

France : <https://www.amazon.fr/dp/B0BW3HQX27>

USA : [Spinoza, le spinozisme et les fondements de la sécularisation \(Spinoza et le spinozisme\) \(French Edition\): Rozenberg, Jacques J.: 9798370405341: Amazon.com: Books](#)

UK : [Spinoza, le spinozisme et les fondements de la sécularisation \(Spinoza et le spinozisme\): Amazon.co.uk: Rozenberg, Jacques J.: 9798370405341: Books](#)



**401 pages**

**ISBN-13 : 979-8370405341**

**Jacques J. Rozenberg**

*Spinoza, le spinozisme et les  
fondements de la sécularisation*

Copyright © depot.com

2023



## **Autres ouvrages de Jacques J. Rozenberg**

*Bio-cognition de l'individualité.* Paris. Presses Universitaires de France 1992

Philosophie et Folie. *Les fondements psychopathologiques de la métaphysique.* Paris, L'Harmattan 1994

From the Unconscious to Ethics. *With a Foreword by Anatole Anton. Endorsement Richard A. Cohen, Paul Ricœur.* New York, Peter Lang 1999

La Bioéthique Corps et Âme. *Préface de Francisco Varela.* Paris, L'Harmattan 1999. Traduction Japonaise, Shuragaï, Tokyo 2001

Le corps-autre et les sources de l'altérité. *Préface de François Dagognet,* Bruxelles, De Boeck Université 2012

*Le Spinozisme et le paradoxe de l'immanence* (ouvrage à paraître)

*Moralité, psychologie et politique spinozistes* (ouvrage à paraître)

*Le spinozisme, l'hébraïsme et la critique biblique* (ouvrage à paraître)

*L'archéologie du spinozisme. Une philosophie marrane ?* (ouvrage à paraître)

Edition and presentation: *Sense and Nonsense. Clinical and Ethical Perspectives.* Jerusalem, Magnes 1996

Edition and presentation: *Ethical Issues Surrounding the Trials and Code of Nuremberg. Nuremberg Revisited. Préface de Richard A. Cohen,* New York, Mellen Press 2003

Edition et présentation : *Vers la fin de l'homme?* En collaboration avec Christian Hervé. *Préface de François Dagognet,* Bruxelles, De Boeck Université 2005

Edition et présentation : *Corps Stigmatisé, Corps Normalisé, Corps Racialisé.* En collaboration avec Gilles Boëtsch et Christian Hervé. *Préface de François Dagognet,* Bruxelles, De Boeck Université 2007

Edition et présentation : *Psychose, langage et action.* En collaboration avec Nicolas Franck et Christian Hervé. *Préface de François Dagognet,* Bruxelles, De Boeck Université 2009

Edition et présentation : *Des Maladies Emergentes au Franchissement des Barrières d'Espèces.* En collaboration avec Christian Hervé et Pascal Hintermeyer. *Préface de François Dagognet.* Bruxelles, De Boeck Université 2012

*Cet ouvrage se trouve dédié à la mémoire de notre  
maître Emmanuel Levinas*

## Table des matières

<b>Introduction</b>	13
<i>Spinoza, la sécularisation et la modernité</i>	13
<i>Peut-on ne pas aimer Spinoza ?</i>	22
<i>Les « audaces » de Spinoza</i>	29
<i>L'ordre intensionnel et l'ordre extensionnel</i>	34
<i>Un rapport ambigu à l'expérience</i>	39
<i>Le réalisme de Spinoza</i>	43
<i>Le nominalisme de Spinoza</i>	47
<i>Les rapports de Spinoza à Hobbes</i>	50
<i>Pourquoi avoir écrit ce livre ?</i>	56
<i>Remarques et critiques</i>	60
<i>Précisions bibliographiques et remerciements</i>	67
<b>Chapitre I Les facteurs de la sécularisation du Judaïsme</b>	73
<b>A La Philosophie versus la Tradition juive</b>	73
<i>Allégorie et rationalité</i>	73
<i>La question du scepticisme</i>	79
<i>L'impact des polémiques médiévales entre Juifs et Chrétiens</i>	84
<i>Les controverses anti-maimonidiennes</i>	86
<b>B Les racines de la sécularisation</b>	94
<i>De la via prophetica à la via rationis</i>	94
<i>La question de l'averroïsme juif</i>	100
<i>De l'averroïsme italien au matérialisme athée</i>	104
<b>Chapitre II Les fondements théologiques du spinozisme</b>	109
<b>A Les antécédents théoriques du spinozisme</b>	109
<i>L'enjeu théologique des attributs divins</i>	109
<i>L'opposition à Maimonide sur le statut des attributs</i>	113
<i>L'approche positive des attributs substantiels</i>	117
<i>Spinoza et les kabbalistes</i>	121

<b>B Attributs et nomination</b>	126
<i>Les attributs et les noms divins</i>	126
<i>Les Noms Dérivés et le Nom Propre de Dieu</i>	129
<i>La question de l'Unité divine</i>	134
<b>C Spinoza et R. Hasdai Crescas et les notions d'espace et d'infini</b>	143
<i>L'espace et l'infini selon R. Hasdai Crescas</i>	143
<i>Du lieu à l'espace</i>	147
<i>L'infini actuel selon R. Hasdai Crescas</i>	153
<i>Les infinis spinozistes</i>	158
<i>L'indétermination de l'infini</i>	167
<b>D L'infini mathématique et l'Eyn Sof kabbaliste</b>	172
<i>Cantor entre R. Hasdai Crescas, Spinoza et Leibniz</i>	172
<i>Les transfinis et l'infini absolu</i>	181
<i>Les alephs cantoriens et l'Eyn Sof</i>	184
<i>La Nomination de l'Eyn Sof</i>	190
<b>Chapitre III L'un et le multiple</b>	195
<b>A Dédire le fini de l'infini</b>	195
<i>La substance infinie et les modes finis</i>	195
<i>Le monisme de la substance et la multiplicité des modes</i>	203
<i>La dérivation des modes</i>	211
<b>B Les modes finis</b>	215
<i>Des modes infinis aux modes finis</i>	215
<i>Le statut des modes finis</i>	226
<i>Modes et propriétés</i>	230
<b>C La question du Monothéisme</b>	233
<i>Le Spinozisme et le Monothéisme</i>	233
<i>Les sources maimonidiennes de la divinité spinoziste</i>	238
<i>La distance entre Maimonide et Spinoza</i>	243

<b>D L'hérésie et le rapport à la nature</b>	247
<i>Maimonide juge de Spinoza</i>	247
<i>L'hérésie spinoziste selon les principes de foi maimonidiens</i>	250
<i>Le statut de la Nature dans le Judaïsme</i>	257
<b>Chapitre IV Le Dieu de Spinoza</b>	263
<b>A Les preuves de l'Existence de Dieu</b>	263
<i>Deux types de preuves de l'existence de Dieu</i>	263
<i>L'usage de l'argument cosmologique</i>	269
<i>L'usage de l'argument ontologique</i>	278
<i>Les fondements de l'argument ontologique</i>	285
<b>B Les enjeux théoriques de l'argument ontologique</b>	291
<i>Les présupposés théoriques des preuves spinozistes de l'existence de Dieu</i>	291
<i>Les preuves de l'existence de Dieu, le principe de raison suffisante et le polythéisme</i>	300
<i>Les problèmes logiques posés par l'argument ontologique</i>	307
<b>C Le monisme spinoziste</b>	312
<i>L'essence, l'existence et la question de la Trinité</i>	312
<i>Le vide, les atomes et la notion de res extensa</i>	319
<i>Le tout et ses parties</i>	324
<i>Monisme, méréologie et panenthéisme</i>	328
<b>Chapitre V La Kabbale, le panthéisme, le panenthéisme et la question de l'idolâtrie</b>	337
<b>A La notion de <i>çmçoum</i></b>	337
<i>Les problèmes posés par les interprétations littérale et non littérale du <i>çmçoum</i></i>	337
<i>La conception de l'Eyn Sof selon le Zohar</i>	343
<i>Le <i>çmçoum</i> et l'hylémorphisme</i>	349

<b>B Le çymçoum versus le panthéisme et le panenthéisme</b>	353
<i>La Kabbale, le panthéisme et le panenthéisme</i>	353
<i>Le statut des métaphores panthéistes et panenthéistes dans la Kabbale lourianique</i>	357
<i>Spinozisme et Kabbale</i>	362
<i>Spinoza pouvait-il accepter la notion de çymçoum ?</i>	365
<i>Le spinozisme entre panthéisme et panenthéisme</i>	372
<b>C Du panthéisme à l'idolâtrie</b>	381
<i>Présence et panthéisme</i>	381
<i>La distinction natura naturans / natura naturata et le panthéisme</i>	384
<i>La divinisation de la nature et le problème de l'idolâtrie</i>	387
<b>Epilogue : Le statut religieux du spinozisme</b>	391
<i>Spinoza et le déisme</i>	391
<i>Spinoza et l'athéisme</i>	394
<i>Le Dieu de Spinoza et la sécularisation</i>	398

## INTRODUCTION

### *Spinoza, la sécularisation et la modernité*

Spinoza, qualifié de « Juif renégat qui nous a donné la modernité »<sup>1</sup>, est devenu la référence incontournable pour toute réflexion sur la sécularisation, aussi bien juive que non juive<sup>2</sup>. Cela tient au fait qu'il a inauguré celle-ci, en séparant radicalement la philosophie de la théologie, et notamment de la théologie juive<sup>3</sup>, rapportée à une entreprise politique purement humaine, historiquement datée et donc obsolète. Nous essayerons de montrer, dans cet ouvrage, que le spinozisme n'a pas émergé *ex nihilo*, mais qu'il s'inscrit dans un long processus, dont il s'agira de reconstituer les principales étapes. Bornons-nous, dans cette Introduction, à rappeler quelques repères historiques.

Le *Lévitique* X, 10 oppose les catégories du saint (*qodesh*) et du profane (*hol*); termes que la *Vulgate* traduit par *sanctum* et *profanum*. L'homme profane se

---

<sup>1</sup> R. Goldstein, *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*. New York, Schocken, 2006

<sup>2</sup> Cf. D. B. Schwartz. *The First Modern Jew: Spinoza and the History of an Image*. Princeton, Princeton University Press, 2012, p.2. Précisons que la notion de sécularisation concerne le procès historique décrivant, d'une façon générale, le passage du monde religieux au monde profane, alors que celle de sécularisme se rapporte à des visions du monde qui restent spécifiques à chaque époque. A quoi, il faut ajouter la notion de séculier, comme catégorie épistémique permettant d'analyser chaque époque historique. Cf. J. Casanova, *The Secular and Secularisms*. *Social Research*. 76, 4, 2009, pp.1049-1066. Cette distinction se trouve déjà chez Talal Asad, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, Stanford University Press. 2003, p.16.

<sup>3</sup> On a pu souligner que la théologie n'a pas une place centrale dans le Judaïsme, mais qu'elle constitue une sorte de superstructure de ses pratiques rituelles. Cf. M. Idel, *On the Theologization of Kabbalah in Modern Scholarship*. In Y. Schwartz and V. Krech (Eds). *Religious Apologetics - Philosophical Argumentation*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp.172-173.

trouve désigné par le *Midrash* par le terme *hylony*, au sens de non-prêtre (*Kohen*)<sup>4</sup>. Cette opposition va ensuite subir une double transformation. D'abord, avec l'émergence du Christianisme, qui élargit la notion de *saeculum* au monde lui-même, alors que dans le Judaïsme, elle était une catégorie d'ordre strictement sacerdotal. Cette notion est mentionnée par Paul, dans sa *Lettre aux Chrétiens de Rome*, XII, 2, pour désigner la dimension temporelle de la vie humaine, c'est-à-dire le « siècle », auquel il convient de ne pas se conformer<sup>5</sup>. On pourrait toutefois trouver le fondement de la société séculière, opposant le pouvoir temporel au pouvoir spirituel dans l'expression du Christ: « Rendez donc les choses de César à César, et les choses de Dieu à Dieu (*quae Caesaris sunt Caesari et quae Dei sunt Deo*) » (*Luc XX, 25*)<sup>6</sup>. On assiste alors à un glissement sémantique, d'une opposition interne au domaine sacerdotal (sacré/profane), à une dichotomie entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Cependant, pour le Judaïsme<sup>7</sup>, ces deux pouvoirs ne doivent pas être opposés, mais toujours pensés dans leur unité, afin de rectifier (*letaqen*) le temporel au moyen du spirituel<sup>8</sup>.

Rappelons qu'une étape essentielle dans l'apparition de la sécularisation concerne le statut de la langue hébraïque à la Renaissance. Son étude suscitait

---

<sup>4</sup> *Midrash Wa-yqr'a Rabah*, XXIV, 7; M. Ephratt, "The Chosen People" or "As all Nations": The secularization shift from a semantic perspective. *Hebrew Studies*. 57, 2016, pp.258-259.

<sup>5</sup> Sur le caractère énigmatique de cette lettre, cf. D. Jodoin, RM 12, 1-2, Une intrigue discursive. De l'offrande des membres à l'offrande des corps. *Études théologiques et religieuses*. 85, 4, 2010, pp.499-512.

<sup>6</sup> Cf. T. Todorov, *L'esprit des lumières*. Paris, Laffont, 2005, pp.57-58

<sup>7</sup> Il faut préciser que, si nous employons, par commodité, le terme *Judaïsme*, bien qu'il renvoie, comme le notait Daniel Boyarin, à une abstraction inventée par le Christianisme, à la fin du 4<sup>e</sup> siècle et au premier quart du 5<sup>e</sup> siècle, afin de se poser lui-même comme foncièrement novateur par rapport à la religion mère. Le terme « Ioudaïsmos », qui apparaît dans *II Maccabées*, II, 21 ; VIII, 1, ne signifie pas « Judaïsme », au sens d'une religion précise, mais désigne les lois et les pratiques du Peuple juif. Cf. D. Boyarin, The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion. *Representations*, 85, 1, 2004, pp.21-22.

<sup>8</sup> Cf. R. 'Abraham 'Azoul'ay, *Hesed le'Abraham*. Reed. Levov, 1860, I, 18, p.5a; V, 17, p.34b.

alors un intérêt profond et généralisé, sous l'impulsion, notamment, des Juifs italiens qui ont joué un rôle fondamental dans le renouveau des sciences, des lettres et des arts<sup>9</sup>. C'est alors que l'étude de l'hébreu, qui était alors considéré comme une langue sacrée, entre dans le cadre profane de l'université<sup>10</sup>. Parallèlement, débute une rupture entre la religion et la culture, qui sera véritablement consommée au Siècle des Lumières<sup>11</sup>.

Ce qu'on a appelé l'âge séculier a été perçu comme un passage de l'enfance de l'humanité à son stade adulte, dans lequel l'homme parvient à assumer sa solitude et sa liberté face au cosmos<sup>12</sup>. Le début de la colonisation des continents américain, africain et asiatique a permis à la Renaissance européenne de découvrir des religions non-monothéistes, en posant les bases d'une anthropologie de l'altérité qui n'était plus basée sur la Bible<sup>13</sup>. Précisons qu'il ne faut pas confondre *séculier* et *antireligieux* dans la mesure où par exemple, à l'époque carolingienne, ce terme avait d'abord un sens juridique, désignant une procédure d'expropriation des biens de l'Eglise par le pouvoir laïc<sup>14</sup>. De même, la sécularisation n'est pas non plus synonyme d'athéisme, et ce dernier n'est pas forcément séculier, comme le montre, entre autres, le Jaïnisme et le Taoïsme primitifs<sup>15</sup>. La Philosophie des Lumières a été perçue

---

<sup>9</sup> Cf. G. Busi, *The Renaissance Speaks Hebrew*. In G. Busi, S. Greco (Eds.), *The Renaissance speaks Hebrew*. Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo. Milano, 2019, pp.16-43

<sup>10</sup> Cf. P. Kirtchuk, *Hebrew in the Universities*. 2011. fihal-00639142f

<sup>11</sup> P. Tillich, *Religion and Secular Culture*. *The Journal of Religion*. 26, 2, 1946, p.82

<sup>12</sup> C. Taylor, *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Mass., London, 2007, p.364

<sup>13</sup> S. Feiner, *Shorshey ha-hyloun. Matyranout ousapqanout be-Yahadout ha-m'eah ha-18*. Jerusalem, Mercaz Zalman Shazar, 2011, p.32. Patricia Falguières a relativisé l'importance de la découverte des populations non-européennes pour la formation de la réflexion anthropologique à la Renaissance : *Les inventeurs des choses. Enquêtes sur les arts et naissance d'une science de l'homme dans les cabinets du XVIIe siècle*. <http://journals.openedition.org/actesbranly/94>

<sup>14</sup> A. Funkenstein, *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the Seventeenth century*. Princeton, Princeton University Press, 1986, pp.5-6.

<sup>15</sup> C. Colpe, *Syncretism and Secularization: Complementary and Antithetical Trends in New Religious Movements?* *History of Religions*. 17, 2, 1977, p.169

comme une forme séculière de Monothéisme, dont elle reprend à la fois les traits unitaires du système de la nature, et de la confiance absolue qu'on lui accorde<sup>16</sup>. La sécularisation désigne d'abord le transfert du religieux au profane, afin de mettre fin au transcendant et à la théologie<sup>17</sup>. Elle représente ce que Max Weber a appelé le « désenchantement du monde (*Entzauberung der Welt*) », promu par la connaissance empirique et les progrès techniques<sup>18</sup>. Un tel désenchantement a permis de rejeter toute idée de Providence et de transcendance, en renvoyant l'homme à ses seules déterminations naturelles et immanentes. Concernant plus précisément le Judaïsme, la sécularisation s'est d'abord manifestée par l'abandon plus ou moins systématique de l'observance de la Loi (*halakah*)<sup>19</sup>. Nous tenterons de reconstituer les étapes historiques d'un tel abandon, et son importance quant à l'émergence du spinozisme, en soulignant que le jeune Baruch a été éduqué dans la pratique stricte des commandements. Précisons que Spinoza n'emploie le terme *saeculum* qu'une seule fois, pour caractériser l'utopie poétique d'un âge (ou siècle) d'or (*saeculum poëtarum aureum*), dans lequel la masse et les responsables politiques vivraient exclusivement sous l'empire de la raison<sup>20</sup>. Il utilise également l'adjectif *profanos*, par deux fois dans le *TTP*, pour désigner d'une part les vulgaires et d'autre part les non-Lévites<sup>21</sup>. Par ailleurs, dans le *KV*, Spinoza conservait encore les notions de Providence (*Voorzienigheid*), générale et particulière, mais il a vidé ces termes de tout

---

<sup>16</sup> T. W. Adorno and M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*. Engl.transl. New Ed. Stanford, Stanford University Press, 2002, p.89

<sup>17</sup> J. Saada, Introduction à J. Saada (Ed.) *Hobbes, Spinoza ou les Politiques de la Parole : Critique de la Sécularisation et Usages de l'Histoire Sainte à l'Âge Classique*. Lyon, ENS, 2009, p.16

<sup>18</sup> M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen Mohr-Siebeck, 1988, I, p.564.

<sup>19</sup> P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Anchor. Rééd. 1991, p.170

<sup>20</sup> Spinoza, *TP*, I, 5, Ramond, pp.92-93

<sup>21</sup> Spinoza, *TTP* XII, 3, pp.430-431; *TTP*, XVII, 29, pp.582-583).

contenu religieux, la première concernant les seules lois de la nature, et la seconde l'effort de chacun pour maintenir son propre être<sup>22</sup>.

Le spinozisme apparaît comme la principale force de la modernité séculière, qui a réussi à intégrer, de façon unique, l'ensemble des aspects philosophiques, sociaux, éthiques et politiques de cette modernité. La nouveauté de ce sécularisme concerne d'abord la théorie de l'immanence, qui a opéré le passage du cadre de l'Alliance de l'homme avec Dieu, à une culture naturelle, anthropocentrique et finalement unidimensionnelle<sup>23</sup>. En posant également les bases, *solo scriptura*, de la Critique biblique, l'immanentisme a bouleversé les fondements de la société européenne tout entière. Comme le notait Paul Hazard, le *Tractatus theologico-politicus*, paru en 1670, était porteur d'une nouveauté capable d'ébranler les valeurs judéo-chrétiennes, en dépassant toutes les particularités nationales et religieuses. Il sapait ainsi les assises des croyances traditionnelles, en s'attaquant notamment à la transcendance, aux cultes, aux pratiques superstitieuses et au pouvoir sacerdotal. Le *TTP* visait à montrer que ces vestiges du passé ne cherchaient qu'à étouffer la raison et la liberté humaines, au profit d'un pouvoir oppressif entretenu par les institutions religieuses. Cependant, dans cet ouvrage, d'une part, Spinoza restait lui-même conservateur et il exigeait d'obéir aux lois du souverain. Il montrait alors une intolérance envers les « hérétiques et schismatiques (*haereticos et scismaticos*) ... ceux qui enseignent des opinions susceptibles d'inciter à l'insoumission, à la haine, aux rivalités et à la colère »<sup>24</sup>. Mais d'autre part, il menait un combat sur un double front, théologique et politique, afin d'affranchir l'homme, à la fois de la royauté céleste et de la royauté terrestre. Pour ce faire, il devait s'attaquer à l'Écriture comme source

---

<sup>22</sup> Spinoza, *KV*, I, V, 2, G. I, 40, trad.franç. pp.34-35

<sup>23</sup> E. Balfer, Baruch Spinoza we-hylona shel ha-Yahadout. In 'A. Ravizky (Ed.). *Dat ouMedynah behagout ha-yehoudyt beMe'ah ha-'Esrym*. Jerusalem, Ha-makon ha-Israely leDemoqratyah, 2005, p.116

<sup>24</sup> Spinoza, *TTP*, XIV, 13, pp.480-481

de tous les dogmes. Paul Hazard précise que la nouveauté spinoziste consistait en une série de négations : il n'y a pas eu de Révélation au Sinaï, ni de Peuple élu dépositaire d'un enseignement éternel, mais seulement une institution politique hébraïque éphémère ; il n'y a pas eu de prophéties, mais uniquement des perceptions imaginaires, et donc pas de message divin ; il n'y a pas eu de miracles, mais de simples phénomènes naturels etc..<sup>25</sup>. A cette série négative, Shmuel Trigano a ajouté que, selon Spinoza, la Torah n'est pas la Torah, les Juifs ne sont pas les Juifs et Dieu n'est pas Dieu<sup>26</sup>. D'une façon générale Dieu, identifié à la nature, n'a pu fournir qu'une loi morale naturelle, saisissable uniquement par la lumière naturelle<sup>27</sup>. C'est pourquoi, une fois interprétée selon une méthode rationnelle, l'Écriture pouvait alors apparaître comme une œuvre purement humaine, remettant ainsi en cause la paternité à la fois divine et mosaïque du *Pentateuque*, tout comme l'authenticité des autres livres bibliques<sup>28</sup>.

Le spinozisme a provoqué un changement radical de paradigme qui, en promouvant le *conatus* au titre de principe ontologique universel de la modernité<sup>29</sup>, a constitué l'« épine dorsale » de l'ensemble des Lumières

---

<sup>25</sup> P. Hazard, *La crise de la conscience Européenne. 1680-1715*. Paris, Fayard, 1961, pp.134-135

<sup>26</sup> S. Trigano, *La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*. Rééd, Paris, Gallimard, 1994, pp.203, 219 et 241

<sup>27</sup> Spinoza, *TTP*, IV, 6, pp.188-191; P. Franks, Sinai since Spinoza: Reflections on Revelation in Modern Jewish thought. In G. J. Brooke, H. Najman & L. T. Stuckenbruck (Eds.), *The Significance of Sinai: Traditions About Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*. Leiden, Brill, 2008, p.339.

<sup>28</sup> Spinoza, *TTP*, VIII, 5, pp.334-335; *TTP*, VIII, 7-12, pp.341-351. Spinoza accorde néanmoins que la prophétie constituait une certitude morale (*certitudo prophetae moralis*) », *TTP*, II, 4, pp.116-117, sur laquelle repose toute l'utilité de la Révélation *TTP*, XV, 10, pp.502-503. C'est dans cette perspective purement naturaliste que la Révélation peut être bénéfique à l'état. Cf. H. De Dijn, Spinoza and Revealed Religion. *Studia Spinozana*. 11, 1995, pp.41-42.

<sup>29</sup> W. Goetschel, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*. Madison, University of Wisconsin Press, 2004, p.31

Européennes<sup>30</sup>. En ce sens, il a aussi largement contribué à forger l'image du Juif dans la société européenne des Lumières<sup>31</sup>, en présentant la sécularisation comme la seule alternative au Judaïsme traditionnel<sup>32</sup>. La philosophie a alors cessé d'être *ancilla theologiae*, du fait que Spinoza ait mis fin à l'*interpretatio hebraica*, d'origine philonienne, qui éclairait la philosophie grecque d'un point de vue biblique. Il annulait ainsi les fondements philosophiques des trois religions monothéistes<sup>33</sup>. De plus, il désimpliquait alors entièrement les rapports du divin à l'éthique proprement dite. En ce sens, le Dieu spinoziste, se trouvant au-delà du bien et du mal, cesse d'être le garant de la moralité. En conséquence, plus l'homme devient proche du Dieu spinoziste, c'est-à-dire de la nature, plus son *conatus* se renforce, mais aussi plus sa conscience d'un quelconque devoir vis-à-vis d'autrui s'affaiblit, comme nous le montrons par ailleurs<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> J. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2001, p.VI. Toutefois, comme nous l'analyserons à propos des rapports ambigus de Spinoza à la philosophie juive médiévale, on a pu montrer que les Lumières européennes se sont constituées à partir, et non pas en rupture radicale, de la pensée théologique du Moyen Age. Cf. M. A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*. Chicago, University of Chicago Press, 2008, p.258. Par ailleurs, on a pu réviser l'image de l'époque médiévale (forgée notamment par Pétrarque), comme étant particulièrement sombre. Cf. Z. H. Nagy, « Le temps des ténèbres » : la naissance de l'image négative du Moyen Age. *Verbum Analecta Neolatina*. XII/1, 2010, pp.167-183.

<sup>31</sup> Cf. M. Seidler, Baruch Spinoza – Me'acev tadmyt ha-Yahadout 'avour ha-Haškalah ha'yropyt. *Daat* 54, 2004, pp.29-45

<sup>32</sup> Cf. Z. Strauss, Spinozismus als Alternative innerhalb des modernen jüdischen Lebens. In A. Honnacker, M. Ruf (Eds). *Gott oder Natur: Perspektiven nach Spinoza (Philosophie aktuell 12)*. Münster, LIT Verlag, 2015, pp.91-108

<sup>33</sup> H. A. Wolfson, Philo Judaeus. In *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 1. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1973, p.70

<sup>34</sup> Cf. R. Demos, Spinoza's Doctrine of Privation. *Philosophy*. 8, 30, 1933, p.161 ; cf. J. J. Rozenberg, *Moralité, psychologie et politique spinozistes*.

L'innovation de Spinoza, qui forgera les armes de l'esprit révolutionnaire<sup>35</sup>, a été perçue comme bien plus radicale que celle de Hobbes ou de Bayle<sup>36</sup>. Elle inaugure véritablement la pensée moderne, et le spinozisme servira de modèle à toutes les théories de l'immanence, notamment kantienne, hégélienne, marxienne, nietzschéenne, freudienne et einsteinienne<sup>37</sup>. Le spinozisme ressurgit également comme impensé de la philosophie heideggérienne<sup>38</sup>. Si ces théories peuvent être qualifiées de « spectres de la modernité », cependant le « fantôme » de Spinoza reste à la fois omniprésent et déstabilisant, compliquant ainsi les rapports fondationnels qu'il semble en même temps fournir à la modernité<sup>39</sup>. Celle-ci peut être elle-même définie comme « triomphe de la méthode scientifique »<sup>40</sup>. Cependant, Antonio Negri a pu comprendre le caractère foncièrement subversif du spinozisme, d'abord comme étant « anti-moderne »<sup>41</sup>, puis comme constituant une philosophie « post-moderne »<sup>42</sup>. Pour sa part, Remo Bodéi considère Spinoza comme le représentant du « monde classique », qui cherche, par le traitement des passions à éviter les conflits intérieurs<sup>43</sup>. Quoi qu'il en soit, la modernité,

---

<sup>35</sup> P. Verniere, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. I-ere partie : XVIIe siècle (1663-1715). IIeme partie : XVIIIe siècle. Paris, P.U.F, 1954.

<sup>36</sup> Y. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. p.159

<sup>37</sup> Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*. trad.franç. Paris, Le Seuil, 1991, p.9

<sup>38</sup> É. Bernier, *Le communisme, ou comment la production de la misère devient prolifération ontologique. Le devenir du travail dans les sociétés contemporaines*. Thèse de Ph.D, Université d'Ottawa, 2014, p.32

<sup>39</sup>Cf. M. Mack, *Spinoza and the Specters of Modernity. The Hidden Enlightenment of Diversity From Spinoza to Freud*. London, Continuum, 2011, p.146

<sup>40</sup> J. Manuel Ledesma Viteri, La modernité en question - le cas Spinoza. *Esercizi Filosofici*. 12, 1, 2017, p.5

<sup>41</sup>A. Negri, « L'anti Modernité de Spinoza », *Spinoza subversif. Variations (in) actuelles*. Paris, Kimé, 1994

<sup>42</sup>A. Negri, *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*. New York, Columbia University Press, 2013

<sup>43</sup> R. Bodéi, *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*. Trad.franç. Paris, PUF, 1997

## Thank You for previewing this eBook

You can read the full version of this eBook in different formats:

- HTML (Free /Available to everyone)
- PDF / TXT (Available to V.I.P. members. Free Standard members can access up to 5 PDF/TXT eBooks per month each month)
- Epub & Mobipocket (Exclusive to V.I.P. members)

To download this full book, simply select the format you desire below

