

Spinoza collectif: la double écriture de la Préface aux Opera Posthuma

Spinoza coletivo: a dupla escrita do Prefácio à Opera Posthuma

Collective Spinoza: The Double Writing of the Preface to Opera Posthuma

Résumé

Cet article étudie le spinozisme comme une philosophie collective, à partir d'une comparaison entre les deux versions de la préface aux œuvres posthumes – Opera Posthuma – de Spinoza (1677). Après une discussion sur l'attribution de la version néerlandaise à Jarig Jellesz (1619 ou 1620 - 1683) et de la version latine à Lodewijk Meyer (1629 - 1681), il montre que les menues différences entre les deux textes témoignent des tensions problématiques, notamment concernant le statut ontologique de la connaissance et le rapport entre philosophie et religion, contribuant à penser le spinozisme comme la philosophie d'un groupe - dans ce cas, Jellesz, Spinoza, Meyer - et à comprendre les relations interpersonnelles comme les sujets de la production d'idées.

Mots-clés: collectif; Spinozisme; Jellesz; Meyer; ontologie; œcuménisme; christianisme.

Resumo

Este artigo estuda o spinozismo como uma filosofia coletiva, a partir de uma comparação entre as duas versões do prefácio para a edição das obras postúmas – Opera Posthuma – de Spinoza (1677). Após uma discussão sobre a atribuição da versão holandesa a Jarig Jellesz (1619 ou 1620 - 1683) e da versão latina a Lodewijk Meyer (1629-1681), ele mostra que as pequenas diferenças entre os dois textos testemunham as tensões problemáticas nas áreas da ontologia e da relação

*Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: maxime.rovere@gmail.com.

com o campo religioso, e permitem pensar a filosofia de Spinoza como a de um grupo - neste caso, Jellesz, Spinoza, Meyer - e entender a relação interpessoal como o sujeito da produção das ideias.

Palavras-chave: coletivo; spinozismo; Jellesz; Meyer; ontologia; ecumenismo; cristianismo.

Abstract

This article studies Spinozism as a collective philosophy, based on a comparison between the two versions of the preface to Spinoza's Opera Posthuma (1677). After a discussion on the attribution of the Dutch version to Jarig Jellesz (1619 or 1620 - 1683) and of the Latin version to Lodewijk Meyer (1629 - 1681), it shows that the small differences between the two texts testify to the problematic tensions in the field of ontology and the relationship to religion, and help thinking Spinozism as the philosophy of a group - in this case, Jellesz, Spinoza, Meyer - and to understand the interpersonal relationship as the subject of the production of ideas.

Keywords: collective; Spinozism; Jellesz; Meyer; ontology; ecumenism; Christianity.

Peu après la mort de Spinoza, le 21 février 1677, ses amis se réunissent pour s'occuper des documents qu'il leur a confiés. Il laisse derrière lui trois traités inachevés (le *Traité de l'Amendement de l'Intellect*, le *Traité Politique* et l'*Abrégé de Grammaire Hébraïque*), quelques lettres (assez peu comparativement à d'autres philosophes de son temps) et un livre déjà préparé en 1675 pour une publication finalement annulée (*Ethique*). Sous l'égide de l'éditeur Jan Rieuwerts, plusieurs générations de ses proches décident de se lancer dans une double édition de ces textes, en latin et en néerlandais, sous le double titre *Opera Posthuma* et *Nagelate Schriften*¹.

Ce travail d'édition a été jusqu'à présent considéré par la majorité des chercheurs comme un travail périphérique, qui intervient de manière secondaire par rapport à l'élaboration de *la-philosophie-de-Spinoza*. Comme chacun croit savoir, la philosophie consiste à inventer des concepts et pas seulement

1 Voir PROIETTI, Omero et LICATA, Giovanni (eds.), 2013. *Il carteggio Van Gent-Tschirnhaus (1679 – 1690). Storia, cronistoria, contesto dell'editio posthuma' spinoziana*, Macerata, eum-Edizioni Università di Macerata.

à faire des livres. Cette distinction, qui demeure souvent à l'état de non-dit chez les universitaires et les étudiants, exprime un présupposé plus difficile à déraciner qu'il n'y paraît : il consiste à distinguer le monde des idées philosophiques et leur merveilleuse articulation conceptuelle, d'avec la manière dont les livres se fabriquent, dont les feuillets se couvrent de mots et se mettent à circuler, transformant les textes en œuvre. Avant d'entrer dans l'étude de la préface aux *Opera Posthuma*, qui aide à revoir cette question, il convient donc de faire deux remarques préliminaires.

D'abord, il n'est pas difficile de montrer en quoi les choix d'édition brassent de grands enjeux philosophiques. Par exemple, les amis de Spinoza ne publient ni le *Court Traité*, ni le *Traité de l'Arc-en-ciel* dans l'édition que nous appellerons « OP/NS ». Du premier, ils estiment qu'il ne contient rien que Spinoza ne dise mieux dans *l'Ethique*². Quant au second, ils déclarent qu'il est introuvable probablement parce que Spinoza l'a jeté au feu³. Ces observations doivent attirer notre attention, parce qu'elles mettent en question l'unité du parcours philosophique de Spinoza. Ce qui est dit du *Court Traité* suggère une grande continuité dans sa pensée, mais la désinvolture des amis quant au *Traité de l'Arc-en-ciel* laisse à penser qu'une rupture sépare ce texte des œuvres ultérieures⁴. Par là, les amis éclairent la question difficile de savoir si la philosophie de Spinoza constitue à proprement parler un « système » philosophique : ils semblent répondre « oui, mais pas toujours ». L'*Index* des OP permet de développer cette réponse plus amplement, mais comme je l'ai fait ailleurs, je n'y reviens pas ici⁵.

2 « Et bien que l'on puisse croire que quelque chose de notre philosophe se cache encore chez tel ou tel que l'on ne trouvera pas ici, on peut néanmoins estimer qu'on n'y rencontrera rien qui ne soit souvent formulé dans ses écrits » (*Préface aux Opera Posthuma*, § 9, in JELLESZ, J. et MEYER, L., *Spinoza par ses amis*, ROVERE, M. (ed.), Paris, Payot & Rivages, 2017, p. 32), également cité par MIGNINI, Filippo, 2009. « Introduction au Court Traité », dans SPINOZA, B. de, *Œuvres I. Premiers écrits*, Paris, Presses Universitaires de France.

3 JELLESZ, J. et MEYER, L., op. cit., p. 33.

4 Il n'est pas impossible que le *Traité de l'Arc-en-ciel* ait suivi les principes mécaniques des *Météores* de Descartes, où l'Arc-en-ciel fait l'objet d'une analyse poussée. Dans le *Court Traité*, Spinoza s'appuie encore sur des principes utilisés par la médecine cartésienne, notamment le concept d'« esprits animaux », dont il n'aura aucun usage dans *l'Ethique*. Ces deux exemples montrent que le Spinoza de la maturité rejette des éléments qui jouent un rôle important dans ses œuvres de jeunesse.

5 Voir ROVERE, M., « Présentation de l'*index rerum* », dans JELLESZ, J. et MEYER, L., *Spinoza par ses amis*, op. cit., p. 81 et suiv.

Ensuite, l'histoire de la philosophie telle que nous la pratiquons aujourd'hui a évolué de telle manière, dans le dernier quart du XXe siècle, qu'elle doit affronter des questions nouvelles. En effet, si l'on compare les travaux de Giuseppe Renzi à ceux de Filippo Mignini, ceux de Victor Delbos à ceux de Pierre-François Moreau, ceux de K. O. Meinsma avec ceux de Piet Steenbakkers, on est frappé d'une chose : quelle que soit leur tradition nationale, les commentateurs d'aujourd'hui scrutent le texte de beaucoup plus près qu'avant. Ils ne s'appuient plus sur une lecture globale de l'œuvre et sur la manière dont ils conçoivent l'importance historique ou la signification conceptuelle de « Spinoza ». Ils s'interrogent sur le choix des mots, commentent la rareté ou la fréquence de leur usage, réfèrent tel terme à telle tradition de pensée, etc. Cette manière de prendre les textes à la lettre témoigne d'une évolution largement partagée parmi les historiens. Seulement, lorsque d'excellents philologues – Akkerman, Hubbeling, Proietti et aujourd'hui le jeune Licata⁶ – démontrent à partir d'études lexicographiques comparées, souvent assistées d'outils numériques, que tel ou tel mot des œuvres-de-Spinoza ne provient probablement *pas* de la plume de Spinoza, mais de celle par exemple de Lodewijk Meyer, ou de Pieter Van Gent, ils mettent au jour un nouveau problème : est-ce que la pertinence que l'on accorde à chaque détail, la valeur de signification que l'on accorde au texte, la cohérence philosophique qu'on lui suppose, dépendent du fait que l'œuvre ait été écrite par une seule personne ? Ou non ? Par exemple, on trouve dans l'appendice de l'*Ethique* le mot « *preordinata* » ; on le trouve aussi dans la préface des OP/NS (« *preordinata* » en latin, « *gevoorschikt* » en néerlandais) mais nulle part ailleurs dans les textes directement jaillis de la plume de Spinoza. Alors, comment commenter le texte ? Faut-il exclure les modifications introduites par les amis de Spinoza ? Faire le tri parmi elles ? Mais selon quel critère ? Et au nom de quelle primauté de l'individu ? Au prix de quels sacrifices ?

La réponse la plus simple consiste à admettre sans résistance que les textes sont le fruit d'un collectif ; mais c'est bien plus facile à dire qu'à faire, car cela implique que l'on ne peut plus continuer à les commenter comme avant, en attribuant les idées que nous étudions dans le texte à une matrice générative qui serait un philosophe, globalement rapporté au cerveau génial de Bento de Spinoza, produisant à titre personnel des idées singulières. Alors, qu'est-ce qu'un philosophe collectif ? Et comment une chose pareille produit-elle des idées ?

6 AKKERMAN, Fokke et STEENBAKKERS, Piet (eds.), 2005. *Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books*, Leyde/Boston, Brill, et PROIETTI, Omero et LICATA, Giovanni (eds.), 2013, op. cit.

Pour avancer sur ces questions, je souhaiterais étudier simultanément les deux versions de la préface des OP/NS dont j'ai proposé la première traduction en français. En effet, ce texte offre un cas d'étude particulièrement intéressant parce qu'il fait intervenir au moins trois personnes : Jarig Jellesz, son *supposé* auteur en néerlandais, Lodewijk Meyer, son *supposé* traducteur en latin, et Bento de Spinoza, que les deux premiers sont *supposés* présenter. Je répète *supposé* parce que les récents travaux de Proietti et Licata ont ébranlé ces évidences en montrant – je vais y revenir – que Jellesz n'a probablement pas écrit ce texte sans Meyer, et que Meyer ne l'a pas traduit sans Van Gent ; j'ajoute que Jellesz et Meyer avaient pleinement conscience que leur présentation défendait Spinoza avec des thèses légèrement différentes des siennes.

En comparant la version néerlandaise et la version latine du texte, il s'agit donc ici de mettre en valeur des tensions conceptuelles laissant percevoir plusieurs carrefours dans lesquels les sensibilités de Jellesz, de Meyer et de Spinoza s'éloignent les unes des autres pour laisser entrevoir les variantes d'une seule et même philosophie. Tout s'articule autour d'un problème auquel ces trois hommes ont tâché de répondre : il concerne la relation entre le rationalisme et le fait religieux. En particulier, dans le cadre de cette préface, Jellesz et Meyer tâchent d'éclairer le rapport entre le *spinozisme* (c'est-à-dire la manière dont les concepts forgés par Spinoza constituent une certaine pratique de la raison) et la *vraie religion* (à laquelle Meyer et Jellesz s'accordent plus ou moins à donner le nom de « christianisme » et le Nouveau Testament pour référence). La différence entre les deux versions permet de retrouver les carrefours où les pensées bifurquent, afin de suivre le jeu subtil de leurs équilibres.

I. Question préliminaire : quelle est la version originale ?

Commençons par de rapides rappels biographiques⁷. Jarig Jellesz (1619 ou 1620 – 1683) a grandi parmi la communauté mennonite d'Amsterdam. Ce riche marchand a probablement rencontré Spinoza à la Bourse d'Amsterdam dans les années 1650 alors que Jellesz était à la tête d'un gros magasin et que le jeune Bento, de dix ans son cadet, s'occupait de la petite

7 L'essentiel de ces informations est présenté dans ROVERE, M., 2017. *Le Clan Spinoza*, Paris, Flammarion. On trouvera des bibliographies dédiées à Jellesz et à Meyer à l'adresse <http://www.leclanspinoza.com/clan/>.

entreprise de son père. Quelques années plus tard, ils avaient tous les deux renoncé aux affaires pour se consacrer à la « recherche de la vérité⁸ ». Il a activement participé à un mouvement, celui des collégiants, qui ne sont rien d'autre que des groupes de travail où l'on pratiquait une lecture du Nouveau Testament autorisant une prise de parole extrêmement libre⁹. Lorsque ce mouvement est entré en crise (la guerre des Agneaux, en 1664), Jellesz s'est probablement rangé aux avis de Galenus Abrahamsz et de Pieter Balling – le dernier étant connu comme l'un de ses proches amis¹⁰. Peu après l'invasion des Pays-Bas, il dut faire face à des accusations d'athéisme, et il rédigea pour se défendre une *Profession de Foi* que Spinoza a relu et corrigée avec attention¹¹.

En d'autres termes, Jellesz n'est pas un philosophe conceptuel, mais un homme qui incarne la montée en puissance d'une population aisée et lettrée, qui s'exprime en néerlandais et pas en latin, dont la spiritualité anticléricale est globalement tournée vers la lecture et le commentaire du Nouveau Testament, ainsi que vers l'étude de la philosophie naturelle.

Quant à Lodewijk Meyer (1629 - 1681), docteur de l'Université de Leyde en philosophie et en médecine, il est principalement un homme de théâtre : il a écrit et traduit de nombreuses pièces, il a été régent à deux reprises du Schouwburg, le plus grand théâtre d'Amsterdam, et il figure parmi les membres fondateurs d'une intéressante académie littéraire (*Nil volentibus arduum*) très active dans les années 1670¹². Sa conception du langage l'a conduit à publier (probablement avec l'aide de son ami Johannes Bouwmeester) un ouvrage nommé *La Philosophie Interprète de l'Écriture Sainte. Traité Paradoxal d'un disciple de René Descartes* (en latin, 1666), véritable manifeste pour une exégèse biblique rationnelle. Ce livre a eu une si grande importance en son

8 Selon l'expression employée par Jan Rieuwertsz dans son « Epilogue » à la *Profession de foi universelle et chrétienne* de Jarig Jellesz, citée dans SPINOZA, B. DE, *Correspondance*, ROVERE (ed.), Paris, GF, 2010, p. 288.

9 Voir FIX, Andrew Cooper, 1991. *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, New Jersey, Princeton University Press.

10 Voir ROVERE, M., 2017, p. 106 et suiv.

11 JELLESZ, J., *Profession de foi chrétienne et universelle*, in SPINOZA, B. DE, *Correspondance*, op. cit., p. 415 - 416..

12 Voir BORDOLI, Roberto, 2001. *Etica Arte Scienza tra Descartes e Spinoza. Lodewijk Meyer (1629 – 1681) e l'associazione Nil Volentibus Arduum*, Milan, Franco Angeli. VAN SUCHTELEN, Guido, 1987. « Nil volentibus arduum. Les amis de Spinoza au travail », *Studia Spinozana*, vol. III, p. 391 – 404.

siècle que Leibniz considèrera sa publication comme un moment de rupture historique : « Depuis, écrit Leibniz dans les *Essais de Théodicée*, on parle en Hollande de théologiens rationaux et non rationaux [...] ¹³. »

En général, on considère Jellesz comme l'auteur et Meyer comme le traducteur de la préface aux OP/NS. Pourtant, Proietti et Licata observent que « pour identifier l'auteur de la Préface aux OP, on a toujours considéré comme suffisant le recours à une affirmation tardive et non vérifiée de Johann Deckherr, reprise par Pierre Bayle et d'ailleurs infirmée par d'autres assertions (...) : un exemple typique de *fides ex auditu* spinoziste, autrement dit d'un degré minimal et dérisoire de connaissance humaine ¹⁴. » Avant d'attribuer à Jellesz les idées présentées dans la préface, il faut donc nous assurer qu'il en est bien l'auteur ; et du simple point de vue textuel, il faut déterminer laquelle des deux versions, néerlandaise ou latine, est l'originale. Les deux érudits italiens avancent cinq arguments contre « l'attribution au seul Jellesz de la préface ».

1. Un argument conceptuel, selon lequel cette préface reprend une thèse défendue par Meyer dès 1666, qui veut que la philosophie et les lettres sacrées, la Révélation et la Nature, expriment une Vérité Unique.

2. Un argument intertextuel : le texte contient une référence à Erasme que Meyer aime citer, alors que cette référence n'apparaît pas dans la *Profession* de Jellesz ¹⁵. De plus, Jellesz cite systématiquement la traduction en néerlandais établie comme version officielle qu'on appelle la *Statenvertaling*. C'est une version que Meyer, Spinoza, Van den Enden et Koerbagh dénoncent unanimement comme instrument de propagande.

3. Un argument linguistique : la préface se réfère à des versions syriaques des textes bibliques, alors que Jan Rieuwertsz nous signale que Jarig Jellesz ne connaissait pas les langues anciennes.

4. Un argument lexical : la version latine emploie des expressions typiques de Meyer, notamment le concept de « l'homme animal », alors que Jellesz a tendance à utiliser la traduction de la *Statenvertaling* qui parle de « l'homme naturel ».

13 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 1999a [1710]. *Essais de Théodicée*, Paris, GF/Flammarion, § 14.

14 Omero Proietti et Giovanni Licata, *Il Carteggio Van Gent-Tschirnhaus (1679-1690)*. *Storia, cronistoria, contesto dell' 'editio posthuma' spinoziana*, Macerata, eum-Edizioni Università di Macerata, 2013, p. 71.

15 J'ajoute que l'œuvre d'Erasme en question a été publiée par Jan Rieuwertsz, celui-ci pourrait aussi être un bon candidat à l'écriture collective de la préface.

5. Enfin, un argument d'influence : Proietti et Licata estiment que la Profession de Jellesz puise « à pleines mains » dans le traité de Meyer, si bien que l'autorité intellectuelle de Meyer sur Jellesz ne fait, à leurs yeux, aucun doute.

Lors d'un échange de mails, Giovanni Licata a encore ajouté, à titre privé, un dernier argument – de continuité – consistant à souligner que « Meyer a rédigé la préface aux *Principes de la philosophie de Descartes* », si bien qu'il ne serait pas étonnant qu'il ait aussi rédigé celle des OP.

Que conclure de tout cela ? On peut se fier à Proietti et à Licata pour admettre que le latin de la préface est celui de Meyer, avec quelques interventions ponctuelles de Pieter Van Gent¹⁶ ; mais cela ne fait pas pour autant de la version latine le texte original. En particulier, on décèle dans leurs arguments une grande valorisation de la compétence philosophique et de la puissance conceptuelle. Les chercheurs italiens supposent une préséance de celui qui en sait plus (Meyer) sur celui qui en sait moins (Jellesz). Mais y avait-il réellement, dans ce groupe d'écrivains et de philosophes, un privilège accordé à l'érudition ? En général, contrairement aux universitaires contemporains, les collégiants (Jellesz et Rieuwerts sont des collégiants) n'étaient pas de grands érudits, et ils avaient tendance à apprécier une parole librement prise et donnée. On peut donc accorder à Proietti et à Licata que l'équipe qui travaillait sur l'édition n'était pas homogène et que les hommes de la génération de Spinoza, qui avaient traversé la vie avec lui, jouissaient d'un certain privilège. Mais on doit souligner que leur ascendant ne pouvait pas se fonder exclusivement sur l'érudition. Jarig Jellesz et Jan Rieuwerts étaient les plus anciens amis, et même les aînés de Spinoza. Il semble difficile de contester leur légitimité au sein du groupe. De ce point de vue, Jellesz ne mérite pas le dédain que les chercheurs italiens affichent à son égard.

De la même manière, l'argument de continuité suppose de privilégier ce qui est régulier contre ce qui est irrégulier, mais cette préférence – qui semble plutôt d'ordre esthétique – ne peut servir à invalider l'option contraire, celle de la discontinuité. Meyer pouvait ne pas souhaiter monopoliser l'espace de la préface, et le groupe d'amis aurait pu estimer qu'il était plus juste de laisser les proches de Spinoza s'exprimer les uns après les autres. A nouveau, cette répartition égale de la parole semble mieux convenir à l'esprit des collégiants que la méritocratie imaginée par les érudits italiens.

En complément de ces remarques, il semble possible d'avancer plusieurs arguments textuels en faveur de la primauté de la version néerlandaise :

16 PROIETTI et LICATA, op. cit., p. 71.

1. On trouve systématiquement un contenu plus précis dans le latin que dans le néerlandais. Or, seul un mauvais traducteur laisserait délibérément se perdre de l'information. Par exemple, pourquoi le néerlandais dirait-il que Spinoza a publié *Les Principes de la philosophie de Descartes* « il y a quelques années », alors que le latin donne la date de 1664 (§ 8) ? Pourquoi ne pas mentionner l'ancienneté du *Traité de l'arc-en-ciel* (§ 35) ? Il semble plus logique d'admettre que l'information s'améliore de l'original vers la version, du néerlandais vers le latin.

2. Le même mouvement d'amélioration se retrouve dans le style. Il y a beaucoup de membres de phrase inutiles dans le néerlandais ; ces redondances disparaissent en latin. A nouveau, une traduction qui rajouterait des mots voire des membres de phrase inutiles serait exécration. A l'inverse, comme l'ont remarqué Akkerman et Hubbeling, le latin rejette les répétitions et multiplie les variations, traduisant *kennis* par *cognitio*, *notitia*, *scientia*, *agnitio*... De la même manière, le latin rend *woord* par *verbum*, *vocabulum*, *vocula*, ou encore *bevattingen* par *ideae*, *perceptiones*, *conceptus*¹⁷.

Ces remarques incitent donc à admettre que la version néerlandaise est bel et bien la version originale, mais cette conclusion ne signifie pas nécessairement que Jellesz soit l'unique auteur de l'une, ni Meyer l'unique plume de l'autre. Au fond, si ce débat avait pour but d'aboutir à une attribution unilatérale à un auteur ou à un autre, nous n'aurions avancé que d'un tout petit pas, dans un cadre de lecture prédéfini. Mais identifier les plumes d'une manière fine et différenciée, cela ne signifie pas nécessairement attribuer à chacun ce qui est le sien. Au contraire, les écarts entre le latin et le néerlandais incitent plutôt à réfléchir au moyen de *mettre en rapport* les conceptions entre les auteurs, plutôt que de chercher seulement à les *séparer*. Concluons donc avec les chercheurs italiens que cette préface est de part en part un « travail commun Meyer-Jellesz¹⁸ » (sans exclure d'autres participants), et que là où les textes diffèrent, cette différence révèle précisément des options irréconciliables. Cette approche devrait nous permettre d'étudier comment ces hommes pensent ensemble, sans présumer des intentions de quiconque.

17 Voir Akkermann & Hubbeling, art. cit., p. 108

18 Proietti et Licata, op. cit., p. 113.

II. Deux nuances du rationalisme

La préface des OP/NS se présente comme un grand texte d'introduction aux œuvres d'un philosophe nommé seulement par ses initiales, B.d.S. Dans cette défense et illustration de la philosophie de Spinoza, on peut y distinguer grossièrement sept parties :

§ 1 : une présentation générale, selon laquelle les textes de Spinoza répondent à la soif de choses indubitables.

§ 2 – 10 : une présentation biographique, destinée à établir Spinoza dans une vie de philosophe.

§ 11 – 18 : une présentation de l'*Ethique* et de trois premières difficultés auxquelles Spinoza a répondu lui-même (la différence entre Dieu et la Nature, le destin, le mal).

§ 19 – 51 : une démonstration selon laquelle la philosophie de Spinoza s'accorde à la fois avec l'Écriture *et* avec les fondements de la religion chrétienne. Le paragraphe 50 en fournit le résumé.

§ 52 – 59 : une démonstration selon laquelle Spinoza confère à ces fondements la plus grande certitude possible, parce qu'il fournit la norme du vrai et du faux.

§ 59 – 67 : un plaidoyer pour la tolérance envers ceux qui se trompent sur les fondamentaux (59 – 62), ce qui prépare une justification du *Traité Théologico-Politique*.

§ 69 – 77 : une présentation des autres ouvrages des *Opera posthuma*.

On décèle dans ce plan une alternance entre des thèses fortes (celle selon laquelle Spinoza est en réalité le plus chrétien des chrétiens) et des thèses de compromis (un bon chrétien accepte que ses semblables se trompent, même sur des points fondamentaux). On peut lire là des stratégies différenciées, destinées à inciter les lecteurs à adhérer au spinozisme, ou bien, à défaut, à tolérer. Mais il semble également possible de repérer chez les auteurs eux-mêmes des postures différenciées à l'égard de Spinoza, et parfois entre eux.

En effet, l'un des grands axes de la préface consiste à affirmer que les principes moraux démontrés dans l'*Ethique* s'accordent avec les fondements de la religion chrétienne. Ce qui permet cette jonction est une identification entre deux concepts : « l'esprit » et « l'intellect », c'est-à-dire entre l'esprit des Écritures et l'intellect tel que l'*Ethique* le présente. (Ici comme dans l'édition Payot & Rivages, j'indique entre double crochets [...] les passages présents uniquement dans le néerlandais, et entre crochets simples [...] ceux qui n'apparaissent que dans la version latine.)

« (...) comment [[notre effort pour]] avoir des idées adéquates et purement intellectuelles des articles nécessaires au Salut, comment le fait de vivre et d'agir en fonction d'elles sous la dictée de la raison pourraient-ils ne pas être conformes aux fondements de la religion chrétienne ? D'une part, les Lettres saintes, qui – comme tous les Chrétiens l'admettront – ne peuvent pas renfermer d'éléments contradictoires entre eux, l'enseignement en bien des passages, comme on vient de le montrer. Ensuite, la Nouvelle Alliance, que Dieu a instituée par le Christ et dont le Christ est le médiateur, consiste en ceci que les Lois que Dieu avait fait connaître aux Hébreux par des tables sculptées¹⁹, il les a gravées dans l'esprit des humains²⁰, c'est-à-dire qu'il a fait en sorte qu'ils comprennent le sens de ces mêmes Lois. Enfin, les ministres de cette alliance ne s'orientent pas en fonction de la lettre, autrement dit de l'Écriture – cela est seulement le cas de ceux qui officient selon l'Ancienne Alliance²¹ – mais selon l'esprit²², c'est-à-dire (...) par l'intellect. [Il est donc évident que tout cela concorde avec les fondements de la religion chrétienne.] »

Pour appuyer la thèse qui s'énonce dans la première phrase, et que la version latine répète en conclusion de paragraphe, ce passage avance trois arguments successifs : le premier est textuel et concerne les Lettres sacrées elles-mêmes. Il est construit comme un syllogisme en partie implicite. Les Lettres sacrées respectent le principe de non-contradiction ; or, elles comportent des passages qui incitent à la connaissance ; donc (sous-entendu) elles ne peuvent en aucune manière récuser l'usage de la raison. Le second argument fait valoir un déplacement de la Loi liée à la Nouvelle Alliance établie par le Christ : car, selon une conviction largement répandue parmi les mennonites, le Christ annonce principalement que les Lois ne se trouvent plus dans les tables mais dans l'esprit des humains. Le troisième enfin, en traçant une frontière claire entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, prend à partie

19 Épître aux Hébreux, chap. 8, vers. 6 ; chap. 9, vers. 15 ; chap. 12, vers. 24.

20 Livre de Jérémie, chap. 31, vers. 33-34 ; Deuxième Épître aux Corinthiens, chap. 3, vers. 3 ; Épître aux Hébreux, chap. 8, vers. 8-10 ; chap. 10, vers. 16.

21 Épître aux Romains, chap. 2, vers. 27-29 ; chap. 7 vers. 6 ; Deuxième Épître aux Corinthiens, chap. 3, vers. 6, 7, 9 ; Épître aux Hébreux, chap. 7, vers. 16.

22 Mêmes passages ; voir aussi Épître aux Romains chap. 8, vers. 1-17 ; Épître aux Galates, chap. 2, vers. 18-25.

les ministres des Eglises chrétiennes pour les inciter à s'éloigner de l'idolâtrie de la lettre. Et c'est dans ce travail d'éloignement que prend sens une sorte d'émancipation de l'esprit, puisque à mesure que l'on s'oriente par *l'esprit*, il devient plus clair qu'il s'agit ni plus ni moins de... *l'intellect*.

Il semble que cette jonction entre l'esprit et l'intellect fasse consensus parmi le groupe d'amis – on peut en trouver des indices textuels un peu partout, chez Meyer, chez Jellesz et même chez d'autres auteurs dont Spinoza est proche. De ce point de vue, il est clair qu'en ce qui les concerne, le spinozisme n'est pas seulement un rationalisme au sens large (le rationalisme se fonde sur l'adage « rien ne naît de rien », autrement dit, *tout a une raison*²³) ; il s'agit plus précisément d'un « intellectualisme » : il consiste à privilégier un certain type d'idées, celles qui relèvent de l'intellect, qui apparaissent ici dans la dénomination technique que leur a donnée Spinoza : les « idées adéquates ».

Or, dans cette préface, cet intellectualisme est également un purisme, car les idées adéquates sont considérées comme « purement intellectuelles ». On trouve cette identité affirmée ailleurs, § 43 : « la connaissance spirituelle, autrement dit purement intellectuelle ». Un passage du § 30, légèrement antérieur à celui qu'on vient d'étudier, explicite un peu ce purisme.

« *S'efforcer à la mesure de ses forces de comprendre la vérité des choses dont la connaissance* [[et le savoir]] sont nécessaires au salut, découvrir [[(ce qui revient au même)]] de pures perceptions intellectuelles et se comporter conformément à elles, c'est-à-dire vivre selon la dictée de la raison, cela ne s'oppose ni à la sainte Ecriture, ni aux fondements de la religion chrétienne (quoi qu'en pensent de nombreuses personnes qui s'orientent seulement en fonction de la lettre, et non de l'esprit ni de la raison). Au contraire, cela s'accorde [en grande partie] avec l'une et les autres. »

Le texte affirme une proportion très forte entre connaissance et comportement. Pour le comprendre, il convient de distinguer plusieurs moments. Une première articulation fait le lien entre salut et vérité. Il y a des choses qu'il faut savoir pour être sauvé. Au passage, le néerlandais utilise deux termes redondants (connaissance et savoir) ; le latin n'en retient qu'un. L'important est de

23 Peu après la publication des OP, ce principe fera l'objet d'un débat intense entre Sténon et Leibniz, noté par ce dernier. Voir LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 2001. « Conversation avec Sténon sur la liberté », Discours de métaphysique et autres textes. 1663 – 1689, C. Frémont (ed.), Paris, Flammarion, p. 117 – 134.

comprendre que ces termes définissent, par contraste, une position anti-fidéiste qui interprète la relation entre salut et vérité en termes de *connaissance*, et non pas de foi.

Le second moment articule l'intellect et le comportement, ce qui permet de préciser deux points. D'une part, le rapport à la vérité se trouve décrit d'une manière plus explicite : il s'agit de « pures perceptions intellectuelles ». D'autre part, l'articulation entre ces idées pures et le concret de la vie est exprimée selon la métaphore cicéronienne du *dictamen rationis*. Laissons le second point, peu développé ici, et étudions la connaissance que le texte identifie comme indispensable au salut. Que signifie la « pureté » de ces perceptions ? Elle exclue tout ce qui relève de l'imagination. L'intellect *seul* est le dépositaire de la vérité religieuse, et celle-ci se compose exclusivement d'idées qui interdisent le doute mais qui rejettent aussi l'imprécision des images. Le texte s'inscrit ainsi dans le courant du spinozisme qui interprète le rapport à Dieu sous la forme la plus abstraite possible.

Qu'est-ce que les idées peuvent bien contenir pour être à la fois au fondement d'un comportement moral et rester absolument pures ? En employant le terme de « perception », le texte oriente sa réponse vers un rationalisme ontologique, qui renvoie aux écrits de jeunesse de Spinoza – *Traité de l'Amendement de l'Intellect* ou *Court Traité* – beaucoup plus qu'à l'*Ethique*. En effet, dans ces ouvrages, Spinoza considère que l'intellect reçoit les idées vraies, autrement dit que son accès à la vérité la plus pure est passif²⁴. En choisissant de parler de « perceptions » intellectuelles, la préface reste fidèle à cette première version de la philosophie de Spinoza.

Ce détail est très important, parce qu'il nous permet de tracer un premier décrochement des éditeurs avec leur ami défunt. En effet, dans l'*Ethique*, Spinoza a explicitement écrit qu'il préférerait parler de conception, « qui indique une action de l'esprit²⁵ ». Selon la précision apportée par l'*Ethique*, la pureté de l'intellect semble moins se référer à une vérité divine que l'intellect reçoit, qu'à un travail de l'esprit par lequel celui-ci purifie ses idées par un effort d'abstraction. L'insistance de Jellesz sur la perception constitue donc est une variante interprétative au sein de la philosophie commune au groupe de Rijnsburg, comme il l'indique lui-même explicitement dans sa *Profession de foi chrétienne et universelle* :

24 Spinoza écrit notamment : « comprendre est une pure et simple passion » (SPINOZA, B. DE, *Court Traité*, II, chap. 15, § 5, in Œuvres I. Premiers Ecrits, p. 329).

25 Spinoza, *Ethique*, II, définition 3, « explication » : « Je dis concept plutôt que perception, parce que le nom de perception semble indiquer que l'Esprit pâtit d'un objet. Alors que concept semble exprimer une action de l'Esprit. » (SPINOZA, B. DE, *Ethique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, p. 98-99)

« Je crois et je professe qu'il y a un Dieu, ou que Dieu existe réellement (...) Qu'il est Un ; (...) Eternel, (...) Immuable, (...) Tout-puissant, (...) D'une omniscience et d'une sagesse suprêmes ; (...) Qu'il est la source de tout Bien, (...) Qu'il a créé le Ciel, la Terre, la Mer et tout ce qui s'y trouve, (...) Que toute chose vient de lui, est à travers lui et va vers lui, (...) Que nous aussi nous sommes en lui, que nous vivons en lui et nous mouvons en lui, (...) Qu'il maintient en vie toutes ses créatures et chacune d'entre elles en particulier, qu'il les gouverne et qu'il agit à travers elles. (...) Et enfin, qu'il a bien (autrement dit parfaitement) fait ses œuvres, et qu'il agit toujours de la manière la plus parfaite. (...) Il existe une autre façon de comprendre la vérité de ce que je professe ici – et dont les Ecritures Saintes témoignent – au sujet de Dieu : l'intelligence naturelle nous permet d'être complètement assurés de cette vérité, et de voir de manière infaillible qu'il s'agit de la vérité. »

Il y a chez Jellesz un *réalisme* qui considère Dieu non seulement comme une vérité rationnelle, mais aussi comme l'objet d'une expérience capable d'établir, de manière extérieure à la raison, la réalité. En d'autres termes, Dieu est une réalité, ce qui signifie que *percevoir* la vérité c'est effectivement accéder à un état de chose, autrement dit à une vérité d'ordre ontologique.

A l'inverse, la notion d'une conception active des idées, celle que Spinoza développe dans l'*Ethique*, suggère que la pureté de l'intellect devrait moins être comprise dans le cadre d'une *ontologie* jelleszienne du pur et de l'impur, que dans celui d'une épistémologie qui privilégie délibérément l'abstraction. Il est peut-être utile, ici, de rappeler que l'*Ethique* se présente comme un système hypothético-déductif, ce qui précisément *libère* le raisonnement des problèmes liés à une ontologie, puisque selon cette méthode, on a le droit de définir les concepts comme on veut²⁶. A bien y penser, le Spinoza de l'*Ethique* semble donc proposer une *modélisation* qui n'accède à une forme de vérité ni par une réception passive, ni par une conformité externe avec la réalité, mais par une adéquation des idées à leurs causes (sans rapport à ce dont elles sont les idées, autrement dit, encore une fois, libérées de l'ontologie).

26 « Soit une définition explique une chose comme elle est hors de l'intellect, et alors elle doit être vraie, et elle ne diffère pas d'une proposition ou d'un axiome (...), soit elle explique une chose en tant que celle-ci est conçue ou peut être conçue par nous, et alors elle (...) n'exige rien, sinon d'être conçue absolument, et non, comme un axiome, sous le rapport du vrai. » SPINOZA, B. DE, 2010. *Correspondance*, Lettre 9 de B. de Spinoza à Simon De Vries, § 3, p. 85.

Le brassage de ces différents textes nous permet donc de penser deux formes d'intellectualisme qui coexistent à la fois chez Spinoza et parmi ses amis : l'un est un purisme ontologique, fondé sur des *perceptions* exclusivement intellectuelles ; l'autre est un purisme épistémologique, fondé sur des *conceptions* exclusivement intellectuelles. Dans le premier cas, la vérité des idées pures s'enracine dans l'être, si bien que l'on rejoint la pensée de Dieu. Comme l'écrit Jarig Jellesz dans sa *Profession* : « l'éternelle et infinie sagesse divine réside entièrement dans la connaissance que Dieu a de lui-même²⁷ ». En ce sens, ce premier pôle de l'intellectualisme spinoziste s'oriente vers un *rationalisme unioniste*, d'inspiration averroïste, qui considère qu'en accédant aux idées pures, nous rejoignons l'intellect de Dieu. Dans ce contexte, l'écriture géométrique de l'*Ethique* n'est qu'un moyen de mettre à jour une vérité qui n'est pas directement dépendante de cette méthode. Cela explique que la préface en néerlandais présente l'*Ethique* comme écrite « avec art » (« *meetkunstiglijk* ») alors que dans le même passage, en latin, on précise que « presque tout est démontré mathématiquement » (« *cuncta fere Mathematicè demonstrantur* », § 2). Les traducteurs du XXe siècle – Atilano Dominguez et Machado de Abreu – ont été si troublés par cette désinvolture à l'égard de la méthode géométrique qu'ils ont décidé de ne traduire ni l'une ni l'autre imprécisions. Ils ont corrigé les deux textes pour préférer « géométriquement démontrée » !

Dans le second cas, la pureté intellectuelle apparaît plutôt comme le fruit d'un travail inséparable de sa propre méthode. L'intellectualisme s'oriente alors vers un rationalisme constructiviste, d'inspiration cartésienne. Mon propos, dans cette présentation, n'est pas d'indiquer ma préférence, mais plutôt de montrer que ces deux options non seulement coexistent mais qu'elles sont en tension, et que cette tension travaille aussi bien Spinoza que ses amis. Il s'agit, je le souligne, d'une *tension*, non pas de *dissensions*. Autrement dit, je n'affirme pas que les amis ne sont pas d'accord, je dis plutôt qu'il y a du jeu dans leurs idées, qu'il y a des incertitudes sensibles. Et que c'est justement pour cette raison qu'ils pensent – parce que c'est très exactement cela, *penser* étendre le dicible à des zones jusqu'alors informes.

Le paragraphe 30 de la préface comporte encore une autre indication précieuse sur ces problématiques irrésolues. Quelle que soit la manière dont on conçoit l'intellect, le texte indique que c'est en lui que se situe la vérité à laquelle le comportement doit se conformer, selon un accord qui réunit

27 JELLESZ, J., *Profession de foi chrétienne et universelle*, in SPINOZA, B. DE, *Correspondance*, op. cit., p. 415 - 416.

donc la lettre, l'esprit et la raison. Cependant, la version latine n'accepte pas complètement cette réconciliation générale. Il suffit en latin d'un seul petit modérateur – « *magnam partem* » – pour briser l'équilibre qu'affirme la version néerlandaise. Dans le latin, on lit que le rationalisme « s'accorde » seulement « [*en grande partie*] » avec l'Écriture et avec les fondements du christianisme. Ainsi, la version latine rejette une partie de la démonstration originale : Meyer (si c'est lui qui est à l'origine de cette réserve) accepte bien entendu le principe de l'Unique Vérité de la Raison et de la Révélation ; mais il résiste explicitement d'y intégrer la lettre, car selon lui, l'enseignement de l'Écriture est en partie douteux. En somme, rajouter « *magnam partem* » dans cette phrase, c'est dire que la lettre, l'esprit et la raison ne sont pas des ensembles entièrement superposables l'un à l'autre. Le modérateur enrayer le cercle vertueux dans lequel Jellesz espère embrasser toute l'humanité.

Or, ce qui se joue ici est une bataille de livres. Tout le propos de Meyer dans la *Philosophie interprète de l'Écriture sainte* consiste à savoir si l'on doit faire sortir certains livres du Canon biblique, ou si certains passages interpolés ne devraient pas être supprimés, bref s'il faut faire convenir la Bible à ce qui relève de la Raison. Mais c'est aussi l'extensibilité de ce rationalisme philosophique hors de lui-même, auprès de textes hétérogènes et de communautés diverses qui est en jeu. Est-ce que l'unité de principe de la vraie religion, autrement dit du spinozisme, peut réconcilier tous les textes et tous les lecteurs ?

III. Le cadastre du domaine de la lutte

Pour Jellesz, il n'y a aucune opposition entre l'enseignement de l'Écriture (dès lors que l'on sait l'étudier), la Raison intérieure (qui est la même chez tous), la Raison philosophique (celle que pratiquent les philosophes naturels) et même le Christ en tant que fils de Dieu. Ces équivalences successives laissent apercevoir une grande confiance, plutôt un grand espoir dans la possibilité d'accomplir la paix universelle. Il faut le rappeler, la *Profession de foi chrétienne et universelle* exprime, comme son titre l'indique, une certaine fascination pour le mot *καθολικός* (« catholique »), qui signifie universel : il y a dans l'idée d'une foi universelle la promesse d'une réconciliation qui mettrait un terme aux dissensions qui divisent ses contemporains en une myriade de sectes religieuses. Selon Jellesz, les trois groupes qui se distinguent entre eux – de bons *théologiens* qui étudient la Révélation à partir de la lettre sans s'en tenir à la lettre, des *spiritualistes* qui se fient à

leur lumière intérieure pour s'orienter dans la vie pratique, des *rationalistes* qui étudient les causes et les effets – devraient finalement s'entendre, car ils parlent de choses qui ne peuvent pas être contradictoires entre elles. On retrouve là un mode de pensée qui prolonge une tradition averroïste très présente au XVII^e siècle²⁸.

Lodewijk Meyer semble, lui, avoir beaucoup moins confiance dans un accord possible entre les hommes. D'une manière tout à fait symptomatique, à un moment où le texte néerlandais affirme que le Christ n'avait besoin d'aucun signe extérieur pour connaître la loi divine, le latin ne traduit pas les mots « *gelijk yder zal toestaan* » (§ 42) : « [[tout le monde l'accordera,]] la science qui s'adosse à des témoignages extérieurs n'avait pas lieu d'être²⁹ » pour le Christ. Tandis que le néerlandais veut faire fond sur une sorte de sens commun, le latin semble avoir une conscience plus aiguë des débats théologiques et des divisions sectaires. A un autre moment (§ 52), tandis que le néerlandais affirme à la première personne « *wy Christenen* », « nous, les Chrétiens », le latin traduit à la troisième personne : « Ici, les Chrétiens pourront relever une chose tout à fait notable (...) »³⁰.

Est-ce à dire que Jellesz se considérait comme chrétien, et Meyer, pas ? A bien y regarder, il ne semble pas raisonnable de surinvestir la différence dans les tournures des phrases pour en déduire que le traducteur latin ne se considérait pas lui-même comme chrétien, car la tournure latine n'a rien d'explicitement exclusif – seule la comparaison avec le néerlandais, en biaisant le regard, produit cette impression. Néanmoins, la dissonance entre les deux versions laisse bel et bien entendre un rapport différencié à la communauté que confirme une lecture moins pointilliste. En effet, l'un des principaux angles de cette préface est d'assurer la conciliation du spinozisme et du christianisme en partant des principes fondamentaux de la philosophie (rationalisme) et de la religion (réduite aux enseignements du Christ) ; pour ce faire, elle s'appuie sur la conception « purement intellectuelle » de l'esprit. C'est un projet qui, avec quelques réserves, reste assez fidèle à l'*Ethique*. Pourtant, en s'appuyant sur la spiritualité rationnelle de l'*Ethique*, les auteurs de la préface se trouvent en porte-à-faux par rapport au *Traité Théologico-Politique*. Ainsi est mise à jour une nouvelle tension

28 Voir LICATA, G. (ed.), *L'averroismo in età moderna (1400-1700)*, Macerata, Quodlibet Studio, 2014.

29 JELLESZ, J. et MEYER, L., op. cit., p. 52.

30 JELLESZ, J. et MEYER, L., op. cit., p. 58.

quant à l'extension de la philosophie – c'est-à-dire quant à savoir qui exactement est concerné par cette réconciliation œcuménique. Voici comment le texte l'exprime (§ 63) :

« On ne saurait nier que ce qu'on vient de montrer à propos de la Religion Chrétienne d'après l'Écriture a l'air contradictoire avec ce que le Philosophe s'est proposé de démontrer dans le *Traité Théologico-Politique*, à savoir que la Religion consiste seulement dans l'Obéissance, et que la Méditation et la Recherche de la vérité, destinées à obtenir des idées purement intellectuelles et adéquates des choses qu'enseigne l'Écriture, n'y ont pas leur place³¹. »

Selon le *Théologico-Politique* tel qu'il est résumé ici, la religion vise à encadrer des pratiques, de sorte que son critère fondamental est « l'obéissance » ; en revanche, une recherche proprement philosophique ne vise que des « idées », dont la préface souligne une fois encore la pureté avec une lourde insistance (des idées « intellectuelles », la redondance fait sourire). Pourtant, ce n'est pas sans finesse que le texte réaffirme que cette différence pivote autour d'objets communs : la recherche de la vérité et les enseignements de l'Écriture, autrement dit la raison et la lettre, visent les mêmes « choses », en d'autres termes, ont le même esprit. Donc, soutient la préface, même chez Spinoza, la différence entre théologie et philosophie ne doit pas être comprise de manière unilatérale. C'est ce que suggère la suite de la préface (§ 63) :

« Pourtant, n'importe qui étudiera bien ce traité ne pourra manquer d'y apprendre les raisons qui ont poussé un écrivain [si subtil] à prendre ces positions, et il y trouvera en même temps que notre auteur reconnaît la religion comme rationnelle³². »

Il y a dans cette phrase un effort qui dépasse largement la simple rhétorique de la *captatio benevolentiae*. Certes, la préface est une apologie de Spinoza qui cherche à gagner le lecteur à la défense ou à la tolérance du spinozisme ; mais comme les auteurs viennent de signaler qu'ils s'éloignent de la lettre – cette fois-ci, philosophique ! – ils doivent s'efforcer de réduire l'écart en le justifiant. Deux concepts émergent : d'abord, on ne doit pas lire un

31 JELLESZ, J. et MEYER, L., op. cit., p. 66.

32 Idem, op. cit., p. 66 – 67.

auteur « si subtil » (rajoute le latin non seulement comme éloge, mais comme avertissement) sans tenir compte de *raisons* au pluriel. De quelle nature sont ces raisons ? Le terme latin (« *propugnare* », « *beweren* » en néerlandais ; je traduis par prendre position) montre qu'il s'agit de postures de combat, qui se comprennent en fonction d'un conflit. Or, comme chacun sait, le traité de Spinoza n'est pas seulement théologique, il est aussi politique. Cela ne signifie pas que la distinction entre la recherche de la vérité et l'impératif d'obéissance soit seulement le fruit d'une stratégie circonstancielle, mais qu'elle exprime une position militante destinée à *articuler des pouvoirs*, certainement pas à théoriser et aggraver les divisions de la société. Au contraire, les auteurs le soulignent une nouvelle fois : il n'y a *pas* chez Spinoza d'opposition entre « religion » et « raison », mais une différence entre deux types d'études (celle des dogmes qui poussent à l'obéissance, celle des idées qui démontrent la vérité). On peut se demander si, par son effort de réconciliation, la préface ne force pas un peu Spinoza à rejoindre une cause œcuménique qui n'était pas la sienne. Mais on doit accorder à Jellesz et à Meyer que Spinoza lui-même mobilise, à l'occasion, la notion de « religion universelle » pour appuyer son plaidoyer en faveur de la liberté :

« J'ai montré que la liberté qu'accorde la religion universelle à la fois selon la lumière naturelle et selon celle révélée aux Prophètes, doit être accordée intégralement³³. »

L'ouverture œcuménique de la philosophie constitue donc, dans le groupe d'amis, une nouvelle problématique irréconciliée. Pour en rendre compte, on peut en distinguer deux formes alternatives. La première consiste à affirmer une grande confiance dans l'unité et la compatibilité des trois aspects de la spiritualité rationaliste-chrétienne (lettre, esprit, raison). C'est ce qu'on peut appeler un œcuménisme extensif et compatibiliste. En effet, Jellesz considère que l'étude de la nature et celle de l'Écriture sont compatibles par principe. Cela signifie donc qu'il prend très au sérieux le fait que la pensée de Spinoza ne soit pas propre à son ami (une chose que Spinoza lui-même a défendue, en refusant qu'une philosophie comme la sienne soit associée à son individu). Voilà pourquoi, au paragraphe 17, la version néerlandaise cite avec admiration un poète néerlandais, P. C. Hooft, en extrayant d'un recueil publié en 1636 – bien avant que Spinoza ait écrit

33 SPIINOZA, B. DE, *Correspondance*, lettre 43 de B. de Spinoza à Jacob Ostens, § 9, op. cit., p. 262.

quoi que ce soit – un poème censé résumer la pensée de Spinoza³⁴. Cet anachronisme volontaire est très révélateur. Tout à fait comme Bayle le fera peu après, la préface en néerlandais présente le spinozisme comme un rationalisme qui ne se limite aucunement à la personne de Spinoza (voir à ce sujet le § 2³⁵) et donc peut légitimement être illustré par des auteurs antérieurs à lui. Voilà aussi pourquoi, prolongeant l'esprit des collègues, la préface néerlandaise s'adresse au public le plus large possible, c'est-à-dire à tous les « curieux » (« *weetgierig* », § 1³⁶).

A aucun moment, la version latine ne témoigne de la même ouverture. Là où le néerlandais invite les curieux, le latin ne s'adresse qu'au lecteur « philosophe » (§ 1). Naturellement, selon qu'on emploie une langue savante ou vulgaire, on s'adressera presque automatiquement aux savants ou aux curieux. Mais on décèle dans le latin une forme d'œcuménisme intensif et critique, qui fait la part belle aux études dans la manière dont on peut progresser vers la vérité. A bien y regarder, le texte latin ne prévoit pas de s'étendre vers le plus grand nombre, mais il invite ses lecteurs à progresser vers une meilleure connaissance de la vérité. A ce titre, le paragraphe 75, qui présente l'*Abrégé de Grammaire Hébraïque*, est très intéressant. Cette présentation est absente de l'édition néerlandaise parce que, disent les auteurs, on apprend généralement le latin avant l'hébreu. Mais surtout, la version latine invite ses lecteurs à terminer le travail commencé par Spinoza :

« Si à l'avenir quelqu'un élabore une syntaxe hébraïque sur les bases qu'il a jetées, eh bien, il trouvera chez les amateurs d'hébreu plus qu'une légère reconnaissance pour avoir fait mieux connaître le génie de la langue hébraïque, jusqu'ici fort peu connu³⁷. »

Cette fois-ci, l'avenir du spinozisme est moins pensé en termes de diffusion que d'approfondissement de la vérité. Il ne s'agit plus de réconcilier tout le monde de manière pour ainsi dire horizontale, mais de se passer le relais de savant en savant, de manière en quelque sorte verticale. Et cette vérité

34 JELLESZ, J. et MEYER, L., op. cit., p. 37.

35 « Et certes, s'agissant d'un livre où [presque] tout est démontré mathématiquement, cela n'a guère d'importance de savoir de quelle famille son auteur est issu, ni quelles règles de vie il a adoptées. » JELLESZ, J. et MEYER, L., op. cit., p. 29.

36 Idem, op. cit., p. 29.

37 Idem, op. cit., p. 75.

n'est pas présentée comme utile au monde entier, mais elle se définit par un groupe de référence – le cercle (assez large, cependant, au XVII^e siècle) des amateurs d'hébreu.

Cette différence entre deux sortes d'œcuménismes, l'un extensif et l'autre intensif, l'un compatibiliste et l'autre critique, permet d'éclairer les traitements différenciés que Jellesz et Meyer accordent à la Bible des Etats (*Statenvertaling*). Il semble en effet naturel que Jellesz cite, sans autre forme de procès, la version la plus largement répandue, afin de donner à sa base de lecteurs la plus grande extension possible. En revanche, il est évident que Meyer, qui exige une compréhension intensive et un partage cumulatif des connaissances, n'avait aucune raison de vouloir se contenter d'une version aussi fautive.

Pendant, il faut encore y insister : identifier deux formes d'œcuménisme parmi les amis de Spinoza, cela ne signifie pas marquer des fractures nettes au sein du spinozisme, mais plutôt repérer une tension heuristique dont l'étude nous éclaire sur le sens profond de cette philosophie.

IV. Spinoza chrétien, Jesus Christ Philosophe

En somme, malgré l'homogénéité d'ensemble des conceptions philosophiques et spirituelles du groupe d'amis, leurs manières de penser leur propre position face aux questions théologiques ou philosophiques de leur temps laissent voir tout un jeu de distanciation et de rapprochement, qui semble en partie incontrôlé par ses acteurs eux-mêmes. En un sens, on pourrait dire de Jellesz, de Spinoza, de Meyer, de Rieuwertsz, qu'ils appartiennent tous au même « camp » (celui d'une spiritualité rationaliste), mais qu'aucun d'entre eux ne conçoit cette affaire tout à fait comme les autres. Dans ces conditions, le spinozisme appartient-il, oui ou non, au champ religieux ? Avant de répondre sur ce point, il est utile de rappeler la plaisanterie faite par Spinoza au comte de Magalotti, ancien secrétaire de l'*Accademia del Cimento* en visite chez lui en 1674, qui lui demandait à quelle religion il devait le rattacher pour le présenter à son Prince :

« Vous lui répondez : il se dit chrétien. Notez que vous ne lui répondez pas : il est, mais il se dit chrétien³⁸. »

38 GIANCOTTI-BOSCHERINI, Emiliana, « Nota Sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia » *Giornale critico della filosofia italiana*, Florence, Sansoni, 1963, p. 343.

Le dilemme shakespearien concernant les apparences – être ou ne pas être... en l'occurrence, chrétien – devient pour Spinoza une simple affaire de mots. Le plus amusant de cette plaisanterie, qui devait choquer assez vivement Magalotti pour qu'il la note dans son journal, est qu'elle témoigne d'une possibilité qui contrarie encore ceux qui, inversement, veulent faire de Spinoza l'ennemi acharné de *la religion*. Car cette saillie témoigne à la fois d'une non-appartenance profonde (au fond, Spinoza *n'est pas* chrétien) et d'une certaine désinvolture, voire d'une forme d'ironie à l'égard de cette appellation (car il peut aussi bien « se dire » chrétien). La préface des OP/NS n'est certes pas le lieu de plaisanteries, mais il est perceptible que Jellesz, Meyer et les autres s'efforcent eux aussi tâcher de préciser en quel sens le spinozisme peut être dit un christianisme.

Or, d'une manière tout à fait symétrique aux ambiguïtés de l'intellectualisme étudié plus haut, la notion même de « christianisme » fait l'objet, de la part des préfaciers, d'un travail de définition particulièrement élaboré. Pour le concilier avec le spinozisme, la préface fait subir à la religion du Christ une réduction drastique. Qu'est-ce qu'être chrétien ? A en croire Jellesz, ce n'est rien d'autre que suivre le Christ. Et qu'est-ce que le Christ ? Dans sa *Profession de foi chrétienne et universelle*, il écrit :

« Tout ce que le Saint Esprit enseigne au sujet de la nécessité de connaître Jésus, il faut uniquement le comprendre comme une injonction concernant la connaissance de son Esprit et de sa force sanctifiante et vivifiante³⁹. »

En d'autres termes, le christianisme n'a rien à voir avec une vérité historique, elle ne concerne même pas un certain prophète originaire de Galilée, le déroulement de sa vie ou la lettre de ses sermons. Le christianisme, tel que Jellesz l'entend, est une « connaissance » (ce qui ne nous surprend guère, et doit s'entendre en un sens rationnel) « de son Esprit », autrement dit (Jellesz ayant tendance à utiliser la conjonction de coordination « et » comme un marqueur de synonymie) « de sa force ». On ne saurait indiquer plus nettement que le Christ ne s'identifie pas à Jésus de Nazareth en tant qu'il aurait réalisé une prophétie juive annonçant le Messie, mais une chose agissante qui se trouve chez tous, et dont Jésus de Nazareth a donné un exemple éclatant et constitue le *parangon*. Cette définition du christianisme, par l'éloignement

39 JELLESZ, J., *Profession de foi chrétienne et universelle*, in SPINOZA, B. DE, *Correspondance*, op. cit., p. 415 - 416.

qu'elle prend avec le personnage historique, penche du côté des thèses les plus radicales, violemment anti-cléricales, de rationalistes néerlandais tels que les frères Koerbagh. Pourtant, les deux épithètes qui chez Jellesz qualifient cette force jouent en ceci le rôle de modérateurs : si cette force est chrétienne, c'est d'abord qu'elle est « sanctifiante », autrement dit qu'elle instaure bel et bien un rapport spécifique à Dieu (ce qu'on appelle la sainteté), et ne se réduit pas à un simple comportement moral. Il y a de l'infini, de l'absolu à l'œuvre dans cette force. Voilà pourquoi Jellesz la définit encore comme « vivifiante » : il reprend là un terme courant chez les mennonites, pour qui le baptême, réalisé à l'âge adulte, est l'occasion d'une seconde naissance.

Cela étant acquis, de quoi Jésus Christ est-il exactement le modèle ?

« *Ce témoignage consiste en ceci : la vérité est la Raison ou l'Intellect de Dieu, et elle rend Saint ; (...) elle rend libre (...) et elle mène à Dieu*⁴⁰. »

En peu de mots, la phrase concentre et emboîte les positions rationaliste, intellectualiste, unioniste de Jellesz par un jeu d'équivalences : vérité = raison = intellect = sainteté = être en Dieu, et articule cette conception avec un enjeu moral (devenir libre) et une ambition eschatologique (aller vers Dieu, c'est-à-dire retrouver un lien que l'on a cru perdu). Ainsi, on pourrait dire que le terme de chrétien que Jellesz veut appliquer à Spinoza dans la préface aux OP/NS, il l'a préalablement vidé de tout ce qu'il pouvait contenir de limitatif. Sous sa plume, le christianisme se détache entièrement du rapport à l'Eglise, et l'appellation « chrétien » devient synonyme de « doté de raison ». Est chrétien celui que sa lumière ou raison intérieure permet de comprendre l'Esprit dont le Christ a donné le parfait exemple. Voilà pourquoi, avec la même patience qui caractérise sa *Profession de foi*, Jellesz injecte le rationalisme dans les trois concepts – Père, Fils, Saint-Esprit – censés définir Dieu comme trois « personnes ». Sous sa plume, ces personnes deviennent les facettes d'un seul et même élan, celui dont Spinoza démontre les moyens en détail dans sa philosophie.

La version latine ne semble pas tant préoccupée de couler le rationalisme philosophique dans le moule des terminologies chrétiennes. En particulier, au moment du résumé biographique, on peut y repérer des variations qui contribuent à esquisser une figure du philosophe plus proche de l'humanisme (la figure d'Erasmus a une grande valeur pour Meyer) que de la sainteté.

40 JELLESZ, J., *Profession de foi...*, in SPINOZA, B. DE, *Correspondance*, op. cit., p. 415.

Le latin ajoute par exemple un modérateur pour préciser que Spinoza était un être « tout entier » consacré à ses études philosophiques (§ 3⁴¹). D'ailleurs, Meyer préfère dire que Spinoza, en s'éloignant vers Voorburg, se libérait « d'occupations en tous genres⁴² » (« *omnigenis occupationibus* ») plutôt que de traduire toute l'expression néerlandaise, qui parle de « toutes les occupations mondaines » (« *alle werremtsche beslommeringen* »). Ici, il est très clair que la version néerlandaise applique à la vie de Spinoza un modèle religieux d'ermitage spirituel ; de fait, cette terminologie est très présente dans le *Court Traité*, où Spinoza admet notamment que l'on peut être convaincu de « ne faire aucun cas de ce corps⁴³ ». La version latine, en revanche, n'emploie pas ce vocabulaire – Meyer préfère, semble-t-il, jouer de la proximité du titre de Lucrèce lorsqu'il montre Spinoza s'intéresser à la « nature des choses » (§ 3⁴⁴). Plus loin, il s'attache encore à souligner que les interlocuteurs et correspondants du philosophe sont des « hommes de haut rang et d'une solide érudition⁴⁵ » (§ 6), insistant sur l'inscription de Spinoza dans une élite intellectuelle et politique. Ce faisant, il le situe aux antipodes de l'ermitage ascétique où le décrit Jellesz...

On voit ainsi, pour ainsi dire en temps réel, la figure ou « persona⁴⁶ » du philosophe traversée par deux modèles alternatifs, dont on pourrait dire que l'un rappelle les grands ordres monastiques, tandis que l'autre annonce déjà les philosophes des Salons ; mais cette alternance entre méditation solitaire et collaboration entre amis est sans aucun doute constitutive de la philosophie en général, et du parcours de Spinoza en particulier⁴⁷.

41 JELLESZ, J. et MEYER, L., op. cit., p. 30.

42 Idem, op. cit., p. 30.

43 SPINOZA, B. DE, *Court Traité*, II, 20, § 2, op. cit., p. 369.

44 JELLESZ, J. et MEYER, L., op. cit., p. 30.

45 JELLESZ, J. et MEYER, L., op. cit., p. 31.

46 GAUKROGER, Stephen, Chap. 1 : « The persona of the natural philosopher », in CONDREN Conal, GAUKROGER Stephen et HUNTER Ian (eds.), *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, Ideas in Context 77, 2006, p. 24.

47 Sur l'alternance chez Spinoza entre travail solitaire et réflexion en groupe, voir ROVERE, M., *Le Clan Spinoza*.

*

Pour conclure, il convient de souligner plusieurs points. D'abord, j'ai tenté de présenter une étude comparée des deux versions des OP/NS d'une manière qui ne soit pas un relevé comptable des différences. Grâce au travail déjà effectué par Akkerman et Hubbeling puis par Atilano Dominguez dans leurs éditions successives, il m'a semblé possible d'organiser ces écarts textuels de manière à mettre en valeur des tensions problématiques et à montrer que le texte peut être abordé par les problèmes qu'il ne résout pas, mais qui le travaillent d'une manière philosophiquement pertinente. Loin d'être de simples erreurs de traduction, ces petites différences donnent à lire des options philosophiques dont la diversité est l'un des aspects les plus importants du spinozisme.

En particulier, il m'a semblé possible de mettre en valeur deux versions du rationalisme : un rationalisme unioniste, dont plusieurs passages des œuvres de Spinoza pourraient témoigner qu'il y adhérerait ; et un rationalisme constructiviste, dont plusieurs passages des œuvres de Spinoza pourraient témoigner qu'il y adhérerait aussi. Voilà pourquoi ces deux pôles, dont on pourrait donner une présentation antagoniste qui donnerait à choisir ou l'un, ou l'autre, selon la logique du tiers-exclu, appartiennent tous les deux de plein droit au spinozisme. Comme je l'ai dit, ils aident justement à définir le spinozisme par une tension et non par une thèse.

De la même manière, il a été possible d'isoler un œcuménisme extensif et un œcuménisme intensif, pour distinguer deux attitudes possibles face au devenir de l'œuvre, *dans* ou *hors* du cercle philosophique. Or, cette tension ne détermine pas seulement une question éditoriale – celle de savoir à qui exactement la publication des OP/NS s'adresse. Elle engage aussi la définition des rapports entre spiritualité rationaliste (celle que pratique les philosophes) et les pratiques religieuses proprement dites (celles dont n'importe qui peut faire l'épreuve). Là encore, cette tension demeure irrésolue, et je dirais que c'est tant mieux.

Enfin, j'ai voulu montrer que la définition même du christianisme et de la philosophie, l'usage d'un vocabulaire renvoyant à des points de dogme et à des modes de vie témoignaient, là encore, d'une image pas tout à fait homogène du philosophe. Et à nouveau, il me semble que l'on doit reconnaître ici plutôt une dynamique de la vie philosophique (en particulier à l'époque moderne) qu'une divergence de vues entre les amis.

A chaque fois, sans être incompatibles, les pôles constitués ont permis de mettre en valeur une tension, où il me semble trouver une nouvelle manière de comprendre la relation interpersonnelle comme le lieu de production

d'idées. Car en définitive, ce qui prévaut au terme de cette analyse n'est pas la rigide certitude d'un système philosophique, mais les fragiles incertitudes de pensées *in statu nascendi*, qui trouvent leur chemin dans les petits écarts que l'on décèle en comparant deux versions d'un même texte. D'ailleurs, il est curieux de relever que dans l'*index rerum* des *Opera Posthuma*, l'entrée « Spirituality » – les choses spirituelles – est occupée par une seule ligne, qui renvoie à une phrase écrite par Spinoza à Oldenburg :

« Les choses spirituelles sont communes entre amis⁴⁸ »

On ne saurait mieux suggérer que ce qui fait de la philosophie une chose spirituelle tient précisément à ceci qu'elle se range, comme d'autres pratiques, parmi celles que l'on fait ensemble, entre amis.

Referências

- AKKERMAN, Fokke; STEENBAKKERS, Piet (eds.). *Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books*. Leyde/Boston: Brill, 2005.
- BORDOLI, Roberto. *Etica Arte Scienza tra Descartes e Spinoza*. Lodewijk Meyer (1629 – 1681) e l'associazione Nil Volentibus Arduum. Milan: Franco Angeli, 2001.
- FIX, Andrew Cooper. *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- GIANCOTTI-BOSCHERINI, Emiliana. Nota Sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia. In: GENTILE, G. *Giornale critico della filosofia italiana*. Florence: Sansoni, 1963.
- GAUKROGER, Stephen. Chap. 1: The persona of the natural philosopher. In : CONDREN, Conal; GAUKROGER Stephen; HUNTER, Ian (eds.). *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006 (Ideas in Context, 77).
- JELLESZ, J. Profession de foi chrétienne et universelle. In: SPINOZA, B. de, *Correspondance*. Présentation et traduction par Maxime Rovere. Paris: GF Flammarion, 2010, p. 415 - 416.
- JELLESZ, J.; MEYER, L. (ed.). *Spinoza par ses amis*. Traduction par Maxime Rovere. Paris: Payot & Rivages, 2017.

48 JELLESZ, J., et MEYER, L., op. cit., p. 195.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Conversation avec Sténon sur la liberté*. In : FREMONT, C. (ed.). *Discours de métaphysique et autres textes*. 1663 – 1689. Paris: Flammarion, 2001, p. 117-134.

_____. *Essais de Théodicée*. Paris: GF / Flammarion, 1999a [1710].

LICATA, G. (ed.), *Laverroismo in età moderna (1400-1700)*. Macerata: Quodlibet Studio, 2014.

MIGNINI, Filippo. Introduction au Court Traité. In: SPINOZA, B. de. *Œuvres I. Premiers écrits*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

PROIETTI, Omero; LICATA, Giovanni (eds.). *Il carteggio Van Gent-Tschirnhaus (1679 – 1690). Storia, cronistoria, contesto dell'“editio posthuma” spinoziana*. Macerata: eum-Edizioni Università di Macerata 2013.

ROVERE, M. Présentation de l'*index rerum*. JELLESZ, J.; MEYER, L. (ed.). *Spinoza par ses amis*. Traduction par Maxime Rovere. Paris: Payot & Rivages, 2017, p. 81 et suiv.

_____. *Le Clan Spinoza*. Paris: Flammarion. 2017.

SPINOZA, B. de, *Correspondance*. Présentation et traduction par Maxime Rovere. Paris: GF / Flammarion, 2010. 464 p.

_____. Court Traité. In: *Œuvres I. Premiers écrits*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

_____. *Ethique*, trad. B. Pautrat. Paris : Seuil, 1988.

VAN SUCHTELEN, Guido. Nil volentibus arduum. Les amis de Spinoza au travail. *Studia Spinozana*, vol. III, p. 391-404, 1987.