

Introduction et synthèses

Quentin LANDENNE et Tristan STORME

En 1670, Spinoza publiait son *Tractatus theologico-politicus* de façon anonyme, conscient de ce que ses thèses heurteraient la sensibilité de ses contemporains et qu'il risquait, en conséquence, de s'attirer les foudres des autorités. Avec cet ouvrage subversif pour l'époque, l'auteur hollandais se lançait dans une véritable apologie de la liberté publique de penser, critiquant entre autres les malentendus au sujet du sens et de la portée réels des Écritures saintes qu'auraient entretenus les théologiens de son siècle. En arguant le principe d'une délimitation plus marquée entre les sphères théologique et politique et en soutenant l'idée que la liberté de philosopher était en réalité un réquisit pour la sauvegarde de la piété et la paix de l'Etat, Spinoza articulait ensemble deux questions – la question « théologique » et la question « politique » – qui furent longtemps volontiers séparées, dans les traditions philosophiques qui l'ont précédé¹. Il faudra ensuite attendre le pamphlet de l'écrivain russe Mikhaïl Bakounine intitulé *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale* (1871), et

¹ Le *Tractatus theologico-politicus* est sous-titré : « *Continens Dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse* ». J. Lagrée et P.-Fr. Moreau ont traduit comme suit : « *Contenant Plusieurs dissertations qui montrent que la liberté de philosopher peut être accordée sans dommage pour la piété et la paix de la république, mais aussi qu'on ne peut l'ôter sans ôter en même temps la paix de la république et la piété* » (SPINOZA, *Œuvres III, Traité théologico-politique*, texte établi par F. Akkerman, Paris, PUF, 1999, p. 54-55 ; abrégé ci-après en *TTP*, suivi du numéro de chapitre, du numéro de paragraphe et de la pagination). L'objet du *TTP* est donc bien la liberté de philosopher que Spinoza confronte au domaine théologique de la piété et à celui, politique, de la paix « pour se demander si dans l'un ou l'autre on peut trouver des raisons de la diminuer ou de l'interdire » (P.-Fr. MOREAU, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2007, p. 59).

surtout la première *Théologie politique* du juriste allemand Carl Schmitt (1922), pour voir resurgir le syntagme conceptuel « théologico-politique », présent dans le titre du grand traité spinozien.

L'interrogation qui motive le présent volume procède de deux observations paradoxales : d'une part, le *Tractatus theologico-politicus* ne porte, dans le corps du texte, aucune mention explicite du syntagme « théologico-politique » lui-même ; d'autre part, si le nom de Spinoza et de son *Tractatus* sont souvent cités dans la littérature contemporaine concernant la problématique théologico-politique, les thèses qu'il y développe ne sont que très peu reprises comme telles dans les débats relatifs à cette question et à celle de la sécularisation². Est-ce à dire que le célèbre traité de Spinoza n'aurait qu'un rapport très éloigné, sinon purement nominal, avec la question théologico-politique telle qu'elle se pose depuis plus de trois cents ans, et plus particulièrement à notre époque ? Le *TTP* ne recèle-t-il pas, au contraire, de très nombreuses sources nous permettant de nous mettre à la hauteur des enjeux contemporains d'une lecture politique des textes religieux et des phénomènes actuels multiples d'investissement et de réinvestissement religieux du politique ?

Cet ouvrage collectif est issu d'un colloque international, organisé à l'Université libre de Bruxelles du 23 au 25 janvier 2013, avec le soutien financier du Fonds national de la Recherche scientifique (F.R.S.-FNRS), de l'Académie universitaire Wallonie-Bruxelles et du Centre de recherches en philosophie de l'ULB (PHI). Il a regroupé une série de spécialistes de Spinoza, de philosophie politique moderne et de la question théologico-politique, dans l'objectif d'examiner la problématique théologico-politique à la lumière de ce que nous en apprend le texte de Spinoza et, en sens inverse, de mettre à l'épreuve l'actualité du *TTP* à travers, notamment, la postérité cachée et la réception plus ou moins biaisée qu'on peut tracer chez les auteurs de référence de la question théologico-politique.

En effet, de Hegel à Carl Schmitt, en passant par Max Weber, nombreux sont les auteurs à avoir soutenu des thèses, demeurées fameuses, qui pointent certains « transferts » du plan *théologique* (ou religieux) au plan séculier du monde *politique*. Dans la première *Théologie politique* de Schmitt, par exemple, la visée « crypto-théologique » du théorème de la sécularisation, d'après lequel « [t]ous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés »³, est difficilement discutable, dans la mesure où il place la pensée politique moderne « dans une position d'héritière inconsciente de la théologie »⁴. La prémodernité religieuse lui fournirait donc la substance même de sa conceptualité, la sphère politique se trouvant de ce fait *subordonnée* à la sphère sacrée. Même s'il est successivement théologique, puis politique, le *Traité théologico-politique* de Spinoza

² Cf. R. BRAGUE, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005, en particulier p. 20-21. Il est ainsi très remarquable que le nom de Spinoza n'apparaisse nulle part dans un ouvrage de synthèse récent consacré à la problématique théologico-politique : cf. P. SCOTT et W. T. CAVANAUGH (dir.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007.

³ *Théologie politique. Quatre chapitres sur la théorie de la souveraineté*, in C. SCHMITT, *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Nrf Gallimard, p. 46.

⁴ J.-Cl. MONOD, *Hans Blumenberg*, Paris, Belin, 2007, p. 126.

a ceci d'incontournable qu'il rassemble ces deux domaines d'une manière originale et les articule dans une dialectique subtile qui exige une lecture fine et approfondie.

Aussi, le texte du *TTP* est-il mis au centre des travaux de ce colloque, ici rassemblés, et chaque contributeur fut invité à s'y référer explicitement. Il fut interrogé à partir de quatre angles d'approche qui nous ont permis d'envisager les différents aspects de la problématique théologico-politique : (1) une approche interrogeant les fondements métaphysiques de la politique spinozienne telle qu'elle est développée dans le *TTP* ; (2) un examen des prémisses religieuses et exégétiques du texte ; (3) une étude des enjeux proprement politiques du texte (concepts de souveraineté, liberté, laïcité, droit naturel) ; (4) et enfin une approche synthétisant la confrontation théologico-politique à partir de la lecture du *TTP* chez de grands théoriciens politiques contemporains. Le présent collectif reprend la même structure, et ses quatre parties sont organisées autour de ces quatre grands axes thématiques. Néanmoins, on remarquera que ces chapitres ne forment nullement des blocs monolithiques et homogènes ; ils dialoguent et communiquent entre eux, se font écho les uns aux autres à l'image du syntagme « théologico-politique » dont le trait d'union rapproche et sépare à la fois le théologique du politique, tout en formant une entité nouvelle.

Les fondements métaphysiques de la politique spinozienne

La première partie du volume a pour objectif de reconstruire les fondements métaphysiques sur lesquels reposent les propositions développées dans le *TTP*, en vue de faire voir à quel point la pensée spinozienne se construit selon une ligne de cohérence théorico-pratique tout à fait remarquable.

Ouvrant le premier chapitre consacré aux prémisses métaphysiques du traité, Théo Verbeek concentre toute son analyse sur le titre, ou plutôt sur le sous-titre du *Tractatus theologico-politicus*, qui contient à ses yeux le programme et les enjeux, ainsi que les thèses centrales du traité tout entier. Celui-ci promeut la *liberté de philosopher* comme ne devant souffrir aucune limite ou exception dans la mesure où, non seulement, elle est tout à fait compatible avec la piété et la paix publique, mais elle en constitue même la condition nécessaire. En effet, la philosophie est susceptible de produire par l'entendement une piété plus ferme que la piété religieuse émanant de l'imagination, tandis qu'elle donne aussi à la paix publique des fondements sûrs basés sur des connaissances certaines. Par liberté de philosopher, il semble évident que Spinoza vise donc sa liberté à lui, dans sa pratique philosophique qui cherche à établir la vérité éternelle de manière déductive et à faire connaître publiquement cette vérité et ses conséquences pertinentes pour la situation de la Hollande de l'époque.

Partant du problème conceptuel de la définition de la « loi divine » dans le chapitre IV, Quentin Landenne se propose de poser cette question heuristique : *de quel point de vue la loi divine vaut-elle ?*, pour mettre en lumière, à travers la polyphonie définitionnelle du concept, une dynamique perspectiviste plus générale qui opérerait à plusieurs niveaux dans la systématique spinozienne. Il cherche alors à défendre la thèse interprétative selon laquelle la loi divine agit comme un point de conversion philosophique des perspectives. Mais à travers la question du sens propositionnel et du statut conceptuel de la loi divine, ce sont des enjeux plus généraux qui se dégagent, touchant aux conséquences politiques de la métaphysique, autant qu'aux présupposés

métaphysiques du politique chez Spinoza. Il s'agit en cela de montrer qu'à partir de ce problème de définition conceptuelle, se pose aussi la question de la cohérence systématique et de l'efficace pratique de la philosophie spinozienne.

S'appuyant elle aussi sur le chapitre IV, mais également sur le sixième chapitre, Laurence Bouquiaux prolonge la question du Dieu législateur par la confrontation de la position de Spinoza avec celles de Descartes et Leibniz, mais aussi de Newton, Clarke et Arnauld, en examinant chez eux les rapports entre libres décrets de Dieu et lois nécessaires de la nature. Cette question est l'occasion d'alliances variables entre des auteurs par ailleurs opposés sur d'autres plans, principalement pour se distinguer du spinozisme. L'attitude de Leibniz est à cet égard remarquable. Alors que sa proximité à Spinoza sur une définition de la liberté qui ne contredit pas la nécessité est apparue à certains de ses contemporains comme la marque d'un nécessitarisme pas moins absolu que celui de Spinoza, Leibniz s'attache à accentuer tout ce qui l'en distingue, en développant l'image d'un Dieu bon, sage législateur qui porte à l'existence le meilleur des mondes possibles, à l'opposé du Dieu souverain arbitraire de Descartes, tout autant que du Dieu-Nature et du mécanisme aveugle de Spinoza.

Anja Van Rompaey resitue pour sa part le concept spinozien d'*expressio* dans son contexte historique, en l'articulant au concept d'*exemplar* d'une part, et à celui de *repraesentatio* d'autre part, et en montrant comment l'histoire de la philosophie occidentale a vu le paradigme exemplariste se transformer graduellement en paradigme représentationaliste. Tandis que l'Occident chrétien est passé d'une transcendance expressive et exemplariste à une transcendance représentative de la divinité par rapport à la création, Spinoza décide d'emprunter un chemin qui n'a été exploité ni avant, ni après lui : celui d'une immanence expressive. Il n'y a plus chez lui aucun rapport de similitude entre les choses singulières et Dieu ; la notion d'*exemplar*, bien présente dans le chapitre XIII du *TTP*, est alors réduite à un simple rôle d'« exemple » moral à quoi l'on essaie de ressembler, mais cela uniquement parce que l'Écriture nous le prescrit, sans nous donner aucunement un accès théorique à l'essence divine.

Enfin, couronnant cette première série d'articles en examinant à son tour le concept de Dieu dans le *TTP*, Etienne Balibar relève que Spinoza a classé les « idées » de Dieu en trois catégories. Il nous suggère que ces trois idées peuvent apparaître comme la première des formulations à même de répondre, *avec Spinoza*, aux questions que nous pose le retour actuel du complexe « théologico-politique ». Il y aurait d'abord le Dieu-Nature, soit l'idée d'une multiplicité infinie des puissances (humaines et autres) ; le Dieu-Loi, ensuite, ou l'idée d'un Dieu conçu comme souverain législateur, comme monarque surhumain, qui impose ses lois à des sujets ; et enfin le Dieu-Amour, c'est-à-dire Dieu comme identique à l'amour sans haine qui lie les hommes entre eux. Explorant ces trois catégories, Etienne Balibar s'intéresse au rapport existant entre la compréhension de l'essence divine et les questions de communication, de la communauté et de l'effort commun vers le salut et le bonheur, sans séparer le champ spéculatif du champ pratique. Il trouve, chez Spinoza, la preuve qu'il est impossible de réduire cette essence divine à une simple idée ou à un seul nom pour cette idée. Pris à la lettre, le texte spinozien montre bien qu'on doit identifier « plusieurs voies hétérogènes » qui, toutes, mènent à l'idée de Dieu selon un « mode » particulier. Etienne Balibar soutient aussi que la comparaison et l'évaluation des trois idées de Dieu

nous aident à mieux comprendre ce que vise Spinoza quand il oppose et hiérarchise trois « genres de connaissance » hétérogènes. Cette correspondance aux trois Dieux découvre une série de difficultés inhérentes à la théorie des « trois genres » – elle permet de voir que ces trois genres de connaissance ne sont rien d'autre, au fond, que des « genres de connaissance de Dieu » en un sens pratique.

Les prémisses religieuses du *Tractatus theologico-politicus*

La deuxième partie du collectif réunit des articles consacrés à l'analyse de l'arrière-plan biblique du *Tractatus*, en cherchant à montrer comment la lecture originale des Écritures sacrées par Spinoza lui ouvre la voie d'une compréhension renouvelée du rôle socialement constituant et politiquement fondateur de la « religion vraie », prise en un sens bien spécifique.

Portant son attention sur le chapitre VI du *TTP*, consacré aux miracles, Herman De Dijn souligne la contradiction apparente qui traverse le texte entre, d'une part, l'exigence, affichée maintes fois par Spinoza, d'une méthode herméneutique de lecture des Écritures saintes à partir d'elles-mêmes, sans confusion entre philosophie et théologie et, d'autre part, une rationalisation de ces mêmes Écritures, le conduisant parfois à écarter ou à tenir pour inauthentiques des passages qui lui paraissent contredire les lois de la raison naturelle telles que les expose la philosophie. Les miracles sont en effet au centre de cette tension, car ils ne peuvent être compris philosophiquement comme contrevenant aux lois de la nature, contrairement à ce que laisse croire une certaine lecture commune. Mais, quoique les Écritures ne mentionnent pas explicitement leurs causes naturelles, visant davantage les effets pratico-moraux que les preuves théorico-scientifiques, elles n'induisent pas, pour Spinoza, une vision antinaturaliste et peuvent ainsi être compatibles avec la vérité philosophique.

Poursuivant l'analyse de l'interprétation spinozienne des Écritures et de ses effets politiques, Marc Maesschalck propose une relecture du chapitre XIII située dans un projet plus large cherchant à clarifier la généalogie du biopouvoir contemporain proposée par Giorgio Agamben, dont l'intérêt est de réinvestiguer la piste d'un jugement théologico-politique qui permette de repenser une théorie providentialiste de l'histoire et du pouvoir. Cette relecture du chapitre XIII, axée sur la notion d'obéissance (et des concepts connexes de crainte et de fidélité), peut à la fois confirmer et corriger de telles tentatives de réactualisation de la logique théologico-politique. Loin de se réduire à une soumission passive, l'obéissance s'avère prophétique en ce que l'obéissant est l'*opus operans* de la révélation de Dieu et de l'opération de la Providence en lui. Aussi, pour obéir directement à Dieu, dit Spinoza, il faut obéir indirectement à l'autorité constitutive de la force de loi où peut se réaliser actuellement le salut du peuple.

Anya Topolski montre quant à elle que la « vraie religion » de Spinoza entretient un lien conceptuel étroit avec la notion hébraïque de *tzedakah*. Partant d'une analyse sémantique et étymologique de ce terme, elle démontre que le *tzedakah* signifie avant tout que la charité est constitutive de la justice – et inversement –, de sorte que ces deux idées apparaissent comme les termes indissociables d'un même concept relié à l'égalité et à la stabilité politique. Elle examine ensuite l'*Abrégé de grammaire hébraïque* de Spinoza, soutenant qu'une lecture attentive de ce texte permet d'affirmer

que son auteur avait connaissance de la redéfinition du *tzedakah* en termes de justice et de charité. Si à l'origine la notion était en effet limitée au seul concept de justice, Anya Topolski établit qu'il a été redéfini pour être associé à une conception particulière de la charité, au contact de l'idée chrétienne de péché. Relisant les chapitres XIII, XIV et XIX du *TTP* à la lumière du *tzedakah*, elle défend alors la thèse que la *vera religio* présenterait la particularité de pouvoir être approchée sur un autre terrain que celui de la théologie. Comprise en relation avec cette notion hébraïque, la « vraie religion » apparaîtrait bien plutôt comme une théorie économique de la juste redistribution, nécessaire à la stabilité politique et à la liberté de philosopher.

Enfin, en se concentrant sur la genèse et le fonctionnement de l'Etat des Hébreux tel que Spinoza en fait le récit dans le chapitre XVII du *TTP*, Laurent Bove démontre que l'étude de la *fides*, une fois mise en relation avec la « confiance », permet d'observer à quel point la foi *comme pratique* ne peut nullement se réduire au seul niveau interprétatif de l'obéissance. En soubassement de cette problématique, Spinoza attribuerait à la foi *comme confiance* un véritable rôle constituant, à situer au principe même de la socialité. A partir de la *fides*, il reconstruit une conception originale d'une confiance immanente qui apparaît comme indissociable de la constitution et de la persévérance du corps politique. La vie du peuple hébreu, ayant accordé sa confiance à Moïse et à Dieu, et ayant surmonté les dangers grâce au secours extérieur de leur divinité (suivant l'affect passif de l'*Hilaritas*), s'identifie alors à « un culte continu de l'obéissance »⁵, où cette dernière représente une « seconde nature ». Une telle vie d'obéissance devient une vie de liberté, le droit commun de l'Etat hébreu étant ramené à la loi immanente de la persévérance du corps commun par le libre exercice de sa foi. Explicitant les conséquences de cette leçon pour la « foi » et la « promesse », Laurent Bove précise que, sous la problématique de la foi comme obéissance, on retrouve en réalité la puissante pratique collective et irrégieuse de la foi en tant que force de résistance aux logiques destructrices de la domination sur le corps social.

Les conséquences politiques du *Tractatus theologico-politicus* : souveraineté, laïcité, droit naturel

La troisième section du volume a trait aux origines philosophiques du découplage théologico-politique opéré par Spinoza et à ses conséquences sur les concepts fondamentaux de la théorie politique moderne, du principe de souveraineté au concept de droit naturel, en passant par les modèles de la laïcité.

Jacqueline Lagrée met au jour les sources néostoïciennes du *TTP*, en particulier celles qui influèrent sur la stricte séparation entre les domaines théologique et politique que Spinoza établit dans le chapitre XV de son traité. Ce retour sur les développements d'Herbert of Cherbury et de Juste Lipse permet de saisir toute la singularité et l'originalité de la position spinoziste. Pour répondre au défi de l'instauration d'une coexistence pacifique des religions, la tradition stoïcienne a voulu, par souci d'unité, réaffirmer la puissance du souverain en réduisant la multiplicité religieuse, dorénavant contrôlée par le pouvoir politique. Jacqueline Lagrée montre que, si le *credo minimum* du chapitre XIV du *TTP* peut être rapproché du socle commun énoncé par Cherbury, le détour par le débat sur l'unité ou la pluralité dans l'Etat qu'entretenaient Juste Lipse

⁵ *TTP* XVII [25], p. 573.

et Dirck Coornhert fait voir à quel point Spinoza s'est en fait distingué de ces penseurs en déplaçant cette question et en dénonçant plutôt la confusion qui alimente les excès théologico-religieux. Proposant une définition minimaliste de la foi, dont la fonction pratique est de faciliter l'obéissance, Spinoza résout la régulation des conflits religieux avant même d'attribuer le *jus circa sacra* au souverain politique.

André Tosel montre pour sa part comment il peut être fécond de lire le *TTP* sous la rétrospection de la « laïcité ». Le *TTP* a, en effet, pu être considéré, notamment en France, comme un manifeste dépassant la tolérance et annonçant à sa manière la laïcité. Spinoza a abordé presque tous les types recensés de laïcité, à l'exception de la laïcité antireligieuse stricte, ce qui le rend relativement inclassable. Cependant, parmi tous ces types de laïcité, le *TTP* semble plus proche de soutenir une laïcité de foi civile dans la mesure où la démocratie qu'il défend comme le régime le plus expressif de la *potentia* humaine promeut une *religio catholica*, une religion universelle dont la fonction est tout à la fois religieuse et morale, sociale et politique. Mais au-delà de l'inflexion possible de la laïcité en une foi civile universelle, l'auteur du *Tractatus theologico-politicus* perçoit la nécessaire objectivation particulière de la coopération humaine en nation ou en classe.

S'appuyant notamment sur les chapitres XVI et XVII du *TTP*, Thomas Berns soutient que, pour Spinoza, la réalité du droit naturel tel qu'il se prolonge dans l'état civil est toujours bornée par deux abstractions chimériques, purement théoriques et abstraites, mais deux chimères qui, aussi opposées soient-elles, doivent être mises en relation. La première est l'idée d'un droit naturel détenu individuellement et à ce point dépourvu d'effectivité qu'il constituerait davantage un « droit d'opinion » qu'un « droit réel »⁶. La seconde désigne, quant à elle, l'idée de souveraineté absolue, absolument déliée et non contrainte, une idée que Spinoza juge impossible dans la mesure où les hommes doués de raison ne sauraient abandonner totalement ces droits proprement humains, c'est-à-dire renoncer à ce qui fait d'eux des hommes. Prenant au sérieux le « *magis... quam...* » du texte spinoziste, Thomas Berns entreprend alors de rétablir la continuité existant entre l'opinion et le réel chez l'auteur du *TTP*. Il nous rappelle que l'opinion, comme expression d'une différence et d'une multiplicité radicale, est aussi ce qui pour Spinoza ne cesse jamais de résister, et qu'à ce titre elle est bien une « réserve » effectivement mobilisée dès lors qu'on prend en considération la politique dans son caractère nécessairement relationnel.

Réception et postérité du spinozisme dans les débats contemporains sur la question théologico-politique

La dernière partie du volume examine enfin les voies multiples qu'a pu emprunter au XX^e siècle la postérité philosophique et politique du *TTP*, à travers les relectures puissantes qu'en firent des auteurs comme Walter Benjamin, Carl Schmitt, Leo Strauss ou Louis Althusser.

Dans un essai intitulé « Critique de la violence », Walter Benjamin s'est penché avec attention sur les liens qu'entretiennent la violence et le droit. Il avait

⁶ Dans son *Traité politique* (II, 15), Spinoza écrit à propos du « droit naturel de l'homme » qu'il est « un droit d'opinion plutôt qu'un droit réel » (*magis opinione, quam re constare*).

alors pour ambition d'évaluer la violence *en elle-même*, quelle que soient ses buts, afin de liquider la « violence mythique » qui siégerait à la fondation de tout droit. Louis Carré observe que, même si, à première lecture, Spinoza semble jouer le rôle d'une figure repoussoir dans l'essai de Benjamin, il demeure toutefois possible de rapprocher le projet benjaminien de certains thèmes significatifs du *TTP*. Séparés par plus de deux siècles, Spinoza et Benjamin partagent l'idée selon laquelle le droit, loin de constituer une réponse à la violence, correspondrait lui-même à une certaine forme de violence, une violence qui menace à tout instant l'exercice du droit. De cette intrication intime, les deux penseurs concluent au caractère foncièrement « précaire » de l'ordre juridique institué, dont seule l'idée d'une « politique des moyens purs »⁷ nous permettrait de sortir (qu'elle se traduise en actes par la grève prolétarienne, comme le pense Benjamin, ou par la tendance des sujets à se « libérer de la crainte », au chapitre XX du *TTP*).

Tristan Storme revient sur le « dialogue entre absents »⁸ que Carl Schmitt et Leo Strauss ont entretenu entre 1930 et 1938, alors que l'Allemagne sombre dans les affres du nazisme. Si cet échange à distance avait pour point de départ la pensée de Hobbes et son « pessimisme anthropologique » (ce qui est aujourd'hui bien connu), sa pleine portée se révélerait dans leurs appréhensions respectives du « contraste » ou de l'« opposition Hobbes-Spinoza », dont l'importance serait décisive pour une compréhension informée des origines de la doctrine libérale. Tout opposait ces deux destins : le penseur juif préoccupé par l'avenir de son peuple en Allemagne et l'Allemand catholique conservateur, taraudé par l'unité de la nation germanique, qui rejoignit les rangs de la NSDAP. Mais ils se retrouvèrent sur le rôle à accorder au rapport Hobbes-Spinoza dans l'objectif de diagnostiquer les apories d'un libéralisme entré en crise à l'époque de Weimar. Tristan Storme défend la thèse que la lecture schmittienne de la genèse de l'Etat de droit libéral recouperait largement les interprétations que Strauss a livrées du libéralisme. Il montre que Schmitt lui a répondu au sujet de la place occupée par Spinoza dans la pensée de l'Etat libéral et dans la sécularisation de la politique, comprise comme séparation du religieux et du politique, mais dans une perspective tout à fait inverse à celle du penseur juif.

Plus proche de nous, Spinoza a également joué un rôle fondamental dans la redéfinition du projet « communiste », tout particulièrement en France, autour de Louis Althusser, figure incontournable de l'université française dans les années 1960 et 1970. Ce « détour » par Spinoza, comme l'écrit Althusser, était sans doute indispensable pour expliquer « le détour de Marx par Hegel »⁹. Mais, en vérité, ce détour spinoziste avait tout d'un long chemin ou d'un long voyage qui marqua durablement la philosophie française jusqu'à nos jours.

⁷ W. BENJAMIN, « Critique de la violence » (1921), trad. M. de Gandillac et R. Rochlitz, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, p. 229.

⁸ L'expression est d'Heinrich Meier. Voir en particulier son ouvrage intitulé *Carl Schmitt, Léo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*, trad. F. Manent, Paris, Julliard, 1990.

⁹ L. ALTHUSSER, « Eléments d'autocritique », *Solitude de Machiavel et autres textes*, éd. par Yves Sintomer, Paris, PUF/Actuel Marx, 1998, p. 183.

Edouard Delruelle rappelle que, parmi les penseurs qui ont entouré Althusser, beaucoup sont restés spinozistes sans pour autant renier leur appartenance marxiste. En réalité, Spinoza a constitué un véritable « point focal » pour une part importante de la philosophie française des années 1960 et 1970. Edouard Delruelle fait ainsi l'hypothèse que le devenir de cette pensée philosophique s'est essentiellement joué dans l'appropriation althussérienne de la théorie spinozienne des genres de connaissance ; du troisième genre en particulier, qui pouvait pourtant sembler incompatible avec les réquisits du matérialisme historique. En maintenant que, par-delà l'idéologie et la science, il existerait une expérience proprement philosophique de la pensée comme contact *pratique* avec le réel, Althusser avait ouvert une voie qu'emprunteront ceux qui, après lui, resteront spinozistes (on pense bien sûr à André Tosel et Etienne Balibar, spécialistes incontournables de Spinoza, qui ont tous deux contribué à ce volume). Pour ces derniers, l'avenir de la philosophie, destinée à montrer le chemin qui conduit au « communisme », aurait résidé dans la tension entre changer le monde et se transformer soi-même ; une tension qu'avait justement indiquée Althusser – et qui se situe aussi au cœur du *TTP* de Spinoza.

L'influence de Spinoza sur les penseurs de gauche radicale ne saurait donc être négligée. De son côté, Emiliano Acosta se demande jusqu'à quel point on peut considérer la pensée politique de Spinoza comme toujours « radicale » aujourd'hui. Présentant une interprétation du *TTP* qui s'écarte de lecteurs « radicaux » comme Antonio Negri ou Jonathan Israel, il porte son analyse sur deux points délicats et controversés de la littérature spinoziste : la nécessité politique du droit exclusif à la censure qu'a l'Etat et le caractère explicitement antirévolutionnaire de la pensée politique de Spinoza. Il avance la thèse selon laquelle ces deux points polémiques ne contredisent pas le cœur du spinozisme et constituent au contraire toute la radicalité de la pensée politique du *TTP*, exprimée dans l'idée d'une démocratie consistant essentiellement en conflits entre l'Etat et ses opposants, exigeant de l'Etat démocratique qu'il administre la société, au besoin par l'exercice de la censure. Pour Emiliano Acosta, le *TTP* apparaît ainsi non comme un discours émancipateur, mais comme une théorie de la conservation du pouvoir institutionnel de l'Etat.

De celle d'Emile Saisset (1848) à celle de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau (1999 et 2005), en passant par celle de Charles Appuhn (1965), plusieurs traductions françaises du *Tractatus theologico-politicus* sont disponibles à ce jour. Lorsqu'ils citent le *TTP*, les contributeurs à cet ouvrage se référeront à l'édition et à la traduction qui a leur préférence. Ils indiqueront une première fois les références complètes de l'édition choisie, qu'ils abrègeront par la suite en *TTP*, suivi du numéro de chapitre (parfois du numéro de paragraphe noté entre crochets) et de la pagination exacte. Il en ira de même pour l'*Ethique* et pour le *Traité politique*, respectivement cités *Ethique* et *TP* après la première occurrence.

Nous souhaiterions terminer cette introduction générale en remerciant le Fonds national de la Recherche scientifique (F.R.S.-FNRS) qui a contribué financièrement pour que cet ouvrage collectif voie le jour, ainsi que Thomas Berns qui nous fait l'honneur d'accueillir ce volume dans sa nouvelle collection aux Editions de l'Université de Bruxelles.

