait estimer que le principe de laïcité est à la fois ce qui structure le peuple souverain et son horizon et, en poussant le raisonnement jusqu'à sa leçon ultime, que les démocraties qui inscrivent la laïcité dans leurs institutions sont les seules à viser effectivement l'accomplissement démocratique.

Peut-on, dès lors, compte tenu de ces éléments et abstraction faite de l'anachronisme et de l'inachèvement du *Traité politique*, conjecturer une présence de la laïcité au fondement de la démocratie spinoziste ?

Une première remarque d'abord. Spinoza envisageait de développer ses réflexions sur le statut de la religion en régime démocratique mais on ignore, évidemment, quoique l'on puisse s'en douter eu égard aux deux derniers chapitres du *Traité théologico-politique*, sur quels fonds il pensait étayer son

argumentation. La seconde s'impose davantage. Spinoza établit une hiérarchie entre les trois régimes précités et ne manque pas de la justifier à chaque étape de son raisonnement. Ainsi la démocratie est-elle présentée comme le type d'État « absolu en tout »⁹. Que signifie cette étrange expression ? L'explication en est trouvée comparativement lorsqu'il énonce que l'aristocratie est préférable à la monarchie : « *La souveraineté transférée à un Conseil assez important est absolue, ou se rapproche le plus de l'absolu. S'il existe en effet une souveraineté absolue, c'est bien celle que détient la multitude (multitudo) entière* »¹⁰ et il précise plus loin : « *Il apparaît ainsi que la condition de cet État aristocratique sera la meilleure s'il est institué de façon à se rapprocher le plus possible de la souveraineté absolue* »¹¹.

Ainsi l'aristocratie tend vers l'absoluité mais n'est pas effectivement et pratiquement la souveraineté absolue puisqu'il n'y a que les patriciens qui soient légalement des égaux. Partant, le seul régime politique qui le soit est le gouvernement du peuple (la *multitudo* est le peuple au sens non juridique) par le peuple (*populus* est le peuple en tant qu'entité politique). Plus le nombre d'égaux augmente dans une Cité ou un État, plus l'on tend vers la totale absoluité¹². La conclusion saute immédiatement aux yeux : la démocratie, où le Souverain est le peuple, où chacun est citoyen, c'est-à-dire est l'égal en droit de chacun, est le régime entièrement absolu – l'absoluité devant être comprise comme le concept spinoziste signifiant la conformité du droit positif avec le droit naturel de chacun, l'identité du légal et du légitime.

Pour Spinoza, la démocratie est le système politique qui correspond le mieux aux exigences humaines de la vie en société puisqu'elle est le plus apte à garantir la sécurité de chacun ainsi que celle de l'État dans l'exacte mesure où il a inscrit dans ses institutions le respect de la liberté de penser et d'exprimer ses opinions. En outre, reposant sur le principe de l'égalité de chaque citoyen, il n'exclut personne du pouvoir et, réciproquement, il est un principe d'unification parce que neutre, c'est-à-dire qu'il se situe à la fois en deçà et par-delà les communautés ou plutôt les communautarismes que Spinoza redoutait déjà à son époque sous la dénomination de « sectes ».

⁹ *TP*, ch. 11, art. 1, p. 269.

¹⁰ *Ib.*, ch. 8, art. 3, p. 199.

¹¹ *Ib.*, art. 5, p. 199.

¹² *Ib.*, ch. 9, art. 15, p. 255.

Il serait, certes, intellectuellement imprudent de conjecturer davantage mais il est sans nul doute justifié d'affirmer que l'analyse des concepts de liberté et d'égalité démocratiques qu'il nous livre fournit les instruments susceptibles de penser adéquatement la notion de laïcité.

Un paradoxe fécond

Les « démonstrations » de Spinoza nous apparaissent être les prolégomènes philosophiques de quelques idées-forces des Lumières. Cependant son système possède à cet égard un statut particulier. D'abord d'un point de vue historique, puisqu'il est exposé près d'un demi-siècle avant la « révolution des esprits », ensuite parce qu'il déborde le 18^e siècle et ouvre à des perspectives seulement en gestation.

La magistrale définition des Lumières par Kant peut nous aider à saisir cette situation. Il écrit : « *Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme de son état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. Elle est due à notre propre faute quand elle résulte non pas d'un manque d'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des lumières.* »¹³ Dès lors, on comprend que la soif de liberté de pensée, d'expression et d'action qui caractérise autant les Lumières que Spinoza est concentrée dans une maxime qui soutient d'une part qu'elles sont les conditions de possibilité d'elles-mêmes en ce qu'elles recèlent le double héritage de l'humanisme renaissant et du rationalisme moderne. Il devient ainsi possible d'unir émancipation de l'homme et promotion, en l'individu, de la raison ; pas d'homme sans raison, pas de raison sans homme. Et que, d'autre part, en tant que devoir, elles enjoignent à tous et à chacun une tâche à accomplir puisque, selon la conclusion tranchée de Kant, le siècle de Lumières n'est pas lui-même en pleine lumière : « *Si l'on demande maintenant : vivons-nous actuellement dans une époque éclairée ? on doit répondre : non, mais nous vivons dans une époque de propagation des lumières* »¹⁴.

Deux remarques conclusives alors : la première, Kant reconnaît vivre en un temps encore sous le joug de l'obscurité, parfois de l'obscurantisme, dont il n'est

¹³ Emmanuel Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, *Œuvres philosophiques*, p. 209, t. II, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, Paris 1985.

¹⁴ *Ib.*, p. 215.

pas entièrement sorti ; la seconde, la « propagation » requiert une volonté aussi bien individuelle que collective, ainsi qu'il le note quelques lignes plus loin, et donc réclame du courage personnel, du courage politique et du temps. C'est, ainsi qu'on l'a vu, ce que signifie à peu près la situation historiquement paradoxale de Spinoza qui grâce à son analyse rigoureuse de ce que devrait être, selon lui, une démocratie consciente d'elle-même ouvre la voie à ce que nous désignerons deux siècles et demi plus tard sous le nom de laïcité.

Les grandes pensées sont à la fois ancrées dans leur histoire et transhistoriques ; et telle est, de même, la puissance de l'esprit des Lumières qui transcende son cadre temporel. □