

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 52 (2002)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Théologie et tolérance : Louis Meyer et Spinoza  
**Autor:** Lagrée, Jacqueline  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381639>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 31.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## THÉOLOGIE ET TOLÉRANCE : LOUIS MEYER ET SPINOZA

JACQUELINE LAGRÉE

### Résumé

*Spinoza est généralement considéré comme un penseur de la tolérance parce qu'il a fermement défendu la liberté de penser dans le Traité théologico-politique. Un commentateur récent (F. Mignini) a inversement soutenu que Spinoza se situait plutôt «au-delà de la tolérance». Pour réexaminer cette question, l'étude se propose de comparer les positions de Louis Meyer et de Spinoza sur la question des passions religieuses et sur la lecture de l'Écriture sainte. À la lecture frileuse d'un Meyer qui, confondant sens et vérité dans le cas de l'Écriture sainte, interdit toute interprétation scripturaire éloignée de la vérité de la science de la nature, on peut opposer la générosité herméneutique de Spinoza. Non seulement ce dernier admet une pluralité de sens recevables, à condition qu'ils facilitent la pratique de la justice et de la charité, mais il montre comment les générations successives de lecteurs s'adaptent à un texte lui-même adapté à la compréhension du plus grand nombre. Cela permet enfin de distinguer des niveaux et des lieux de pertinence de la tolérance.*

En 1666 Louis Meyer publie anonymement à Eleutheropolis (Amsterdam) *Philosophia S. Scripturae interpres*. En 1670 Spinoza publie anonymement à Amsterdam son *Traité théologico-politique*. Les deux livres parfois réédités ensemble (1673) furent condamnés ensemble en 1674 par la Cour de Hollande. Leur destin paraît donc étroitement lié.

Toutefois, en dépit des marques d'amitié qu'ils se sont toujours données et du dévouement de L. Meyer qui assista Spinoza à ses derniers instants, les deux amis n'ont pas toujours été d'accord en tout. Si l'amitié doit viser la communion des pensées dans le vrai, ce qui constitue sa force même selon Spinoza, celle-ci peut se manifester par des voies fort diverses. Plutôt que de reprendre un débat ancien sur le rôle que doit jouer la philosophie dans la constitution de la théologie, plus particulièrement dans l'interprétation de l'Écriture sainte, je voudrais m'interroger sur les conséquences de leur séparation dans la question de la tolérance. Spinoza n'est pas un penseur tolérant, même s'il s'est montré un ardent défenseur de la liberté de pensée. Il n'est en effet pas question de tolérance là où une vérité peut être établie de façon démonstrative. Or, Spinoza qui se déclare assuré non pas d'exposer une philo-

sophie meilleure qu'une autre, mais d'avoir trouvé la vraie, se situe, pour reprendre une formule de Filippo Mignini<sup>1</sup>, «au-delà de la tolérance». Cette formulation a surpris, voire choqué, des commentateurs habitués à ranger Spinoza parmi les champions de la tolérance. Je voudrais rouvrir ce dossier par le biais de la comparaison entre Meyer et Spinoza sur la question des passions religieuses et sur la séparation ou la fusion de la philosophie et de la théologie, pour en montrer les éclairages induits sur cette question. Ce qui me permettra enfin, à partir de la distinction spinozienne stricte entre sens et vérité, de mettre en évidence la subtilité de la position spinozienne quant au langage que le philosophe peut tenir devant l'ignorant.

### *Le contexte de la «haine théologique»*

La référence à l'*odium theologicum* intervient souvent au XVII<sup>e</sup> siècle dans les préfaces d'ouvrages qui traitent de questions religieuses ou d'interprétation de l'Écriture sainte. L. A. Constans, par exemple, justifie la rédaction du *De jure ecclesiasticorum* (1665)<sup>2</sup> par le désir de combattre «l'ambition impie, illégitime et pernicieuse des ecclésiastiques de tous les temps»<sup>3</sup>, accusés de «favoriser l'ignorance pour qu'on ne soupçonne rien de leurs manœuvres frauduleuses et mensongères»<sup>4</sup>. L. Meyer dénonce, dans le prologue de la *Philosophia S. Scripturae interpres*, la colère des théologiens dès qu'ils rencontrent une thèse opposée à la leur, leur opiniâtreté, leur capacité de calomnie, leur recherche de la vaine gloire plutôt que de la vérité, l'esprit de secte, défauts auxquels il oppose l'impartialité, la sérénité et le souci d'amendement des authentiques chercheurs de vérité. Contre le sectarisme des théologiens, les philosophes nouveaux apparaissent donc comme les ardents défenseurs de la tolérance. Est-ce si sûr ? Voyons d'abord de ce qui n'est pas contesté :

1. Le terme tolérance n'appartient pas au lexique spinozien. Le seul emploi du mot *tolerantia* dans le *Traité théologico-politique*<sup>5</sup> correspond au sens ancien de «supporter» et peut se traduire par «constance», «force d'âme», «endurance», mais sûrement pas par tolérance.

2. L'idée de tolérance est forte dans le milieu des amis de Spinoza, à la fois comme revendication du droit de parler librement et comme refus de combattre ceux qui n'ont pas les mêmes positions religieuses ; de plus, Spinoza

<sup>1</sup> F. MIGNINI, «Spinoza : oltre l'idea di tolleranza», in M. SINA (éd.), *La tolleranza religiosa*, Milan, Vita e Pensiero, 1991, p. 163-197.

<sup>2</sup> Constans est un pseudonyme.

<sup>3</sup> L. A. CONSTANS, *Du droit des ecclésiastiques*, Caen, Presses de l'Université, 1991, Préface p. G.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. H.

<sup>5</sup> *Traité théologico-politique* (TTP) XX §13, OS III 646, G III 245. Le *Traité théologico-politique* est cité sous ses initiales (TTP) avec référence à l'édition Moreau-Lagrée des *Œuvres de Spinoza*, t. III, Paris, P.U.F., 1999 (OS III), suivie de la référence dans l'édition Gebhardt (G III).

fréquente les milieux remontrants qui défendent la tolérance civile<sup>6</sup> entre confessions chrétiennes, voire la tolérance réciproque entre juifs et chrétiens. On remarquera cependant que dans ces milieux, le refus de poursuivre les hérétiques et même l'indignation devant les pratiques inquisitoriales ou répressives de l'État<sup>7</sup> ou de l'Église à la façon de Calvin (S. Castellion) s'accompagnent de la justification d'un droit de ne pas punir (H. Grotius) et même d'un droit de ne pas juger, voire même de la revendication d'un droit de ne pas savoir (S. Castellion) qui paraissent fort éloignés de la position spinozienne, laquelle implique que le désir de savoir ne saurait jamais être excessif.

3. F. Mignini, dans l'étude évoquée, dégage quatre éléments d'une théorie spinozienne de la tolérance. Je voudrais les rappeler en y ajoutant mes propres commentaires ou prolongements :

- L'essentiel de sa thèse repose sur la doctrine de la *vraie religion*<sup>8</sup>, laquelle enseigne la justice et la charité plus qu'elle ne dit le vrai. En substituant une problématique de l'orthopraxie à une problématique de l'orthodoxie<sup>9</sup>, Spinoza relègue au second plan la question de la justesse des positions dogmatiques sur Dieu, l'immortalité de l'âme ou les rapports entre l'homme et Dieu. La religion vraie est celle qui procure à tous la vraie bénédiction ou mène à la vertu par le chemin de l'obéissance à la loi de justice et de charité<sup>10</sup>. Avec les théoriciens irénistes de la tolérance, Spinoza partage l'idée que la vraie religion est essentiellement un instrument de salut et qu'elle repose sur un petit nombre de dogmes pieux (les sept croyances fondamentales que Jésus enseigna aux siens). Mais à la différence des chrétiens qui font de la religion naturelle la base de la religion vraie, il ne cherche pas à distinguer entre les mystères jugés recevables (par exemple l'Incarnation et le caractère messianique du Christ) ou inacceptables (la Trinité ou la transsubstantiation), puisque le mystère n'a qu'une valeur symbolique. La théorie de la vraie religion s'accorde donc d'un pluralisme des expériences religieuses. À vrai dire, à la différence de Kant par exemple, Spinoza ne donne pas de critère qui permettrait d'exclure ou d'interdire une expérience religieuse comme irrecevable<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> La tolérance civile ou garantie par l'État de la coexistence pacifique d'Églises diverses se distingue de la tolérance ecclésiastique ou reconnaissance (limitée) par une Église de la validité d'une autre Église. La tolérance civile, quoique difficile à instaurer en régime chrétien, a précédé la tolérance ecclésiastique qui implique de la part des Églises un renoncement à la détention du monopole de la vérité.

<sup>7</sup> Par exemple, Cornheert contre Lipse.

<sup>8</sup> Voir *Court Traité*, II, 18, § 8-9.

<sup>9</sup> C'est-à-dire en préférant les dogmes pieux aux dogmes vrais.

<sup>10</sup> Cf. aussi l'identification en *Éthique* V de la liberté au salut et à la bénédiction.

<sup>11</sup> Chez Kant une prescription religieuse qui irait à l'encontre d'un devoir moral (par exemple le sacrifice humain) témoignerait par là-même qu'elle ne saurait être un commandement divin, mais seulement le produit d'une imagination malsaine.

- En supprimant le lien constitutif entre religion et vérité, pour ne plus laisser la religion que dans l'ordre de l'imaginaire plus ou moins favorable au comportement moral, Spinoza a en même temps supprimé les fondements d'une tolérance théorique.
- En outre, si la religion vraie se manifeste par la pratique de la justice et de la charité, cette pratique va bien au delà de ce que demande la tolérance pratique, à savoir de ne pas faire de mal à autrui qui pense différemment de moi.
- Enfin, si la liberté de conscience fait partie des droits naturels inaliénables, l'Etat ne peut y contredire sans se détruire. C'est à l'autorité souveraine seule qu'il appartient de décider ce qui est licite et illicite et donc de régler tout ce qui relève du *jus circa sacra*.

F. Mignini conclut qu'en séparant complètement la religion de la vérité, en élaborant une double voie de salut par la connaissance et par l'obéissance, en déclarant inaliénable le droit naturel à la liberté de conscience constitutif de la nature humaine, Spinoza s'est situé au delà des présupposés théoriques de l'idée de tolérance. La valorisation de la tolérance ne serait plus dès lors qu'une sorte d'auto-critique implicite faite par certains hommes religieux pour supprimer de la religion la haine théologique et d'autres passions analogues. Relevant strictement du premier genre de connaissance, la tolérance ne saurait être valorisée.

Tout cela est bien sûr parfaitement exact. Je crois que Mignini a raison de souligner que les différents arguments avancés – les arguments exégétiques réduisant la religion vraie à un tout petit nombre de dogmes exprimables en différents langages, les raisons métaphysiques qui rendent compte de la production de l'erreur par le statut modal de l'homme, les thèses politiques qui articulent le salut personnel avec la vie sociale, la sécurité qu'elle procure et les conditions sociales de la connaissance – font que la tolérance ne saurait être une valeur ou une vertu. La vraie vertu, qui est puissance, se situe au delà de la tolérance, dans un domaine où elle n'a plus cours. Donc, pour forcer le trait, la tolérance est peut-être une faiblesse légitimement consentie, mais ce n'est pas une véritable puissance, excellence ou vertu.

Faut-il donc en rester là? Loin de le penser, je voudrais, pour ma part, explorer une autre piste, liée à la pratique exégétique de Spinoza.

### *Spinoza et l'explication des passions religieuses*

Au lieu de dénoncer, railler et maudire les passions religieuses, Spinoza, dans la préface du *Traité théologico-politique*, tente de construire la genèse de celles qui s'opposent à la liberté de penser, donc à la prospérité et à la paix de la République. Il le fait en les rapportant à l'attitude de l'homme face au temps et à la variabilité des événements, symbolisée sous le nom de fortune.

Spinoza ne vitupère point les passions religieuses. Il se contente d'en démontrer le mécanisme d'engendrement : la crainte, l'espoir, la faiblesse de

l'homme face au monde extérieur, son ignorance du futur. Il en souligne les effets religieux et politiques et, par là-même, il prépare la voie à la thérapeutique qui transformera des affects passifs en affects actifs. Ce qui permettra d'utiliser l'énergie mobilisée au service de la prospérité de l'État et de l'avancement du savoir. Ce renversement est discrètement annoncé au § 9 de la préface :

Je me suis souvent étonné que des hommes qui se vantent de professer la religion chrétienne, c'est-à-dire l'amour, la joie, la paix, la maîtrise de soi-même et la bonne foi envers tous<sup>12</sup>, rivalisent d'iniquité et exercent chaque jour la haine la plus violente les uns contre les autres, de sorte qu'on reconnaît la foi de chacun par cette haine et cette iniquité plutôt que par les autres sentiments<sup>13</sup>.

Les passions religieuses sont l'exact inverse de ce que Paul, dans l'Épître aux Galates 5, 22, appelle les fruits de l'Esprit saint et qui peuvent être produits en l'âme soit par la raison soit par l'Écriture, à savoir la charité, la joie, la paix, la patience, la bienveillance, la bonté, la bonne foi, la douceur et la maîtrise de soi.

L'*odium theologicum* se présente sous les apparences d'une vertu, comme le versant négatif de ce zèle qui doit animer tous les amants de la vérité. Mais ce n'est pas l'amour de la vérité qui le porte, c'est le désir de conforter une position de pouvoir. Si le temple a dégénéré en théâtre<sup>14</sup>, ou pire en tribunal, c'est que la direction des esprits se double d'avantages matériels et politiques. Quoique suscitée et favorisée par l'institution religieuse, la haine théologique est directement opposée à ce qui constitue le cœur de la religion, son noyau stable et commun à toutes, à savoir l'amour du prochain et la pitié pour l'ignorant.

Voilà donc ce que je retournais en moi-même : non seulement la lumière naturelle est méprisée, mais beaucoup la condamnent comme une source d'impiété ; on prend des inventions humaines pour des œuvres divines, on confond la crédulité avec la foi ; les controverses des philosophes sont agitées dans l'Église et au Sénat, avec les plus grands mouvements de l'âme. Et je remarquais qu'en prenant naissance, elles engendrent les plus cruelles des haines et des discordes (par lesquelles les hommes en viennent facilement aux séditions), et de nombreux autres maux qu'il serait trop long de rapporter ici. C'est pourquoi je décidai sérieusement d'examiner à nouveau l'Écriture d'une âme pure et libre, de n'en rien affirmer et de n'en rien admettre comme constituant sa doctrine qui ne soit clairement énoncé par elle<sup>15</sup>.

Quelle thérapie proposer ? Même s'il n'est pas possible d'éradiquer les passions, on peut agir sur elles en les connaissant et en leur donnant une satisfaction substitutive, ce qui préserve un espace de liberté où le sage peut vivre en paix. Cette solution comporte deux aspects :

- un aspect théorique d'abord : fonder une science de l'interprétation qui dégage l'enseignement constant de l'Écriture sainte et qui sépare ainsi

<sup>12</sup> C'est ce que Spinoza nommera ensuite les fruits de l'Esprit saint (V § 20 ; XV, § 8) d'après l'Épître aux Galates.

<sup>13</sup> TTP, Préf. § 9, OS III 65, G III 8.

<sup>14</sup> Selon une comparaison reprise de saint Augustin, *Cité de Dieu*, VI.x.34.

<sup>15</sup> TTP, Préf. § 10, OS III 67-69, G III 9.

rigoureusement la démarche historique, qui retrouve dans l'Écriture l'enseignement moral universel, de la recherche scientifique et philosophique qui, partant des définitions et des principes universels, parvient à la connaissance des choses singulières<sup>16</sup>.

- un aspect politique : inventer une politique habile pour gérer des hommes passionnés afin de détourner l'énergie passionnelle vers une activité ou des affects plus favorables à la vie commune, chose possible comme le montre l'analyse de la formation de l'État hébreu par Moïse. Je ne m'attacherai pas à ce deuxième aspect, renvoyant sur ce point aux analyses de P.-F. Moreau dans *L'expérience et l'éternité*<sup>17</sup>, et je consacrerai l'essentiel de mon analyse à l'examen du premier point.

#### *Distinction ou confusion du sens et de la vérité*

L. Meyer tout comme Spinoza considèrent que la lutte contre la haine et la bêtise des théologiens passe par la découverte d'une méthode de lecture du texte sacré qui soit rigoureuse et vraie. Tous deux accordent la plus grande importance à la distinction entre le sens et la vérité et, à l'intérieur du sens même, entre le *sensus verus*, le sens que comporte effectivement la phrase, et le *sensus genuinus*, le sens authentique, visé par l'auteur ou par le rédacteur. Si l'auteur et le rédacteur diffèrent, comme tous admettent que c'est le cas pour l'Écriture sainte, ou si le texte est lu des années après sa rédaction et ses règles appliquées alors que bien des coutumes ont changé, comme c'est le cas pour des textes juridiques<sup>18</sup>, il est capital de ne pas confondre sens et vérité. En posant cette règle, Meyer et Spinoza ne se montrent pas originaux puisqu'ils la reprennent explicitement de la *Logique* de Johannes Clauberg<sup>19</sup>. Ce dernier faisait de l'interprétation du sens de la phrase d'autrui l'objet d'une partie spécifique de sa logique, l'analytique herméneutique, qui distingue l'interprétation du mot, le sens de la phrase et la vérité du discours, puisque c'est à ce niveau global qu'il faut poser la question de la vérité. Clauberg ajoute même que l'âge moderne, à la différence des temps anciens, a rendu cette partie de la logique, qui traite de l'interprétation, beaucoup plus nécessaire qu'autrefois.

Mais maintenant, comme nous sommes d'ordinaire chargés d'une masse de livres et que les théologiens comme les jurisconsultes ont leurs principes écrits, cette science est devenue très nécessaire à chacun, particulièrement à ceux qui s'appliquent à la théologie et à la jurisprudence ; ou mieux, à tous ceux qui ont coutume

<sup>16</sup> Je me permets de renvoyer sur ce point à mon étude : «Le thème des deux livres de la Nature et de l'Écriture», in *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1992, p. 11-37.

<sup>17</sup> P.-F. MOREAU, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994, II<sup>e</sup> partie, ch. III, § 2.

<sup>18</sup> Notamment des textes du droit romain.

<sup>19</sup> *Logica vetus et nova*, 1654, 1658.

de se battre sur la pensée des écrivains célèbres, sorte de gens qui, de notre mémoire ou de celle de nos pères, sont plus nombreux que ceux qui se soucient de la vérité des choses considérées par elles-mêmes. Comme, en ce siècle pervers, il y en a beaucoup qui savent fort bien tordre les paroles en un sens étranger, prenant en mauvaise part ce que les grands écrivains ont présenté en bonne part, il appartient à l'herméneutique analytique de séparer non seulement l'idée de l'interprète du tempérament du calomniateur pour que le Logicien puisse reconnaître ce qui est interprétation vraie, ce qui est calomnie, qui est bon interprète, qui est calomniateur<sup>20</sup> et sycophante malveillant<sup>21</sup>.

Clauberg dégage ainsi, pour découvrir le sens vrai, diverses règles que mettent en œuvre Meyer et Spinoza : savoir qui parle, Dieu ou l'homme ? Un auteur ou un secrétaire ? Un maître ou un disciple ? À qui parle-t-il ? À des disciples ou à des adversaires ?<sup>22</sup> À un public particulier ou à tous indistinctement ?<sup>23</sup> Avec quel sentiment et dans quelle intention ? Pour instruire ou pour influencer ? Pour le salut ou pour la connaissance ? Sérieusement ou pour plaisanter ?<sup>24</sup> Quand le texte doit-il être pris littéralement et quand métaphoriquement ?<sup>25</sup>

Tous prennent pour acquis que le texte sacré sur lequel se fonde toujours, en dernière analyse, la théologie, qui lui sert de référent et de norme ultime<sup>26</sup>, a une histoire, qu'il a vieilli en quelque sorte. Cette histoire empêche de le lire immédiatement et certaines expressions idiomatiques, devenues complètement obsolètes, sont désormais totalement incompréhensibles. Il a donc besoin d'être interprété ; or il y a des règles et des méthodes rigoureuses de l'interprétation qui permettent d'éliminer les faussaires et les calomniateurs au profit des interprètes probes et véridiques.

Si l'interprétation est soumise à la règle de l'historicité, c'est que le texte qui fait encore sens a été écrit jadis par un auteur omniscient certes, mais qui s'est servi de secrétaires maladroits et dans une large mesure ignorants. Reste à déterminer comment parle Dieu : dit-il en une seule fois tout ce qu'il a à dire, en jouant sur l'équivocité du discours, ou parle-t-il de façon univoque ? Nul ne conteste que Dieu ne soit omniscient ni qu'il ait parlé en adaptant son discours à la capacité de ses interlocuteurs. Mais, cela posé, on peut encore estimer que Dieu a constamment joué sur la polyvalence du signifiant. Or, chez L. Meyer, la réduction de la théologie à la philosophie initiée par Descartes

<sup>20</sup> Les traités «Du bon interprète et du calomniateur malveillant» sont nombreux au XVII<sup>e</sup> siècle. Voir par exemple le titre du traité de Johan Konrad Danhauer : *Hermeneutica seu idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris* de 1630 ; ou bien encore le chapitre II du traité de L. Meyer.

<sup>21</sup> J. CLAUBERG, *Logica vetus et nova*, 1658, Prolégomènes, § 124 (ma traduction).

<sup>22</sup> Exemple du Christ avec les Pharisiens.

<sup>23</sup> *Logique III*, ch. III, § 12-16.

<sup>24</sup> *Logique III*, ch.IV, § 17-25.

<sup>25</sup> *Ibid.*, ch.V.

<sup>26</sup> Et que pour cette raison Meyer compare en théologie au statut du *cogito* en métaphysique (*Interpres*, Prologue, p. 27).

conduit à limiter de façon drastique l'interprétation validée qui se confond avec le seul enseignement de la science nouvelle ; tandis que, chez Spinoza, la séparation stricte de la philosophie et de la foi rend possible une pluralité d'interprétations ; ce qui permet au lecteur tardif d'adapter l'Écriture à sa vie singulière, tout comme Dieu, parlant par les prophètes, s'est adapté aux habitudes de pensée et à la compréhension de ses premiers auditeurs.

### *Meyer et la frilosité herméneutique*

Dans l'*Interpres*, Meyer définit l'interprète vrai comme celui qui dégage le sens vrai et authentique des phrases obscures. Dans le cas où l'auteur [Dieu] est supposé omniscient et absolument véridique, le sens authentique ou visé par l'auteur ne se distingue en rien du sens vrai ni de la vérité de la phrase : Dieu ne peut ni mentir ni se tromper. Faute de pouvoir interroger l'auteur pour savoir ce qu'il a bien pu vouloir dire, on pourra, dans le cas de Dieu et de Dieu seul, rechercher par d'autres voies, la science en l'occurrence, la vérité du discours. On remontera ainsi de la vérité au sens vrai et au sens authentique :

Il suit de là avec la plus grande évidence que toutes les explications de l'Écriture contraires à la vérité sont également opposées à son sens vrai et ainsi sont fausses, incorrectes et inauthentiques et doivent être tenues pour tout à fait éloignées de l'esprit de Dieu<sup>27</sup>.

On objectera que, sans absurdité, les interprètes successifs ont dégagé divers sens d'un même passage, que la pensée médiévale distinguait quatre types de sens, littéral, figuré, moral, anagogique ; mais cette objection n'arrête pas Meyer. Dieu omniscient connaissait tous les sens possibles, vrais ou faux, des énoncés prophétiques ou révélés. Dieu provident a fait en sorte que tous les sens vrais se présentassent à l'esprit mais successivement, à mesure du progrès des savoirs<sup>28</sup>. Le temps de la science ferme, établie sur des fondements sûrs et définitifs, étant désormais venu grâce à Descartes, il ne reste plus qu'à substituer la science à la Bible pour ne plus conserver à la Bible qu'une fonction propédeutique, celle d'introduire l'ignorant à la réflexion sur les questions ultimes qui concernent le sens de la vie, comme la liberté, le salut et la bonté<sup>29</sup>.

De ce fait, l'apparente simplicité de la solution meyérienne qui occulte complètement la dimension symbolique des textes sacrés fondateurs d'une culture a un effet de rigidité et de dogmatisme qui s'opposent à la générosité spinozienne. Ce pourquoi je déterminerai la règle d'interprétation meyérienne comme un principe de frilosité ou de rigidité : contrôler le foisonnement du sens, réduire à l'unité la multiplicité des lectures, soumettre l'interprétation à

<sup>27</sup> *Interpres*, IV, § 5.

<sup>28</sup> *Ibid.*, IV, § 8.

<sup>29</sup> *Ibid.*, fin de l'Épilogue.

la magistrature spirituelle des savants. En fin d'analyse, une interprétation et une seule demeure : celle qui correspond non pas à la pensée des rédacteurs (sens littéral et sens authentique), mais à la vérité de la chose, sans se demander si, dans le cas de textes bigarrés et relevant de différents genres littéraires comme le corpus biblique, il est toujours possible de déterminer le référent objectif du texte, ce dont il pourrait y avoir vérité. Le scientisme de Meyer ne peut susciter qu'une herméneutique intolérante : s'il y a une interprétation infaillible, une norme absolument certaine de l'interprétation pour un texte infailliblement vrai<sup>30</sup>, écrit par un auteur omniscient et vérace, tous ceux qui ne le comprennent pas comme moi sont «des imbéciles ou des traîtres»<sup>31</sup> et leurs interprétations sont absolument irrecevables aussitôt que la vérité scientifique correspondante a été connue.

La conception de l'inspiration et de l'adaptation de l'Écriture Sainte a donc des conséquences directes sur la pertinence du texte et sur la liberté de sa lecture. Si le texte (ou son interprétation) est directement inspiré et s'il est adapté à un public déterminé (le peuple élu), sa lecture authentique est réservée à un cercle restreint de clercs et seule cette interprétation est autorisée. Réciproquement, si le texte sacré s'adapte à un public très large, voire universel, il peut être lu à divers niveaux, historique, éthique, théologique, et de différentes façons, pourvu qu'il justifie et facilite une pratique juste et droite.

### *Spinoza et la générosité herméneutique*

Spinoza, je l'ai dit, ne peut être considéré comme un penseur tolérant ; le terme *tolerantia* n'appartient pas à son vocabulaire. Sa défense de la religion naturelle peut s'interpréter ou bien comme une position religieuse minimalistre, ou bien comme une position de prudence masquant en réalité le refus de toute religion, du moins pour le sage. À partir de là, la conception de la tolérance va se poser de manière nouvelle. Tant du point de vue du savant que du politique, on peut distinguer une tolérance par faiblesse et une tolérance par puissance : je tolère par faiblesse ce que je ne peux pas empêcher ou ce dont la vérité ou la justesse demeurent pour moi indécidées – donc une sorte de tolérance sceptique ; mais, par ailleurs, on peut concevoir une puissance de diversité dont la fécondité et la force soient telles qu'elle tolère par surabondance une diversité qu'elle provoque et régule. On peut ainsi imaginer que la tolérance ne soit pas une vertu de faibles mais de forts. Reste à savoir en quel sens.

La tolérance spinoziste ne peut être fondée sur une justification de type sceptique et un droit à ne pas savoir, comme chez S. Castellion. Ce sera plutôt une tolérance par surabondance, fondée sur la valorisation de la diversité. Pour la comprendre, cessons un moment de nous placer du point de vue de l'homme

<sup>30</sup> Toutes ces formulations sont empruntées à l'*Interpres*, IV, § 10.

<sup>31</sup> Pour reprendre une formulation stalinienne.

qui croit savoir et donc ne supporte pas – comme J.-B. Bossuet – que l'autre ne sache pas et se damne, faute de savoir ce qu'il pourrait et devrait savoir, pour nous placer du point de vue de Dieu, ou du moins de ce que Spinoza nous dit de la révélation divine.

### *Historicité et pluralité de la révélation divine*

Non seulement Spinoza ne récuse pas la révélation mais il en fait l'objet de la théologie ou foi<sup>32</sup> et il l'identifie à la connaissance prophétique, par signes, qui relève du premier genre de connaissance ; elle dépend à la fois de la complexion du prophète, de son statut social (paysan, courtisan, guerrier), de son époque (paix ou guerre, indépendance ou ruine de l'État). La révélation est même indispensable pour nous faire connaître et croire une proposition que la philosophie n'a pas encore réussi à démontrer, à savoir qu'il y a un salut par l'obéissance<sup>33</sup>. Il existe ainsi un critère pour distinguer entre une révélation authentique ou fausse : l'accord avec l'ensemble des enseignements moraux de l'Écriture. Ce qui fait qu'une Écriture peut être dite sainte, c'est qu'elle incite à la piété et à la vertu (sinon ce n'est que du papier et de l'encre noire)<sup>34</sup> et qu'elle *autorise une pluralité d'interprétations*. Ce dernier point – qui sert notamment de critère pour refuser au Coran le statut d'Écriture Sainte<sup>35</sup> – me paraît ici décisif. S'il faut tolérer d'autres interprétations religieuses que la sienne propre – y compris le refus de toute religion institutionnelle –, c'est que l'interprétation religieuse se meut entre le sens authentique (visé par le prophète) et le sens pieux (celui qui favorise le mieux l'obéissance), sans s'occuper de la vérité. La tolérance est ainsi fondée sur un principe de générosité herméneutique qui admet que le texte sacré puisse avoir plusieurs sens également recevables parce qu'il y a des niveaux de sens – littéral, authentique, moral et vrai – et des niveaux corrélatifs d'interprétation. Il n'est pas question de la vérité à ce niveau, car peu importe ce qu'est en vérité Dieu ou la relation homme – Dieu (filiation ou rapport mode / attribut / substance) ; ce qui compte c'est la façon dont est perçue cette relation de dépendance (maître / serviteur ; fils / père ; ami / ami – trois relations présentes dans l'Écriture) et sa capacité de faciliter la pratique de la justice et de la charité.

Est-ce à dire qu'il y a de mauvaises interprétations qu'il faut récuser? Oui : toutes celles qui relèvent de la calomnie, c'est-à-dire l'interprétation malveillante, qui favorise la haine théologique ou la sédition. En revanche Spinoza amplifie la règle de Clauberg et de certains protestants qui acceptent un sens

<sup>32</sup> Dans les *Cogitata metaphysica*, II 12, par exemple, il renvoie à la théologie et à la révélation la question de savoir s'il y a ou non des anges et quelle serait leur essence.

<sup>33</sup> TTP XV § 10, OS III 503, G III 188.

<sup>34</sup> TTP XII § 3, OS III 431, G III 159 ; cf. la définition du sacré en TTP XII § 5, OS III 433, G III 160.

<sup>35</sup> Lettre 63 à J. Osten.

double (voire multiple) de l'Écriture quand cela ne contredit pas l'analogie de la foi ; pour Spinoza, quand cela n'entrave pas mais favorise l'obéissance.

Dieu, ainsi que le montre l'analyse de la prophétie, a pris la peine de s'adresser aux hommes en tenant compte de son auditoire, *ad captum vulgi locutus est*. La révélation de la Loi est allée en s'amplifiant depuis la révélation mosaïque destinée à un peuple fruste, tout juste sorti de l'état de nature, jusqu'au Christ, bouche même de Dieu<sup>36</sup>, qui s'est adressé à la totalité du genre humain en donnant un enseignement simple, universel, fondé sur des notions communes à tous et vraies<sup>37</sup>. Alors que Dieu s'est manifesté *par* les prophètes en donnant un enseignement partiel et adapté à un auditoire particulier, historiquement situé, il s'est manifesté *dans* le Christ par un enseignement universel destiné à un public universel et de tous les temps.

La prise en compte de cette adaptation particulière du locuteur divin (donc de l'entendement infini de Dieu) et de la règle correspondante de générosité herméneutique oppose donc ici Spinoza à la règle d'interprétation dogmatique et rigide de son ami L. Meyer dont on peut penser qu'il est visé, parmi d'autres, au ch. XV du *Traité théologico-politique*. Ainsi le dogme fondamental de toute la théologie et de l'Écriture – la possibilité du salut par l'obéissance – ne peut pas être démontré apodictiquement, mais il doit cependant être reçu à juste titre et sans hésitation<sup>38</sup>.

### *Inspiration et adaptation*

Le dogmatisme religieux – et ce qui en suit, la répression des hérétiques – est souvent lié à une théorie forte de l'inspiration. S'il n'y a pas d'inspiration littérale, alors ce qui est intelligible à tous, c'est ce qui est univoque, universel, très simple et qui se dit de même façon en toute langue et toute culture, bref, l'enseignement moral universel. Inversement, ce qui fait l'objet d'un propos significatif d'une époque ou d'une culture donnée requiert une interprétation qui est l'*adaptation du lecteur*, cette fois aux modes de pensée d'un peuple ou d'un temps reculé. Si l'auteur est censé produire un texte polysémique adapté à tous, il doit être divin (et le rédacteur inspiré) ; si c'est le lecteur qui s'adapte, comme c'est le cas pour tous les textes antiques, le texte n'est pas forcément inspiré, mais peut faire sens pour tous.

Il ne s'agit pas de comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même – cela n'aurait d'ailleurs aucun sens si l'on admet que l'auteur en question est Dieu –, mais d'admettre qu'il y a peut-être plus de sens dans le texte que ce que d'autres y ont perçu ; ou que mon interprétation n'est pas la seule possible, sans pour autant que le sens du texte soit tenu pour labile ou

<sup>36</sup> TTP IV § 10, OS III 197, G III 64.

<sup>37</sup> TTP, *ibid.*

<sup>38</sup> TTP XV § 7, OS III 499, G III 187.

inconsistant. Contre une pratique herméneutique frileuse qui veut qu'un seul sens vaille, celui de l'auteur ou celui du lecteur savant disant aux autres comment il faut lire et penser, seul ce principe de générosité herméneutique, incitant une pratique de lecture ouverte, réceptive aux changements des temps mais aussi à la richesse inépuisable de sens des grands textes, philosophiques, littéraires, sacrés qui ont marqué une culture, peut fonder une tolérance qui ne soit pas molle ou un pluralisme théorique qui ne soit pas inconsistant.

La position de la tolérance théorique qui porte sur certains textes et non pas tous<sup>39</sup>, et qui permette d'en faire sinon une valeur, mais au moins une exigence, renvoie donc à trois préalables :

- le statut du texte à interpréter comme texte sacré ou voie de salut : on ne tolère pas des interprétations fantaisistes des *Éléments* d'Euclide, cela n'aurait pas de sens ;
- une conception non élitiste de la lecture qu'il faudrait, je pense, corréler à la formation populaire du langage et à la possibilité de penser des pensées neuves et rigoureuses dans un langage ancien et à bien des égards mal construit ;
- une distinction entre l'ordre de la piété ou de la vertu (la vertu n'est plus science mais puissance) et l'ordre de la vérité.

#### *Niveaux de validation de la tolérance*

Je peux donc désormais dégager différents niveaux de validation de la tolérance chez Spinoza selon les domaines de savoir ou d'opinions :

1. En *matière scientifique*, la tolérance théorique ne saurait avoir cours ; le raisonnement et l'expérience suffisent à trancher entre les interprétations ou entre les hypothèses, quand on discute avec des philosophes ou des gens qui ont intégré à leur manière de penser les trois préalables du philosophe que sont la distinction de l'image et du concept, donc la différence entre le premier et le second genre de connaissance ; le principe de la constance des formes (la grenouille ne peut devenir aussi grosse que le bœuf, ni un arbre se changer en homme) ainsi que la conscience de la nécessité ; la conscience de la loi comme unité de la diversité.

2. En *matière politique*, la libre expression des opinions est une condition de la paix et de la concorde civiles, puisqu'on ne saurait empêcher les hommes de penser ce qu'ils veulent et qu'on ne gagne rien à leur interdire de dire ce qu'ils pensent, sinon à susciter des martyrs<sup>40</sup>.

3. En *matière religieuse*, la tolérance ecclésiastique est quasiment impossible parce qu'elle supposerait que les Églises renoncent à leur prétention à détenir la vérité et donc les conduirait à s'auto-détruire. On notera d'ailleurs

<sup>39</sup> La tolérance ne porte que sur des interprétations commandées par des opinions, c'est-à-dire se meut entièrement dans le premier genre de connaissance.

<sup>40</sup> TTP XX.

que la religion naturelle, fondée sur le principe du pluralisme religieux et de la tolérance maximale, ne conçoit jamais qu'une Église idéale (l'ensemble des hommes de bonne volonté), non institutionnalisée, ou ce qu'on appellerait aujourd'hui des «groupes informels». Dans la tradition arminienne et à la suite de H. Grotius, Spinoza confie donc au Prince le *jus circa sacra* en limitant d'ailleurs le contenu et sans entrer dans le détail.

Donc, pour me résumer, il me semble qu'on peut trouver chez Spinoza, à la différence de son ami L. Meyer, de quoi fonder, sur la nature de Dieu et sur le statut de l'interprétation, une tolérance théorique limitée à ce qui favorise la piété. Cela détermine aussi les limites de la tolérance ou la lutte contre l'intolérable qui prend ici la figure de la haine théologique. La tolérance pratique doit être étendue à tout ce qui ne met pas en péril la sécurité de l'État. Reste à déterminer, pour finir, quelles formes de tolérance, requise ou admise, correspondent aux différentes positions discursives susceptibles d'être occupées par divers interlocuteurs, selon le degré qualitatif de leur savoir.

### *Tolérance et positions discursives*

On pourrait ainsi envisager quatre positions possibles selon la place occupée dans l'ordre du savoir et de la puissance par les différents acteurs :

1. Dieu (puissant et sage) pratique la tolérance maximale : Dieu produit, donc laisse être, tout ce qui est possible mais dans son ordre.

2. Le sage a presque la même position, sauf que, n'étant pas maître des événements ou des productions reçues, il s'efforce de comprendre le mécanisme productif de ce qu'il n'approuve pas ; ainsi peut-il ou bien se rendre indifférent (à la guerre anglo-hollandaise, par exemple), ou bien lutter avec ses moyens contre l'intolérable (la haine théologique et tout ce qui rend impossible la liberté de penser), comme le montre la Lettre 30 à Oldenburg :

Pour moi ces troubles ne m'incitent ni à rire ni à pleurer ; plutôt développent-ils en moi le désir de philosopher et de mieux observer la nature humaine. [...] Je considère que les hommes comme les autres êtres ne sont qu'une partie de la nature et j'ignore comment chacune de ces parties s'accorde avec le tout, comment elle se rattache aux autres. [...] Maintenant je laisse chacun vivre selon sa complexion et je consens que ceux qui le veulent meurent pour ce qu'ils croient être leur bien, pourvu qu'il me soit permis à moi de vivre pour la vérité<sup>41</sup>.

3. La foule (impuissante et ignorante) est inévitablement intolérante parce que facilement violente, haineuse, impulsive, versatile. Il faut donc lui fixer des bornes et l'empêcher de nuire, tout en lui donnant les moyens, notamment par l'éducation et la pratique du débat public, de parvenir à une opinion droite, puisque, dans la discussion, les thèses excessives finissent par s'annuler mutuellement.

<sup>41</sup> Trad. Appuhn, IV 232.

4. Le Prince (relativement puissant puisque ignorant) doit défendre la tolérance civile et autoriser, voire favoriser, le libre débat public, défendre la liberté d'opinions favorable au commerce et à la démocratie. Décrivant la félicité d'Amsterdam dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza souligne qu'elle est due à ce que, dans cette ville, ce qui importe dans les rapports entre citoyens n'est pas de connaître à quelle Église ou secte appartient l'autre, mais de savoir s'il est riche ou pauvre, fiable en affaires ou de mauvaise foi, bref si l'on peut contracter avec lui avec un minimum de garanties. La tolérance sera donc moins une *vertu* qu'une *règle de prudence*, à condition d'être normée par les valeurs qui constituent la condition de l'État (sécurité et poursuite de la prospérité dans la concorde) et sa fin : la liberté.

#### *Pour conclure*

Bref, s'il y a fort à penser que, par tempérament, Spinoza ne devait pas être fort tolérant et s'il y a quelque excès à en faire un défenseur de la tolérance (sauf à confondre tolérance et liberté de penser, ce qui n'est pas exactement la même chose), on peut toutefois trouver de quoi fonder une pratique, mesurée mais ferme, de la tolérance dans sa philosophie, dans sa conception de Dieu comme substance unique produisant une infinité de choses d'une infinité de façons mais toujours selon un ordre déterminé (*Éthique I 16*), dans sa théorie de l'interprétation où la pluralité interprétative répond à la diversité des modes de révélation et à l'adaptation de Dieu à ses destinataires humains, dans sa philosophie politique enfin.

Il me semble ainsi que Spinoza occupe dans le champ théorique des défenseurs de la tolérance une position symétrique à celle d'Érasme. On a fait d'Érasme un champion de la tolérance, ce qui est faux. Il ne lui accorde aucune valeur positive, sans pour autant accepter l'intolérance et la répression des hérétiques. À la tolérance, valeur du faible et de l'hésitant, Érasme substitue la *sunkatabasis*, la condescendance jointe à la mansuétude et à la charité, qui prend le faible, l'ignorant ou l'opiniâtre là où il est, dans l'erreur, l'indécision ou la raideur théorique, pour l'élever peu à peu à un degré supérieur de savoir ; elle permet de mieux connaître les limites entre ce que l'on peut savoir et ce qu'il est permis d'ignorer. La concession est, pour Érasme, la condition de la concorde pour des êtres faibles et ignorants, mais elle est destinée à s'abolir dans la concorde finale qui ne saurait être produite que par l'Esprit saint et dans la vision béatifique.

Symétriquement Spinoza n'est pas un défenseur de la tolérance comme telle, mais il reconnaît la nécessité des concessions faites à l'imagination ou aux passions, lot inévitable de la nature humaine. À la tolérance, il substitue non pas la *charité* de la *sunkatabasis* (condescendance), mais la *justice*, c'est-à-dire la soumission de tous à la loi commune qui fixe les règles du bien-vivre ensemble, ce qui est aussi se donner des moyens efficaces pour ne pas tolérer l'intolérable.