

SPINOZA ET L'ESPAGNE

L'intérêt qu'a porté Spinoza à l'Espagne, à son histoire et à sa pensée ne se dément pas tout au long de sa brève vie. En témoignent non seulement sa bibliothèque espagnole¹ mais encore les précieux rapports des deux agents —sans doute occasionnels— de l'Inquisition que nous a procurés I. S. Révah. Le frère Tomas Solano y Robles nous décrit le jeune homme en ces termes: «Spinoza es un hombre bajo de cuerpo, de buena cara, blanco, cavello negro, ojos negros, de venticuatro años de edad, que no tenía officio y hera Judío de nación»² tandis que le capitaine Pérez de Maltranilla nous fournit une précision bien plus intéressante: «Spinoza es moço de buen cuerpo, delgado, cavello largo negro, poco vigote del mismo color, de buen rostro, de treinta y tres años de edad, y que de la pregunta no save otra cosa más de averle oido decir a el mismo que nunca havia visto a España y tenía deseo de berla»³.

Combien étonnant peut paraître ce souhait émis en 1659 par un fils de crypto-juif qui sait que non seulement ses ex-coreligionnaires mais encore tous ceux qui ne pensent pas et n'agissent pas suivant les normes du catholicisme espagnol sont livrés au bras séculier par un tribunal qui suscite encore à cette date et la haine et le dégoût dans la république des Provinces-Unies. Étrange aspiration donc que de vouloir visiter un pays dont certaines institutions sont si contraires à celles qu'il proposera dans son oeuvre politique. Désir de jeune homme trop spontané? Non point. L'Espagne attire Spinoza à 27 ans et dix ans avant sa mort il manifestera encore cet attrait en faisant l'acquisition d'un ouvrage intitulé *Voyage d'Espagne...*⁴, cette Espagne dont lui a sans doute beaucoup parlé Juan de Prado mais aussi Pieter Balling, son correspondant et ami qui savait l'espagnol pour des raisons commerciales⁵. Il faut mettre au conditionnel, sans les exclure toutefois, les relations de van den Enden avec l'Espagne. Cet étrange personnage qui va finir au bout d'une corde

1 Nous avons extrait cette bibliothèque de l'inventaire général des livres de la bibliothèque de Spinoza: *Catalogus van de Bibliotheek der vereniging het Spinozahuis te Rijnsburg* (Leyde 1965).

2 I. S. Révah, *Spinoza et le Docteur Juan de Prado* (Paris-La Haye 1959) p. 65.

3 *Ibid.*, p. 68.

4 F. van Aerssen van Sommelsdyk, *Voyage d'Espagne curieux, historique et politique fait en l'année 1655* (s.l., 1666). La deuxième édition a lieu à Cologne en 1667. L'ouvrage paraît anonyme. Voir notre 'Note à propos d'un ouvrage de la bibliothèque de Spinoza', in *Bulletin de l'Association des amis de Spinoza*, 1 (1979) p. 51.

5 K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle* (Paris 1984) chap. IV.

à Paris et qui joua un rôle si important dans le développement de l'esprit du jeune Spinoza aurait peut-être servi d'intermédiaire dans les négociations entre l'Espagne et la République des Provinces-Unies. Le poète néerlandais Antonides van der Goes déclare en effet:

Bien que l'Espagne (un autre en a remporté l'honneur)
Se rangeant à votre seul avis, ait conclu la paix,
Après tant de tempêtes, avec les libres Pays-Bas...⁶.

La bibliothèque espagnole de Spinoza confirme l'attrance et l'intérêt du philosophe pour l'Espagne et mérite un examen attentif. En effet, il ne suffit pas de constater la présence de nombreux ouvrages en castillan, encore faut-il tenter d'établir, même à titre d'hypothèse, ceux que Spinoza reçut en héritage⁷ et ceux qu'il acquit personnellement. De plus, une bibliothèque n'a qu'une valeur indicative quant à l'ensemble des lectures qu'a pu faire notre philosophe. Rappelons en effet le prix très élevé des livres —entre 3 et 6 florins— que l'on peut comparer au salaire annuel d'un typographe à savoir 100 florins⁸. C'est donc sans une certitude absolue mais avec une bonne probabilité que l'on peut faire une distinction entre le fonds paternel et ce qui a été acquis par Spinoza. Le père de celui-ci étant mort en 1655, il est facile évidemment d'affirmer que la *Corona gótica...* de Saavedra Fajardo et l'oeuvre de Quevedo sont des achats personnels⁹. Compte tenu de la personnalité de Michael de Spinoza, marchand riche puis ruiné, il semble hautement probable qu'il ne s'est pas intéressé à l'oeuvre politique d'Antonio Pérez. Nous pouvons aussi douter de l'attrait que pouvaient exercer sur le père de Spinoza les oeuvres de Gongora et de Gracián, difficiles même pour un Espagnol cultivé, comme celles de Calvin ou du jésuite Pereira méditant en latin sur le prophète Daniel¹⁰. La présence de plusieurs dictionnaires: le *Tesoro de la lengua...* de Covarrubias, le dictionnaire trilingue latin-français-espagnol et le *Vocabolario italiano e spagnolo*¹¹ nous révèle aussi une volonté de maîtriser parfaitement la langue espagnole qui permettra à Spinoza l'accès à des textes indispensables à sa réflexion théologique et politique. Nous pouvons affirmer de façon certaine que l'*Esperança de Israel* dédié aux *pernassim* dont faisait partie, à cette date, Mihcael de Spinoza, appartenait à celui-ci. Restent une Biblia en *lengua española*,

⁶ *Ibid.*, chap. V. Meinsma souligne toutefois qu'il n'a pu trouver aucune confirmation à ce renseignement fourni par le poète.

⁷ *Ibid.*, chap. III.

⁸ Nous remercions Madame R. Fuks-Mansfeld pour nous avoir fourni ces renseignements.

⁹ La date de parution de ces ouvrages interdit leur achat par le père de Spinoza. Le philosophe possède une édition de la *Corona gótica* datée d'Anvers, 1658, et les *Obras* de Quevedo dans l'édition de Bruxelles 1660-1661.

¹⁰ Il s'agit des oeuvres suivantes: Gongora, *Obras* (Madrid 1827?); Gongora, *Todas las Obras* (Madrid 1833); Gracián, *El Criticón* (s.l.n.d.); Calvin, *Institución de la religión christiana*, traduction Cypriano de Valera (s.l. 1597); Bento Pereira, *Comentaria in Danielelem* (Leyde 1802).

¹¹ *Dictionarium Lat. Gall. Hisp.* (Bruxelles 1599); S. de Covarrubias y Orozco, *Tesoro de la lengua castellana...* (Madrid 1611); L. Franciosini, *Vocabolario italiano e spagnolo* (Genève 1665).

les *Novelas exemplares*, le *Poema de la Reyna Ester* et la *Comedia famosa el divino Nazareno Sanson*¹² qui purent être légués au jeune Baruch. De toutes façons, l'ensemble de ces livres témoigne à l'évidence de l'intérêt de Spinoza même pour des ouvrages qu'il n'a pas choisis.

Cette ventilation vraisemblable effectuée l'essentiel reste à étudier, à savoir ce qui passe de la culture espagnole dans l'oeuvre de Spinoza et comment cet élément ibérique intervient dans la méditation du philosophe.

Cette ventilation vraisemblable effectuée, l'essentiel reste à étudier, trouvons cette présence espagnole qui ne laisse pas de nous étonner, répétons-le. Si l'on veut être fidèle à la chronologie, c'est d'abord dans le chapitre III du *Traité théologico-politique* que l'on doit examiner l'utilisation d'un exemple historique espagnol. Pour en comprendre l'importance, il convient de le situer dans la pensée de Spinoza.

Le propos du *Traité théologico-politique* se dévoile très vite. A lire sa seule préface on comprend qu'il s'agit d'une critique du principe d'autorité politique et religieuse et, plus particulièrement, d'une condamnation de tout système qui utilise la religion à des fins d'asservissement. Celle-ci, d'ailleurs, en acceptant de servir le pouvoir, perd toute utilité pour se pervertir et devenir un fanatisme. C'est du prix de l'intolérance que les *homines religiosi* se font payer l'appui inconditionnel qu'ils accordent au régime dont ils sont les serviteurs. La tyrannie exercée par le pouvoir absolu d'un monarque, jointe à la crainte et à l'espérance distillées par les prêtres, étouffent la liberté de penser, dimension fondamentale de la vie: «...vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime Ratione, vera Mentis virtute et vita definitur»¹³. L'interdépendance de la politique et de la religion, la confusion de ces domaines ne peuvent être maintenus sans risque majeur pour la philosophie comme pour la religion. Celle-ci enseigne, par des moyens autres que ceux qu'emploie la philosophie, la justice et la charité, vertus universelles qui seules peuvent sceller l'union des croyants. La démonstration du *Traité théologico-politique* n'a pas vieilli. L'homme, en effet, peut se passer de Dieu, pas de religion. Alors même qu'il ne s'agit plus de papisme ni de calvinisme, nous restons enconre attentifs aux leçons de cet ouvrage: la liberté individuelle ne peut être supprimée sans mettre en péril la paix intérieure et nuire à la communauté tout entière¹⁴. Cette paix et cette liberté ne peuvent être garanties que si l'on détruit le principe d'autorité bicéphale qui alimente ce que l'on nommerait aujourd'hui l'aliénation

12 Voir les numéros 14, 25, 35 et 108 du catalogue cité. L'auteur du *Poema de la Reyna Ester* est João Pinto Delgado. Une édition scientifique de l'ouvrage a été procurée par I. S. Révah (Lisbonne 1954). L'auteur de la *Comedia Famosa el Divino Nazareno Sanson* est Pérez de Montalvan.

13 *Tractatus politicus* in *Benedicti de Spinoza, Opera*, édition J. van Vloten et J.-P. N. Land (La Haye 1895) chap. V, § V, t. 1, p. 289.

14 «...hanc eandem libertatem salva Reipublicae pace et summarum potestatum jure posse, et etiam concedi debere, nec posse adimi absque magno pacis periculo, magnoque totius Reipublicae detrimento» in *Tractatus theologico-politicus*, in *Opera*, cit., *praefatio*, t. 1, p. 355.

engendrée par le pouvoir monarchique et la religion. Dès lors il apparaît comme fondamental, dans la démarche politique spinoziste, de désacraliser la Bible à l'aide d'une méthode exégétique destinée à mettre en relief les contradictions psychologiques, philologiques et historiques, bref, de traiter le Livre dans une lumière strictement scientifique. En restituant à l'Écriture l'humanité de ses auteurs, Spinoza veut délivrer les hommes, dans la mesure du possible et dans les limites de leur nature modale, de la crainte, origine de la superstition et de la servitude. Aussi le miracle comme le mystère ne trouvent-ils aucune place dans la réflexion de Spinoza. Dieu et la Nature étant une seule et même chose, le déploiement nécessaire d'une substance unique, rien n'autorise dans le système spinoziste l'apparition d'événements particuliers qui rompraient l'ordre fixe et immuable de la Nature: «...et quod denique Natura fixum atque immutabilem ordinem servat; clarissime sequitur nomen miraculi non nisi respectu ad hominum opiniones posse intelligi, et nihil aliud significare, quam opus, cujus causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus vel saltem ipse non potest cui miraculum scribit aut narrat»¹⁵.

Puisqu'il en est ainsi, l'élection éternelle du peuple juif ne peut s'expliquer providentiellement à l'aide d'un pacte unique qui distingue un seul groupe d'hommes à l'exclusion de tous les autres. L'importance du chapitre III du *Traité théologico-politique*, qui traite justement du thème de l'élection, n'est pas à souligner car non seulement l'alliance entre Dieu et son peuple est dogmatiquement essentielle mais encore elle représente l'aliment quotidien qui soutient et roboré les juifs dans les épreuves qu'ils traversent et les conforte dans leurs espérances messianiques. C'est cet élément fondamental de l'existence juive que Spinoza dénonce en démontrant que l'élection divine n'a rien d'éternel mais qu'elle est simplement relative au seul Etat hébreu désormais détruit. L'élection telle que la conçoit Spinoza ne soustrait aucun peuple à l'ordre de la nature; elle se comprend en fonction d'une conjoncture donnée, d'une société déterminée. Comme l'écrit J. Préposiet, Spinoza «s'efforce toujours de partir de situations concrètes et de faits réels pour expliquer les conduites humaines et dévoiler les mystifications»¹⁶.

Pourtant, dès lors qu'il s'agit des juifs en général, et des juifs ayant vécu en Espagne en particulier, l'attitude de Spinoza cesse d'être parfaitement limpide. Le *Traité théologico-politique* et particulièrement le chapitre III participent de cette intransparence. Cet ouvrage est, en effet, loin d'être exempt de corrosivité et d'un ton polémique à l'égard des juifs d'Amsterdam. Après p'être soustrait volontairement¹⁷ à la prépondérance de leurs dirigeants, Spinoza aurait expliqué sa rupture dans une apologie écrite en espagnol et malheureusement disparue¹⁸. Le *Traité*

15 *Ibid.*, chap. VI, t. 2, p. 25.

16 *Spinoza et la liberté des hommes* (Paris 1967) p. 120.

17 *Ibid.*, p. 146.

18 Sur cette apologie, I. S. Révah écrit dans son *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, cit., p. 40: «Le témoignage le plus ancien et le plus digne de foi que nous possédons... est celui du professeur de théologie d'Utrecht Salomon van Til qui, dans son livre *Het Voor-Hof der Heydenen...* (1684), nous dit: «Puis cet adversaire de la

théologico-politique pourrait contenir partiellement ce fameux texte qui en altère la sérénité. Mais on ne peut expliquer la distorsion de faits historiques que nous allons rencontrer par la seule aigreur. Il y a, selon nous, une volonté politique qui détermine Spinoza à offrir à son lecteur une image de l'Espagne qui ne correspond pas à ce qu'il sait d'elle.

Lorsqu'il analyse le thème de l'élection, Spinoza insiste sur la dimension matérielle¹⁹ de celle-ci en excluant toute spiritualité, ce qui fait dire à E. Amado Lévy-Valensi que cette «élection matérielle prend dans l'histoire de l'humanité l'allure d'un amusement d'enfant gâté»²⁰. Mais plus que le propos général, c'est le choix des moyens qui nous occupe ici. Spinoza veut nous présenter les Hébreux comme un peuple replié sur lui-même, étranger à tout rapport avec l'autre, et laisse planer un doute défavorable sur sa manière d'appréhender l'étranger²¹. Spinoza se sert du psaume 139 pour étayer sa démonstration. S'il précise que ce que hait le judaïsme est l'idolâtre qui méprise et transgresse les commandements de Dieu, il a l'habileté de taire que c'est comme tel que l'étranger qui rejette les commandements noachides est détesté et jamais en tant que non-juif. Lammenais serait-il plus impartial que Spinoza en la matière: «Quelque idée qu'eussent les juifs de leur prééminence sur les autres peuples, ils reconnaissaient que le vrai Dieu avait partout des adorateurs. Le Talmud reconnaît qu'il existe dans toutes les nations de la terre des hommes justes et pieux et qu'ils auront part, aussi bien que les israélites, au monde futur. Maïmonide, Manassé ben Israël enseignaient la même doctrine»²². Rappelons que Menasseh ben Israël, ami du père de Spinoza et vraisemblablement maître du jeune Baruch²³,

religion eut le premier l'audace de renverser l'autorité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et il essaya de montrer au monde comment ces écrits avaient été, à plusieurs reprises, transformés et modifiés par les efforts des hommes et comment ils avaient été élevés jusqu'à l'autorité d'écrits divins. Il exposa en détail ces idées dans une dissertation contre l'Ancien Testament rédigée en espagnol, sous le titre de *Justification de son abandon du judaïsme*, mais sur le conseil de ses amis, il conserva cet écrit par devers lui et entreprit d'insérer ces choses plus adroitement et plus sommairement dans un autre ouvrage qu'il publia en 1670 sous le titre de *Tractatus theologico-politicus*.

19 *T.T.P.* in *op. cit.*, chap. III, p. 387: «Quod etiam ex ipsa Scriptura quam clarissime constat: si quis enim ipsam vel leviter percurrit, clare videt Hebraeos in hoc solo caeteras nationes excelluisse, quod res suas, quae ad vitae securitatem pertinent feliciter gesserent magnaque pericula exuperaverint, idque maxime solo Dei externo auxilio».

20 *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal* (Paris 1962) p. 178.

21 Voir *T.T.P.* in *op. cit.*, chap. XVII. Il s'agit surtout des rapports entre les Hébreux et les nations étrangères.

22 *De l'indifférence en matière de religion*, cité par J. Salvador in *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu* (Paris 1862) t. 1, p. 419.

23 Il n'existe pas de certitude textuelle permettant d'affirmer que Spinoza reçut un enseignement de Menasseh ben Israël, toutefois nous partageons l'avis de Cecil Roth (*A life of Menasseh ben Israel* (Philadelphie 1934 p. 130). Bien que les registres de scolarité de la communauté juive d'Amsterdam ne fassent apparaître le nom de Baruch que lorsqu'il a cinq ans, nom qui sera rayé ensuite, on peut penser que les liens d'amitié qui unissaient Menasseh ben Israël et Michaël de Spinoza ont permis au fils du *parnas* de recevoir des leçons particulières de l'illustre rabbin. Sur la scolarité de Spinoza, voir entre autres *Spinoza*, Catalogue de l'Institut néerlandais publié à l'occasion du troisième centenaire de la mort du philosophe (Paris 1977) p. 26.

correspondait avec des personnages de premier plan du monde chrétien et avait une conception tout à fait «ouverte» de l'étranger. Rien dans sa pensée ne manifeste un repliement dédaigneux, mais tout prouve au contraire une vision universaliste de la justice de Dieu. La seule lecture du chapitre IX de *De la resurrección de los muertos*²⁴ est à cet égard pleine d'enseignement. L'étranger, comme le juif, a sa part de béatitude ou de châtement selon ses actions. Menasseh ben Israël fait non seulement allusion à tous ceux qui observent les préceptes noachides mais encore à tous les gentils: «...aunque el tal sea de los gentiles como Platón y semejantes»²⁵. Commentant les paroles de Daniel XII, 2, notre rabbin écrit: «...donde se ve que habla en general sin excluyr alguna nación»²⁶.

Le malaise, l'ambiguïté créés par les premières lignes du troisième chapitre du *Traité théologico-politique* trouvent peut-être une explication dans la théologie des ex crypto-juifs d'Amsterdam que Spinoza a bien connue par l'intermédiaire de ses plus brillants représentants: Menasseh ben Israël et Saül Levi Morteira. Le premier insiste beaucoup sur la dimension contemporaine des bienfaits de Dieu envers son peuple hic et nunc, comme le prouve le chapitre XVIII d'*Esperança de Israel*²⁷. La théologie juive d'Amsterdam insiste également sur le thème de l'élection car les rabbins avaient la difficile tâche de ramener au judaïsme des crypto-juifs qui avaient connu les dangers et souvent la souffrance. Ces épreuves devaient avoir une signification et une compensation. Aussi les retrouvailles avec la foi originelle s'organisaient-elles autour de ce thème de l'alliance éternelle présentée d'ailleurs comme une «création continuée». Alors qu'il n'y a plus de patrie, que la diaspora se perpétue, Dieu n'en intervient pas moins chaque jour en faveur de son peuple qui reste et demeure élu entre tous. Spinoza est parfaitement au courant du poids de cette élection dans l'enseignement rabbinique de son temps. Bien que son nom ne figure pas sur les registres, on peut imaginer que Michael de Spinoza, notable, *parnas*, a fait enseigner ses fils par les meilleurs maîtres. Parmi eux, Morteira qui insiste fortement sur ce thème de l'élection dans son *Tratado de la providencia de Dios*... Il rappelle la condition dramatique des crypto-juifs de la péninsule qui, bravant les périls, réussissent à fuir vers Amsterdam, Constantinople ou Salonique²⁸. N'oublions pas non plus que l'élection est un thème utilisé à des fins politiques catholiques. On sait que nombre de penseurs espagnols ont revendiqué pour leur peuple la traditionnelle alliance pour justifier le combat mené au service de la croix. Il y a concurrence dans l'élection depuis l'ascension de l'Espagne qui, en dépit de son déclin, reste toutefois persuadée de jouir de la dilection spéciale de Dieu. Morteira ne l'ignore pas d'ailleurs puisqu'il consacre les chapitres XVIII et suivants de son *Tratado*... à souligner la séparation définitive et exceptionnelle du peuple juif d'avec les autres peuples. Cet insistant constat est, répétons-le, né-

24 Amsterdam, 1636.

25 *Ibid.*, p. 100.

26 *Ibid.*

27 Amsterdam, 1650. A paraitre, Editora Nacional, Madrid, 1984.

28 Manuscrit n.° 429 du fonds manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, chap. 10, fol. 17 v°.

cessaire à la mission «récupératrice» des crypto-juifs. Il faut enfin ajouter que l'alliance avait pour corollaire, nous l'avons vu, la punition temporelle à longue ou brève échéance de tous les persécuteurs des juifs²⁹. Cette vision anthropomorphique d'un Dieu vengeur n'était pas pour atténuer la rigueur courroucée de Spinoza qui répond très précisément aux juifs qui croient encore à l'élection divine: «Superest jam tantum, ut quorundam rationibus respondeamus, quibus sibi persuadere volunt, Hebraeorum electionem non temporaneam, et ratione solius imperii, sed aeternam fuisse»³⁰. Spinoza sait en effet que les rabbins célèbrent, comme preuve du choix divin, la permanence du peuple juif, dispersé, persécuté, mais toujours vivant. Morteira n'écrit-il pas: «Esta misma providencia uza oy³¹ el Señor bendito con su pueblo en su conservación»? Pourtant, selon Spinoza, «...hodie Iudaei nihil prorsus habent, quod sibi supra omnes nationes tribuere possent»³². Plus encore, la religion des juifs est ravalée à une série d'actes désormais sans signification. Sa perdurance s'explique par une structure mentale puérile. Ce jugement, Spinoza le tire de Paul qu'il cite toujours abondamment, mais surtout de Calvin dont la doctrine tout entière s'enracine dans les écrits de cet apôtre. Par un hasard de l'histoire, Spinoza a lu l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin en espagnol avant de pouvoir lire cet ouvrage en latin, faute d'avoir manié suffisamment le français dans sa jeunesse pour lire l'édition princeps.

On pourra utilement comparer les passages concernant le niveau mental des Hébreux dans les chapitres II et III du *Traité théologico-politique* et le texte extrait de l'édition espagnole de l'*Institución de la religión cristiana* par Cypriano de Valera³³. C'est toujours dans une lumière chrétienne que Spinoza appréhende le judaïsme, à preuve l'utilisation double du terme de Pharisien³⁴. Dans la plupart des cas, ce mot est employé de façon péjorative: il désigne l'ensemble des juifs qui refusent la perte de leur identité non pas par ferveur religieuse mais par volonté d'opposer aux chrétiens³⁵. Aussi Spinoza explique-t-il de façon

29 Morteira le prouve à partir des chap. 12 et suivants. Ce thème est un topique développé déjà par Menasseh ben Israël dans son *Esperança de Israel*, chap. 17 et suivants.

30 *T.T.P.*, in *op. cit.*, chap. III, p. 394.

31 *Tratado de la providencia de Dios...*, *cit.*, fol. 15. Oy souligné par nous.

32 *T.T.P.*, in *op. cit.*, chap. III, t. 1, p. 395. Hodie souligné par nous.

33 S. l. 1597, l. 2, chap. 11. Se référant à Paul, Epître aux Galates, 3 et 4, Calvin écrit: «Confiesa también que ellos fueron hijos y herederos de Dios; mas a causa de ser aun niños, dize que estavan debaxo de la tutela del ayo. Porque convenia que aun no siendo salido el sol de justicia no hubiesse tan claridad de revelación, ni tan clara inteligencia de cosas. De tal manera pues el Señor les dispensó la luz de su palabra, que con todo esto la vían de lexos y escuramente. Por esta causa es Pablo, queriendo notar una tal imbecilidad de entendimiento, ha usado deste vocablo Niñez, la qual el Señor quiso exercitar en ceremonias y observaciones como en primeros rudimentos y principios convenientes a la edad de niños, hasta tanto que Jesu Cristo se manifestasse, por el qual convenia que el conocimiento, y noticia de los fieles creciese de día en día, de tal suerte que no fuesen ya más niños».

34 On sait que ce terme signifie hypocrite dans le langage anti-juif le plus souvent utilisé par Spinoza, mais il peut également se rapporter à la secte des pharisiens.

35 *T.T.P.*, in *op. cit.*, chap. V, t. 2, p. 14: «...quod autem Pharisaei post amissum imperium eas, aut saltem magnam earum partem, retinuerent, id magis animo Christianis adversandi, quam Deo placendi fecerunt».

«rationnelle» la survie tenace et pugnace de ses anciens coreligionnaires qui attirent, par la particularité de leurs rites ridicules, la haine des nations, haine qui justifie l'existence du judaïsme³⁶. Et Spinoza d'avancer un exemple historique pour mieux illustrer sa démonstration: la parfaite assimilation des juifs convertis en Espagne.

Cette contre vérité semble être passée inaperçue aux yeux de ses commentateurs³⁷ au point que l'un d'entre eux, parmi les plus sévères, parle de «lucidité» et de «courage» à propos de ce passage³⁸. Pour étayer son explication, Spinoza avance une comparaison entre les juifs portugais et espagnols à l'époque de l'expulsion. Ces derniers, mis en demeure par les Rois Catholiques en 1492 de se convertir ou de quitter le pays, bénéficièrent d'un libre choix. Ceux qui acceptèrent la conversion devinrent, selon Spinoza, le modèle de l'assimilation parfaitement réussie et heureuse: «Cum Rex Hispaniae olim Judaeos coegit Regni religionem admittere, vel in exilium ire, per plurimi Judaei Pontificiorum religionem admiserunt; sed quia iis, qui religionem admiserunt, omnia Hispanorum naturalium privilegia concessa sunt, iique omnibus honoribus digni existimati sunt, statim ita se Hispanis immiscuerunt, ut paucis post tempore nullae eorum reliquiae manserint, neque ulla memoria»³⁹. En revanche la situation des juifs portugais fut différente. Provisoirement accueillis au Portugal à leur sortie d'Espagne, on leur imposa le baptême après un simulacre de choix en 1496. Spinoza a donc raison de constater que le sort des deux communautés est différent. D'un côté les individus choisissent librement le catholicisme et de l'autre, c'est tout un groupe de 120.000 personnes que l'on fait basculer de force dans une foi étrangère⁴⁰. Il est exact que cette communauté, soudée par le ressentiment, résistera bien mieux aux pressions de la nouvelle confession imposée que les isolés espagnols qui commencèrent ou continuèrent à pratiquer le crypto-judaïsme. De plus les nouveaux chrétiens portugais subirent des persécutions beaucoup plus féroces de la part de l'Inquisition, persécutions qui les unirent encore davantage⁴¹. Tous ces faits confortent donc l'affirmation de Spinoza lorsqu'il écrit: «At plane contra iis contigit, quos Rex Lusitanorum religionem sui imperii admittente coegit; qui semper, quamvis ad religionem conversi, ab omnibus separati vixerunt, nimirum quia

36 *Ibid.*, chap. III, t. 1, pp. 395-96: «...id minime mirum, postquam se ab omnibus nationibus ita separaverunt, ut omnium odium in se converterint, idque non tantum ritibus externis, ritibus caeterarum nationum contrariis, sed etiam signo circumcisionis, quod religiosissime servant».

37 A notre connaissance seul Y. H. Yerushalmi a prêté attention à cet «exemple». Cf. *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso. Study in Seventeenth Century Marranism and Jewish Apologetics* (New York - Londres 1971) note 62, p. 41.

38 Voir E. Amado Lévy-Valensi, *Les niveaux de l'être...*, cit., p. 223, note 4. G. Brykman, dans son ouvrage *La judéité de Spinoza* (Paris 1972), accepte également sans critique l'affirmation de Spinoza.

39 *T.T.P.*, in *op. cit.*, chap. III, t. 1, p. 396.

40 Ce chiffre est celui qui est généralement avancé par les historiens modernes. Voir J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España moderna y contemporánea* (Madrid 1961) t. 1, p. 192.

41 Sur les marranes portugais, voir l'étude de I. S. Révah, 'Les marranes portugais et l'Inquisition au XVI^e siècle', in *Etudes portugaises* (Paris 1975) pp. 185-228.

eos omnibus honoribus indignos declaravit»⁴². Cependant le philosophe escamote une réalité qui annihile la validité de l'exemple: il ne s'agit de rien moins que des statuts de pureté de sang qui vont peser sur la société espagnole depuis le milieu du xv^e siècle jusqu'au xix^e siècle⁴³. Spinoza ne pouvait en aucun cas ignorer l'existence de cette forme de discrimination religieuse qui fut dénoncée par de nombreux penseurs espagnols de l'époque. La littérature morale et politique espagnole est pleine d'allusions réprobatrices à l'égard de cette attitude encouragée par l'existence de livres verts, ces répertoires généalogiques destinés à débusquer la macule juive dans les familles. Le scandale des délations était arrivé à un tel degré qu'au début du xvii^e siècle, cent quarante sept des plus illustres professeurs de théologie, parmi lesquels figure Suárez pourtant partisan de l'exclusion des nouveaux chrétiens de la Compagnie de Jésus, signèrent une pétition pour condamner les livres verts⁴⁴. Signalons enfin que cette attitude discriminatoire était la risée de l'Europe tout entière au point qu'en 1632 F. Matute demande une sérieuse limitation des recherches généalogiques afin que les étrangers cessent d'injurier son pays: «...los estatutos que dan ocasión a España a desenterrar difuntos, y a vezes a enterrar vivos, son los que dan ocasión a injuriarnos los estraños...»⁴⁵. Mais il y a plus probant encore quant à la connaissance que pouvait avoir Spinoza de cette discrimination en Espagne. Cervantes dans une de ses novelas les plus connues: *El Licenciado vidriera*, fait une allusion mordante et parfaitement explicite à la division entre vieux et nouveaux chrétiens: «Estando a la puerta de una iglesia, vió que entraba en ella un labrador de los que siempre blasonan de cristianos viejos, y detrás dél venia uno que no estaba en tan buena opinión como el primero y el Licenciado dió grandes voces al labrador diciendo: «Esperad Domingo a que pase el Sábado»⁴⁶. Rappelons que Spinoza possédait cet ouvrage dans sa bibliothèque⁴⁷.

Gracián, que Spinoza connaît puisqu'il possède le *Criticón* où Don Fernando est chanté pour avoir purifié l'Espagne des Maures et des juifs⁴⁸, fustige pourtant les utilisateurs de livres verts dans son *Oráculo manual y arte de prudencia*⁴⁹ que le philosophe a peut-être lu.

Le choix des mots employés par Spinoza est particulièrement surprenant: «Hispanorum naturalium, privilegia honoribus, nulla memoria», autant d'expressions qui renvoient très ponctuellement au code discriminatoire espagnol. La première nous rappelle la distinction entre vieux chrétiens, c'est-à-dire chrétiens exempts de la moindre goutte de sang corrompu, et nouveaux chrétiens, conversos, tornadizos, neófitos, gentes

42 *T.T.P.*, in *op. cit.*, chap. III, t. 1, p. 396.

43 Sur le problème des statuts de pureté de sang, voir les travaux fondamentaux de A. A. Sicroff, I. S. Révah, A. Domínguez Ortiz et J. Caro Baroja. On peut également consulter notre ouvrage *El honor de Dios* (Barcelona, 1980).

44 Voir notre article 'Une intéressante *Consultatio* sur l'utilisation du Libro Verde', in *Revista española de Derecho canónico* (mai-août 1974) vol. XXX, n.º 86, pp. 395-408.

45 *El triunfo del desengaño* (Naples, 1632) p. 860.

46 *Novelas exemplares* (Madrid 1962) t. 2, p. 42.

47 Bruxelles, 1625. N.º 25 du *Catalogus van de Bibliotheek...* cit.

48 Parte II, crisi II.

49 In *Obras completas* (Madrid 1960) p. 185.

de la nación, marranos. Simancas, évêque de Zamora, résume de façon lapidaire la situation: «Sed eos Hispani Marranos vocare solemus, qui ex Iudaeis descendentes et baptizati, ficti Christiani sunt»⁵⁰. La deuxième expression évoque les statuts de pureté de sang qui excluent de tout privilège les maculés. La troisième, encore plus précise, nous situe au cœur du problème capital de l'honneur et des honneurs dans la société espagnole. Nul n'ignore que noblesse, honneur et honneurs sont intimement dépendants de la pureté de sang. Enfin le «nulla memoria» ne peut que prêter à sourire pour toutes les raisons exposées ci-dessus.

Spinoza pouvait-il oublier l'existence de ces statuts de pureté de sang rappelés de façon quotidienne dans la vie espagnole compte tenu de sa culture, de l'émigration crypto-juive à Amsterdam et de ses relations personnelles? On peut songer aux conversations que Spinoza eut avec Juan de Prado qui fit ses études de médecine en Espagne. Il paraît hautement improbable qu'il ne fût jamais fait allusion au sort des nouveaux chrétiens, à la discrimination qui les frappait et à laquelle ils ne se soustrayaient que par habileté ou corruption, tant il est vrai que cette théorie de la discrimination légalisée ne se hissait pas toujours au niveau de la pratique. Rappelons que Juan de Prado avait été un crypto-juif militant⁵¹. Signalons également que ce thème figure en bonne place dans la *Carta apologética del Doctor Ishack Orobio de Castro al Doctor Prado*, comme nous pouvons le voir dans les lignes qui suivent où Orobio de Castro, défenseur de l'orthodoxie, s'en prend à Prado, l'hétérodoxe: «No es lo mismo darne en cara con que, en España, fingi el ser Christiano, porque la vida es muy amable; mas nunca lo fingi bien y assí se descubrió que no era sino Judío. Y si allá, con los riesgos de libertad, honrra y hacienda, y aun de la vida, era Judío en verdad y Christiano en mentira, bien se deja creer que adonde, por la divina misericordia, gozó libertad, seré Judío verdadero; que solo a Vmd. aconteció ser Christiano fingido y Judío verdadero en donde no podía ser Judío, y ser Judío fingido en donde podía serlo verdadero»⁵².

En ce qui concerne les juifs du Portugal, nombre d'entre eux, comme l'affirme Spinoza, s'assimilèrent et ne vécurent pas toujours séparés. Certains accédèrent à des bénéfices ecclésiastiques ou à des charges diplomatiques et surent faire oublier leurs origines. Le nom de deux d'entre eux au moins était bien connu du philosophe: Uriel da Costa et Manuel Fernandes de Vilareal. Le premier fut trésorier d'une église et le second, consul du Portugal à Paris. Sa fin dramatique sur un bûcher de Lisbonne émut toute la communauté juive d'Amsterdam.

Ainsi donc l'exemple choisi par Spinoza, qui se veut rigoureux en histoire, est particulièrement malheureux. Ne nous y trompons pas: son «analyse» efface le crypto-judaïsme espagnol dans son entier⁵³. Cette en-

50 *Defensio statuti Toletani* (Anvers 1575) p. 83.

51 I. S. Révah, *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, cit., p. 24.

52 *Ibid.*, p. 133.

53 Le crypto-judaïsme espagnol apparaît bien avant 1492. Les pogroms de 1391 le suscitérent mais bien avant cette date on peut imaginer qu'il existait. Spinoza ne pouvait ignorer l'enracinement lointain du crypto-judaïsme espagnol puisqu'il dut lire dans la *Corona gótica*: «Volvió a España Teodorico, y no fueron menester

treprise a pour corollaire l'attaque particulièrement mordace du philosophe à l'égard du prophète Daniel dans le *Traité théologico-politique*. Avant que de proposer une explication, rappelons que ce n'est pas en vain que Spinoza possède dans sa bibliothèque l'ouvrage de l'illustre jésuite espagnol Pereira *Commentaria in Daniele*⁵⁴.

Pourquoi faire de Daniel sa cible préférée? D'abord parce que le prophète est le témoin de la fidélité à la Loi de Moïse dans un pays étranger. Il contredit, par son attachement calme et serein à la foi ancestrale, les thèses de Spinoza qui affirment l'inanité d'une telle conduite hors les limites de l'Etat des Hébreux. Daniel l'exilé n'est-il pas le plus fidèle représentant de ce que Spinoza nie? Daniel est justement un de ces individus insolés qui s'obstinent à vivre leur religion destinée, selon le philosophe, à «solam corporis temporaneam felicitatem et imperii tranquillitatem»⁵⁵. Le prophète est plus que le crypto-juif. Il est le résistant qui oppose à la violence du tyran le courage du croyant, un courage qui s'enracine contradictoirement dans les principes d'une confession qui, selon Spinoza, «amollirait les coeurs». En fait, Daniel accepte l'intégration mais rejette l'assimilation prônée par Spinoza. De plus, l'attitude de Daniel face au pouvoir s'oppose directement à l'antienne spinoziste qui veut faire accroire que l'élection du peuple juif —élection soulignée en dix points par Pereira— a pour conséquence immédiate la fruition égoïste et solitaire de la dilection divine. Lorsque Daniel refuse de consommer une alimentation impure ou de révéler une statue d'or, il donne une autre image du juif que celle que dessine Spinoza. La conduite de Daniel est vraiment trop différente de celle du juif qui remercie Dieu lorsqu'il a fait une bonne affaire⁵⁶. Daniel est donc l'antithèse du portrait du juif intéressé, égoïste et puéril brossé par Spinoza. Il est important en effet de souligner la dimension altruiste et universaliste qui apparaît dans le livre de Daniel⁵⁷.

C'est parce que Daniel est le modèle du juif vivant en terre étrangère que nous avons rattaché son décri par Spinoza à l'exemple historique espagnol sur lequel nous revenons maintenant pour tenter de l'expliquer.

Après avoir interpellé les juifs, ses ex-coreligionnaires, en les taxant

sus persuaciones para que que Sisebuto echasse de España y de la Gallia Gótica a los judíos, porque ya no podía sufrir que obedeciese a su ceptro quien no obedecía a Dios con verdadero culto, y los obligó a bautizarse con graves penas. Por las leyes que publicó en confirmación de este bando que les mandó cortar el cabello, dar cien azotes, desterrar del reino y confiscar sus bienes» in *op. cit.*, p. 345.

54 Lyon, 1602. Nous nous référons à la seconde édition qui est celle que possédait Spinoza.

55 *T.T.P.*, in *op. cit.*, chap. V, t. 2, p. 11.

56 *Ibid.*, chap. I, t. 1, p. 359: «Si enim ex. gr. pecuniam mercatura lucrati sunt, eam a Deo sibi oblatam ajunt».

57 Dès que le prophète a la possibilité d'expliquer le songe du roi Nabuchodonosor, il demande immédiatement la grâce des sages de Babylone que le monarque avait condamnés pour incompétence. Tous les hommes de bien participeront aux temps messianiques et à la résurrection finale. Cette volonté universaliste sera glosée avec bonheur par Menasseh ben Israël dans son ouvrage *De la resurrección de los muertos*, comme nous l'avons vu. Voir notre article 'Révélation, rationalité et prophétie. Quelques remarques sur le livre de Daniel', in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 64 (Paris, juill. 1980) pp. 363-71.

de capricieux et d'inconstants⁵⁸, en les accusant de vouloir jouir égoïstement de la faveur divine dans le cas où ils ne seraient pas des enfants⁵⁹, en ridiculisant leur attachement stupide à des rites privés de sens, Spinoza butte sur l'irréductible noyau des martyrs de l'Inquisition espagnole connus de l'Europe entière et plus particulièrement encore de la république des Provinces-Unies. Son entreprise de désacralisation de l'Ancien Testament se heurte à la fidélité de ses premiers adorateurs. C'est pourquoi il choisit l'Espagne, lieu même de la persécution, pour affirmer que l'assimilation au christianisme résout le problème juif et surtout que cette assimilation a été historiquement réalisée et réussie. Spinoza la souhaite non seulement pour les juifs mais aussi pour l'ensemble des sectes libérales qui se combattent et qui sont elles-mêmes l'objet du fanatisme de l'orthodoxie cléricale officielle⁶⁰. Ils se réuniront ainsi pour mieux faire pièce aux pasteurs intransigeants alliés au pouvoir monarchique de la maison d'Orange. Les sectaires ne sont pas sympathiques à Spinoza. D'abord parce qu'il est très éloigné de leur conception de Dieu et de la Nature comme il l'écrit à Oldenburg dans sa lettre LXXIII, ensuite parce que les sectaires sont des fauteurs de troubles qui avivent la répression de l'orthodoxie. Spinoza veut bien tolérer l'existence de plusieurs religions mais cette tolérance ne peut inclure le judaïsme car sa splendeur architecturale retrouvée, signe de sa puissance communautaire évidente⁶¹, s'oppose de front à la méditation politique du philosophe comme le prouve à l'évidence ce texte du chapitre VIII, paragraphe XLVI du *Tractatus politicus*: «Deinde, quamvis unicuique libertas dicendi ea, quae sentit, danda est, magni tamen conventus prohibendi sunt: atque adeo iis, qui alii Religioni addicti sunt, concedendum quidem est, tot, quot velint, templa aedificare, sed parva et certae cujusdam mensurae, et in locis aliquantulum ab invicem dissitis. At templa, quae patriae Religioni dicantur, multum refert, ut magna et sumptuosa sint, et ut praecipuo ipsius cultui solis Patriciis vel Senatoribus manus ad-movere liceat». Ce texte explique le discours du chapitre III du *Traité théologico-politique* qui doit lui-même être éclairé par le chapitre XIV dans lequel Spinoza propose un credo minimum chrétien qu'il présente sous la forme d'une religion catholique, c'est-à-dire universellement crédible et acceptable parce que débarrassée de tous les dogmes particuliers, sources de querelles et de haines⁶². On peut se demander pourquoi cet universalisme est si limité⁶³. Tout simplement parce que le *Traité théologico-politique* est un traité polémique et surtout conjoncturel et que

58 *T.T.P.*, in *op. cit.*, chap. XIV, t. 2, p. 106.

59 *Ibid.*, chap. III, t. 1, p. 385.

60 Sur la lutte de l'orthodoxie cléricale contre les sectes libérales, voir le maître ouvrage de Meinsma déjà cité. Spinoza est très sensible à la multiplicité des sectes qui s'opposent (voir *T.T.P.* in *op. cit.*, chap. XIV, pp. 106-7).

61 Nous faisons allusion ici à la magnifique et imposante synagogue terminée en 1675 que l'on peut toujours admirer à Amsterdam.

62 *T.T.P.*, in *op. cit.*, t. 2, pp. 110-11.

63 Il est bien évident qu'il ne peut s'agir d'un universalisme tant il est vrai que ni les religions orientales, ni l'islam, ni le judaïsme ne peuvent admettre la septième proposition de ce credo minimum où le Christ tient une place si importante même s'il ne s'agit que de l'esprit du Christ.

Spinoza, lecteur attentif de Machiavel, veut créer une religion nationale forte —propos des Rois Catholiques— qui mettrait fin aux dissensions religieuses toujours préjudiciables au politique. Dans ce désir de confession unique, il rejoint la pensée espagnole. C'est une autre *Política de Dios* ou plutôt *de Cristo* qu'il conçoit, bien évidemment différente dans son contenu de celle de Quevedo, mais semblable dans sa finalité identifiatrice commune à tous les politiques méditant sur la religion et à tous les religieux méditant sur la politique. Spinoza est le contrepoint de Quevedo comme Bossuet est celui de Machiavel.

Que l'on ne soit donc point surpris par la large utilisation de thèmes calvinistes. Sur le plan ontologique, Madeleine Francès a bien mis en relief les points communs entre prédestination calviniste et nécessité spinoziste. C'est pourquoi, dans sa réflexion politique, Spinoza accorde tant de place au Christ. Comme l'a écrit pertinemment Madeleine Francès, «Dans ce premier des traités spinozistes, le philosophe, qui espérait encore se faire entendre des chrétiens libéraux, a cru réussir une synthèse de l'*Ethique* et de l'Évangile. Aussi puise-t-il à peine plus discrètement que l'auteur de l'*Institution* aux textes évangéliques aimés des réformés...»⁶⁴.

Une autre difficulté apparaît lorsque Spinoza souligne le caractère efféminant de la religion juive. En cela, nulle originalité: il applique au judaïsme la critique adressée par Machiavel au catholicisme⁶⁵. Les juifs n'ont plus les qualités qui furent celles des anciens Hébreux. C'est pourquoi ces derniers étaient dignes d'éloges au chapitre XVII lorsque Spinoza analyse leur constitution politique. Toutefois on peut se demander comment une religion énervante conduit ses sectateurs à une fidélité qui va jusqu'au martyre, un martyre utilisé par Spinoza pour faire tomber la jactance prosélyte d'Albert Burgh⁶⁶. Dans cette fameuse lettre, nous sommes aux prises avec un nouvel embarras qui n'est pas sans rapport avec l'Espagne. Spinoza, en effet, parle de ces Pharisiens qui aujourd'hui encore restent fidèles à leur foi, certes qualifiée de superstition, et cela «...absque ullo imperio cogente sed solo superstitionis efficacia»⁶⁷. Remarquons dans ce texte la particulière richesse de signification du terme Pharisien. Outre sa coloration péjorative superstitieuse bien marquée dans la lettre, il souligne également l'opposition classique entre Sadducéens et Pharisiens puisque Spinoza met en évidence que ces derniers sont les gardiens exclusifs de la parole de Dieu écrite et orale⁶⁸. On le sait les Pharisiens, chez qui l'élément religieux

64 'La morale de Spinoza et la doctrine calvinienne de la prédestination', in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, nn. 4-5 (Paris, juill.-oct. 1933) p. 408.

65 Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre II, chap. II.

66 Epistola LXXVI, in *op. cit.*, t. 2, p. 417 sq.

67 *Ibid.*, p. 419.

68 Le texte de Spinoza «...Verbum Dei scriptum et non scriptum...» a donné lieu à des notes surprenantes de nescience de la part de divers traducteurs des œuvres du philosophe. Il s'agit tout simplement de la Loi écrite et de la Loi orale. Les Pharisiens introduisirent «la conception de la Thora non écrite, parallèle et complémentaire de la Thora écrite ou, plutôt, ils élargirent la conception de la Thora jusqu'à lui faire englober la Loi écrite et non écrite, le Texte et la Tradition. Les Sadducéens adhéraient au texte écrit seulement et rejetaient la Thora traditionnelle, non écrite.

l'emporta toujours sur le politique, donnèrent à la Loi orale la même importance qu'à la Loi écrite.

L'interprétation haggadique de la Thora, interprétation libre, fut encore le fait des Pharisiens, ce qui pourrait expliquer que Spinoza les tienne pour responsables de toutes les hérésies⁶⁹. Toutefois Spinoza précise que ces Pharisiens se sont obstinés dans leurs croyances superstitieuses sans éclater en sectes différentes et concurrentes. De cela ils s'enorgueillissent et Pharisien est synonyme de juif. Mais Pharisien signifie également crypto-juif de la péninsule Ibérique puisque le philosophe fait explicitement allusion aux victimes de l'Inquisition lorsqu'il écrit: «...martyres numerent et numerum quotidie augeant eorum»⁷⁰. Nous sommes ici en présence d'une quadruple signification du terme Pharisien. Les crypto-juifs de la péninsule Ibérique sont superstitieux parce qu'attachés à une religion non fondée politiquement. Ils sont fidèles à une religion hors les limites de ce qui fut leur Etat et ils sont juifs parce qu'ils ne peuvent être que Pharisiens, c'est-à-dire séparés (*perushim*)⁷¹. Spinoza connaît l'existence de ces hommes courageux, capables de sacrifier leur vie par fidélité à une religion que le philosophe estime être une superstition. Ce n'est donc pas un hasard si l'on trouve dans sa bibliothèque une oeuvre du très prolifique Pérez de Montalban intitulée *El nazareno Sansón*⁷². Cette comedia famosa est bien plutôt une tragédie: celle du crypto-judaïsme. Qu'est-ce que cette oeuvre écrite par un converso selon toute vraisemblance? Une apologie de la grandeur du martyr de Samson certes, mais aussi l'aventure de toute une communauté acculée au reniement, à l'abjuration ou à la mort. L'odieux marché proposé par le roi philistin que relate Pérez de Montalban, impose à Samson la conversion à l'idolâtrie sous peine de voir son père précipité du haut d'une falaise. Samson refuse l'offre avec dédain, renouvelant ainsi, en l'inversant, le sacrifice d'Abraham⁷³. Le roi cèdera devant la détermination de Samson dont on connaît la fin: le héros mourra, glorifiant Dieu, comme nombre de ces martyrs de l'Inquisition espagnole que Spinoza appose à Burgh. Le philosophe a choisi de signaler nommément l'un d'eux, Juda le Croquant: «Ipse enim inter alios quendam Judam, quem fidum appellat novum...»⁷⁴. On peut remarquer que le seul

Leurs adversaires qui maintenaient la Thora écrite et la Thora non écrite, interprétée par la Tradition, étaient les Pharisiens; et cette conception de la Thora est fondamentale dans toute leur pensée... C'est le vrai point de division entre Sadducéens et Pharisiens» in R. Travers Herford, *Les Pharisiens* (Paris 1928) pp. 73-74.

69 Epistola LXXVI, in *op. cit.*, t. 2, p. 419.

70 *Ibid.*

71 R. Travers Herford, *Les Pharisiens*, cit., pp. 34-37.

72 S. l.n.d. Référence n.° 108 du *Catalogus van de Bibliotheek...*, cit.

73 Pérez de Montalbán, *El Nazareno Sansón*, Jornada segunda:

«...Y porque a Dios gustó
Abraham, sin otro indicio,
Dió a su hijo en sacrificio,
Aunque no se ejecutó
Muera mi padre, que yo
Su muerte constante elijo...».

74 Epistola LXXVI, in *op. cit.*, t. 2, pp. 419-20. Sur Juda le Fidèle, voir l'article de Cecil Roth 'Le chant du cygne de Don Lope de Vera', in *Revue des Etudes juives* (Paris 1934) t. 94.

nom avancé par Spinoza est celui de Don Lope de Vera y Alarcón, noble chrétien issu d'une illustre maison espagnole, qui embrassa le judaïsme, se circoncit lui-même dans les geôles de l'Inquisition et mourut en martyr en 1649. Spinoza a-t-il choisi ce nom parce que «l'épisode produisit une impression ineffaçable sur l'esprit des contemporains»⁷⁵ ou parce que le chapitre XVII de l'*Esperança de Israel* est consacré à la relation de ce martyr? On peut proposer une autre explication: Spinoza, gêné de s'avancer sur le terrain de la précision qui contredirait l'affirmation du chapitre III du *Traité théologico-politique* que nous avons examinée, préfère citer le nom d'un martyr d'origine chrétienne plutôt que celui d'un martyr dont l'origine juive serait connue de tous⁷⁶, ce qui s'opposerait à sa théorie de la parfaite assimilation.

L'emprunt historique du chapitre III que nous avons examiné n'épuise pas la dette de Spinoza à l'égard de la pensée espagnole. Lorsque Madeleine Francès, dans son édition française des oeuvres complètes de Spinoza, écrit: «Les lectures politiques de Spinoza, d'après l'inventaire de sa bibliothèque, sont —à l'exception de deux livres hollandais qu'on y relève— d'une extrême banalité»⁷⁷, elle se trompe doublement: d'une part elle n'a pas estimé à sa juste valeur le rôle qu'a joué le modèle aragonais dans la pensée politique européenne du XVI^e et du XVII^e siècle et d'autre part elle confond le secrétaire de Philippe II avec Antonio Pérez, juriste, qui fut professeur à l'Université de Louvain⁷⁸.

Spinoza possédait les *Obras y relaciones* d'Antonio Pérez qui fut l'un des «best sellers» politiques de la première partie du XVII^e siècle⁷⁹, et il cite nommément dans son *Traité politique*, nous le verrons, Antonio Pérez. Spinoza n'a pu être indifférent à la vie et à l'oeuvre d'Antonio Pérez⁸⁰, un homme si étranger à lui mais proche cependant par certains côtés. Que pouvait-il en effet y avoir de commun entre le philosophe solitaire, dépris des faux biens et trouvant le bonheur dans l'exercice de la raison, et le politique aventureux, l'intrigant jouisseur et avide de ces mêmes biens dénoncés comme illusoire? Madeleine Francès n'aurait pu qualifier de banal le témoignage de celui qui fut le tout-puissant secrétaire de Philippe II à l'heure où l'Espagne était à son zénith, de celui qui fut

75 *Ibid.*, pp. 102-3.

76 Spinoza n'avait que l'embarras du choix. Songeons aux *Elogios* publiés à la mémoire d'Abraham Nuñez Bernal qui fut brûlé dans un auto da fe célèbre en 1655 (Amsterdam 1656) ou à Isaac de Castro Tartaz, frère du célèbre imprimeur d'Amsterdam et que Spinoza connut peut-être dans son enfance. Voir également le martyrologe composé par Menasseh ben Israël au chapitre XVII de son *Esperança de Israel*.

77 *Oeuvres complètes* de Spinoza in Bibliothèque de La Pléiade (Paris 1954) p. 972.

78 *Ibid.*, note 51, p. 1486.

79 L'ouvrage d'Antonio Pérez, *Las obras y relaciones de Ant. Pérez, Secretario de Estado que fue del Rey de España Don Felipe II deste nombre eut*, entre 1598 et 1644, 9 éditions françaises et espagnoles. Spinoza possédait l'édition de Genève, 1644. Les mésaventures d'Antonio Pérez avec son ancien monarque étaient bien connues à Amsterdam comme en témoigne le pamphlet: *Cort-Begrip van de stucken der gheschiedenissen van Antonio Perez...* (La Haye 1596).

80 Cf. G. Marañón, *Antonio Pérez. El hombre, el drama, la época* (Buenos Aires 1947).

le confident des secrets les plus inavouables⁸¹ et qui tint entre ses mains de multiples destins.

La figure d'Antonio Pérez n'est pas entièrement dessinée par la description de sa puissance officielle et occulte. Le personnage prend aussi un supplément d'intérêt parce que c'est un Espagnol traqué, exilé, d'origine juive⁸² —mais cela, Spinoza ne pouvait vraisemblablement pas le savoir—, qui tente de surmonter la solitude et le déracinement par l'écriture. Il y a plus encore. Antonio Pérez est la représentation vivante d'un combat entre un individu pourchassé et le plus grand souverain du monde disposant d'une puissance illimitée. Et dans cette lutte, c'est l'homme seul qui l'emporte contre l'autre solitaire, celui de l'Escorial, déchaîné mais tenu en échec. Antonio Pérez laisse le récit de ce défi et de cette victoire, tire des aphorismes politiques de son passage aux affaires de l'Etat et éclaire d'une lumière particulièrement intéressante l'exercice du pouvoir absolu, ses limites et ses failles, dans un ouvrage de plus de 1000 pages inégales, faites de souvenirs, de plaidoyers, de lettres, de maximes; Spinoza y découvre la critique du pouvoir royal absolu dénoncé comme une tyrannie.

Il ne s'agit pas d'affirmer une influence directe, linéaire, mécanique entre l'oeuvre d'Antonio Pérez et la pensée politique de Spinoza mais de souligner ce que dans l'oeuvre du premier le second a pu trouver intéressant sa démarche ou confirmant ses analyses. La rencontre a été féconde car l'ancien serviteur de Philippe II a voulu démystifier l'autorité royale et la soumettre aux imprescriptibles exigences du droit et de la raison.

Parce qu'il vécut dans l'intimité du monarque, Antonio Pérez savait mieux que personne toute la distance qui sépare la puissance d'un prince et les qualités réelles qu'il possède. Etonnante contradiction qui ne peut apparaître que si l'on envisage une Nature gouvernant tous les hommes sans distinction de personne: «La Naturaleza sin distinción de personas corre, y sigue su natural victoria, y general Señorío sobre todos»⁸³. Il s'ensuit que la connaissance des affections des princes est très profitable. En effet, poursuit Antonio Pérez, l'explication de leur conduite devient transparente lorsqu'on les restitue à leur humanité. Humains et rien qu'humains, ils devraient éviter qu'on les reconnaisse comme tels s'ils veulent garder quelque pouvoir. Rien ne leur est plus dommageable que le desengaño que procure la raison. Toute absence de lucidité pervertit les rapports entre princes et gouvernés. Lorsque ces derniers transforment leur amour en idolâtrie, le danger est double. L'idolâtré perd toute mesure en s'enorgueillissant tandis que l'idolâtre devient son esclave après s'être lui-même lié les mains⁸⁴. Le prince n'est donc qu'un homme détenant, certes, un pouvoir, mais encore faut-il que son exercice en

81 Voir dans *Obras y relaciones, Las segundas cartas* et en particulier les p. 950 et suiv.

82 Selon Marañón, Antonio Pérez serait d'origine juive. Cf. *Antonio Pérez...*, cit., p. 17.

83 *Obras y relaciones*, cit., p. 410.

84 *Ibid.*, p. 411.

justifie la possession: «Guardense los Poderosos de la tierra de reducirse a ser temidos porque son inseparables affectos el del Temor y el del Odio»⁸⁵. A cette belle maxime d'Antonio Pérez Spinoza fera écho en écrivant: «Quod si, qui maxime timentur, maximum tenerent imperium, tum profecto id Tyrannorum subditi tenerent, qui a suis Tyrannis maxime timentur»⁸⁶. Antonio Pérez avait souligné également qu'aucune coercition ne pouvait se transformer en autorité légitime. Le pouvoir, hors les limites de la raison et en l'absence d'un assentiment populaire, n'est que l'apparence d'une autorité destinée à périr de ses propres tares: «Sy a todas velas del poder absoluto se entrega, no queda raja entera del Navio. Porque el Poder enojado es un viento deshecho y fuerte, que aunque sea en popa, aunque no halle resistencia, no le puede sufrir un navio: y no puede durar la violencia de su natural»⁸⁷. Le véritable pouvoir se manifeste par une positivité et non par la suppression arbitraire des exigences de l'homme. Si celles-ci sont étouffées, elles ne meurent pas pour autant.

Antonio Pérez, pour souligner cette réflexion, nous offre une comparaison avec le feu qui illustre toute la méditation de Spinoza sur le droit naturel: «El derecho es como el Fuego que, aunque le ahoguen con la violencia y pierde el acto por algún rato, no puede perder la verdad natural que posee del derecho que la Naturaleza le dió»⁸⁸. Cette phrase, belle et profonde, marque très exactement la frontière infranchissable qui existe entre l'analyse politique de Spinoza et la vision de Hobbes. Certes, le concept de nature n'est pas identique chez le secrétaire de Philippe II et chez le penseur hollandais mais la finalité de la réflexion est la même. Antonio Pérez et Spinoza reconnaissent tous deux la souveraineté absolue de l'Etat; toutefois ils n'acceptent pas l'asservissement des hommes et font la part indispensable aux droits des sujets qui sont inscrits dans la nature et que l'on ne peut étouffer sous peine de voir l'Etat lui-même s'effondrer sous le poids de la tyrannie. L'organisation de la société doit être la liberté, dit Spinoza⁸⁹, et lorsqu'il affirme cette exigence, il pense non seulement aux sujets mais au pouvoir. Les deux hommes ont parfaitement compris que justice et sagesse profitent à tous: au souverain comme à ses sujets. On ne peut concevoir que tous les hommes cèdent leur puissance tout entière au souverain et cette réserve découle de la Nature elle-même, source du droit naturel. Antonio Pérez et Spinoza s'accordent à le souligner en stigmatisant les excès des gouvernants même si, redisons-le, le concept de Nature n'est pas semblablement entendu chez les deux penseurs. On peut affirmer que le secrétaire de Philippe II aurait pu souscrire sans réserve à cette affirmation de Spinoza: «Nam nemo unquam suam potentiam, et consequenter neque suum jus, ita in alium transferre poterit, ut homo esse desinat»⁹⁰.

85 *Ibid.*, p. 1060.

86 *T.T.P.*, in *op. cit.*, chap. XVII, t. 2, p. 133.

87 *Obras y relaciones*, cit., p. 399.

88 *Ibid.*, p. 423.

89 *T.T.P.*, praefatio et chap. XX.

90 *Ibid.*, chap. XVII, in *op. cit.*, t. 2, p. 131.

Qu'est-ce donc que la puissance politique véritable? Celle qui ne trahit pas les exigences de la raison. Qu'aucun roi n'entreprenne donc rien contre celle-ci car c'est elle qui limite son pouvoir. Que le prince ne soit pas offensé par le terme d'obéissance lorsque l'on rappelle que tout homme est soumis à la raison: «Que los reyes no emprendan lo que se les puede negar, sino lo justo, porque quede el cargo justificado contra el que niega la Razonable. Caso en que acuden los más por la Razón Natural Señora que avassalla a todos sin violencia...»⁹¹. Comme on l'a dit précédemment, ici encore il y a convergence entre les deux penseurs car Spinoza ne considère pas le pacte social comme un acte irrévocable grâce auquel les sujets livreraient inconditionnellement leur liberté au souverain. Quand ce dernier confond sujets et esclaves, il a déjà perdu tout pouvoir. Peut-être Antonio Pérez va-t-il plus loin concrètement dans l'exigence qu'il formule. On sait que Spinoza fait obligation au sujet d'obéir, même si l'injonction est contraire aux exigences de la raison parce qu'il considère le bien commun⁹². Toutefois l'impression générale qui se dégage de la méditation politique de Spinoza est que tout gouvernement «reste soumis d'une façon permanente à l'approbation populaire, support réel de toute souveraineté»⁹³. Lorsque Jean Préposiet avance cela, il se fonde justement sur le chapitre V du *Traité politique* qui est sans équivoque⁹⁴. Antonio Pérez, lui aussi, est attentif au jugement populaire: «Las más vezes son buenas las razones del pueblo, y juzyios ciertos»⁹⁵. Certes, il ne faut pas entendre pueblo au sens moderne du terme chez Antonio Pérez pas plus que chez Spinoza.

La royauté étant, pour Antonio Pérez, une fonction, les rois ne peuvent gouverner qu'en se soumettant aux règles et conditions qui leur ont été données et qu'ils ont acceptées⁹⁶. Entourés de conseillers, ils doivent être toujours attentifs à leurs avis. La monarchie qu'Antonio Pérez propose est tempérée: le prince est largement assisté et gère dans le respect des règles plus qu'il n'ordonne. Il doit respecter la liberté de pensée et d'expression à laquelle Spinoza tient tant⁹⁷: «Miserable estado de un reyno quando los paresçeres no se atreven a salir en público con los nombres de los Auctores!»⁹⁸. Cette exigence se manifeste donc chez Antonio Pérez de façon explicite et, de même que Spinoza affirme que tout homme doit jouir d'une pleine indépendance en matière de pensée et de croyance⁹⁹, Antonio Pérez affirme: «El Poder humano no tiene iurisdicción sobre los pensamientos ni sobre los movimientos de sentimientos naturales»¹⁰⁰.

C'est toute cette pensée que Spinoza résume lorsqu'il écrit: «Nam

91 *Obras y relaciones*, cit., p. 409.

92 *T.P.*, chap. III, § 6.

93 J. Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes* (Paris 1967) p. 209.

94 Comme l'est le chapitre XX du *T.T.P.*

95 *Obras y relaciones*, cit., p. 431. Précisons que par peuple, Antonio Pérez n'entend pas plèbe mais représentation des différents états constituant la population.

96 *Ibid.*, p. 431.

97 *T.T.P.*, chap. XX.

98 *Obras y relaciones*, cit., p. 431.

99 *T.T.P.*, chap. XX.

100 *Obras y relaciones*, cit., p. 1041.

(ut Ant. Perezus optime notat) imperio absoluto uti Principi admodum periculosum, subditis admodum odiosum, et institutis tam divinis quam humanis adversum, ut innumera ostendunt exempla»¹⁰¹.

Mais y a-t-il un Etat que l'on puisse citer en exemple? Le paragraphe XXX du chapitre VII du *Traité politique* nous en offre un: l'Aragon qui se rapproche le plus de la monarchie idéale. C'est sans doute aucun dans l'ouvrage d'Antonio Pérez que Spinoza a puisé l'infrastructure documentaire de ce trentième paragraphe.

La constitution de l'Aragon, bien avant qu'Antonio Pérez la célébrât pour y avoir trouvé son salut, fascina les penseurs politiques libéraux. Ils s'en servirent dans leur combat contre l'absolutisme sans la connaître vraiment tant ses origines sont difficiles à situer historiquement. Il est tout à fait probable que c'est pour tenter d'avoir davantage de lumières sur les origines de l'élection monarchique chez les Goths que Spinoza fit l'acquisition de la *Corona gótica* de Saavedra Fajardo. Sur ce point particulier, Spinoza dut être très déçu car rien de cette chronique ne transparaît dans la réflexion du philosophe. Effectivement Saavedra Fajardo est des plus discrets en ce qui concerne l'élection des rois goths.

En dépit des difficultés historiques, les penseurs libéraux virent dans la constitution de l'Aragon une arme exemplaire. Forçant quelque peu les textes, se refusant à toute critique, ils firent de l'Aragon un symbole de liberté et y virent, avec Spinoza, la preuve de l'existence possible d'une véritable «monarchie constitutionnelle» ou d'une démocratie qui aurait une façade monarchique. C'est à l'issue de sa réflexion sur la constitution de l'Aragon que Spinoza écrit: «Concludimus itaque multitudinem satis amplam libertatem sub Rege servare posse, modo efficiat, ut Regis potentia sola ipsius multitudinis potentia determinetur, et ipsius multitudinis praesidio servetur. Atque haec unica fuit Regula, quam in jaciendis Imperii Monarchici fundamentis sequutus suum»¹⁰². Et cette constitution, il en découvre le fonctionnement en acte dans l'oeuvre d'Antonio Pérez.

Mais la réalité ne se plie pas toujours aussi facilement au désir de liberté de nos auteurs. Le premier qui se serait servi du modèle aragonais fut François Hotman dans son célèbre ouvrage *La Gaule française*¹⁰³ qui témoigne de son antiabsolutisme. Ce jurisconsulte distingué pouvait avoir facilement connaissance des fueros et des chroniques écrites par les historiens de l'Aragon¹⁰⁴. Selon Javier de Quinto, dont nous ne suivrons pas la minutieuse analyse, Hotman partit sans fondements histo-

¹⁰¹ T.P., chap. VII, § 14, in *op. cit.*, t. 1, p. 304-5.

¹⁰² *Ibid.*, chap. VII, § 31, in *op. cit.*, t. 1, p. 312.

¹⁰³ Genève, 1573, édition princeps en latin sous le titre *Franco-Gallia*. Cet ouvrage a été traduit en français par S. Boulard en 1574 sous le titre *La Gaule française*. Nous utilisons cette édition. Il est intéressant de rapporter le jugement de Moreri, *Dictionnaire* (Paris 1759) s.v.: «Ouvrage indigne d'un jurisconsulte français où il prétendait prouver contre les lois et l'usage que notre monarchie était élective et non héréditaire». Sur Hotman on peut voir P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle* (Paris 1952) p. 326 et suiv.

¹⁰⁴ Voir D. Javier de Quinto, *Discursos políticos sobre la legislación y la historia del antiguo reino de Aragón* (Madrid 1848) p. 15 et suiv.

riques et critiques de l'élection qui prévalut chez les Goths, élection que des générations de chroniqueurs citèrent sans souligner le moindre lien avec la démocratie, pour exagérer à loisir, voire inventer une constitution idéale. Notre propos n'est pas de discuter l'interprétation d'Hotman; ce qui nous importe bien plus c'est de mettre en relief le rôle qu'il fait jouer à cette constitution ancienne: «Mais entre toutes les coutumes des nations que nous avons récitées, il n'y en a point encore qui soit plus remarquable que celle de Espagnols: lesquels, quand ils créent un Roy en l'assemblée générale des Estats d'Aragon, pour rendre l'action plus mémorable, font venir un homme desguisé, comme s'ils voulaient iouer une farce, auquel ils imposent le nom de Droiot d'Aragon et déclarent qu'il est, par l'ordonnance de peuple, plus grand et plus puissant que le Roy: finalement, ils s'adressent au Roy mesmes qu'ils ont esleu sous certaines loix et conditions et luy disent en ces termes lesquels nous avons icy expressément inférez pour autant qu'ils montrent la magnanimité qui est en cette nation à brider la licence de ses Roys et les mener à la Raison: «Nos qui valemus tanto como vos... Nous qui valons autant comme vous et qui pouvons plus que vous, nous vous élevons Roy avec telle et telle condition: entre vous et nous, un commande qui est plus que vous»... Cette liberté tant belle de tenir assemblées générales de conseil est une partie du droict des gens mais mesmes que les Roys qui par mauvaises pratiques et cautelles oppriment cette sainte et sacrée liberté ne doyvent pas être tenus en qualités de Roys mais de tyrans»¹⁰⁵.

Cet acte politique rapporté par Hotman, même, comme le veut Javier de Quinto, s'il s'éloigne beaucoup de la réalité, manifeste cependant assez bien l'esprit de défiance à l'égard de la monarchie absolue dont auraient fait preuve les Aragonais si l'on en croit leur chroniqueur officiel J. de Blancas¹⁰⁶. Celui-ci, comme son prédécesseur Zurita¹⁰⁷, mais avec moins d'insistance et moins de prudence, relate l'établissement de la monarchie dans une lumière libérale. L'arme brandie par Hotman, fut reprise quelques années plus tard par H. Languet qui fut l'un des plus hardis penseurs politiques de la deuxième moitié du XVI^e siècle¹⁰⁸.

¹⁰⁵ F. Hotman, *La Gaule françoise*, cit., pp. 105-6.

¹⁰⁶ *Comentarios de las cosas de Aragón* (Saragosse 1878). Il s'agit de la traduction de l'ouvrage paru en latin en 1588 par P. Manuel Hernández. Dans ces commentaires, J. de Blancas insiste sur les réticences des Aragonais à se donner un roi: «Haciales temblar de espanto la monarquia ... Acordábanse de aquel Alejandro tan afable, tan apasible ántes, tan altanero, tan cruel, tan destemplado desde su elevación al trono, como si el orgullo y la arrogancia fuessen hijos de la dignidad real» (p. 284). C'est pourquoi les Aragonais demandèrent conseil au pape, comme le rapporte Pérez et Spinoza à sa suite. Notons que Pérez écrit: «Al fin convinieron todos sobre el caso al summo Pontifice», tandis que Spinoza précise: «Summum Pontificem Romanum ... Christi profecto vicarium...». M. Danvilla y Collado, in *Libertades de Aragón* (Madrid 1881), cite le texte de Blancas qui attribue à Hotman le rôle important de diffuseur du fameux passage. Blancas reconnaît cependant qu'il n'y a pas de fondement historique textuel à ce dernier mais une tradition séculaire. Voir p. 89 et 211.

¹⁰⁷ *Anales de la corona de Aragón*. Nous avons utilisé l'édition de Saragosse, 1610.

¹⁰⁸ Sur Hubert Languet, voir P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale* (Paris 1913). Voir le chapitre consacré à Hotman et Languet

Il est intéressant de signaler que ce dernier, dans sa relation de la constitution aragonaise, met en évidence le rôle si important du Justicia dont nous reparlerons plus avant ¹⁰⁹.

Mais c'est sans conteste Antonio Pérez qui contribue le plus à la large diffusion de cette constitution modèle à fondement contractuel de l'Aragon. Le secrétaire de Philippe II a-t-il eu connaissance de l'ouvrage d'Hotman, quatre fois réédité entre 1592 et 1598, lorsqu'il composa ses *Obras y relaciones*? La question est affirmativement tranchée par Javier de Quinto qui souligne par ailleurs que seule «la monarquía goda fue electiva y, por muchos esfuerzos que hiciessen algunos de sus más grandes Reyes para que su setro pasasse a sus Primogénitos, lo cual alguna vez consiguieron, el principio electivo cubrió con sus formas la sucesión Real aun en estos casos, predominando casi siempre, exclusivamente. Los Aragoneses solo eligieron Rey en defecto de su sucesor legítimo y... respetaron las disposiciones testamentarias de los Monarcas que alcanzaron a designar...» «Halló Antonio Pérez, al tomar asilo en Zaragoza, esparcida la invención de Hotman entre las turbulencias de aquella lamentable época.» ¹¹⁰. Pourtant le politique français ne nous paraît pas être la seule source dont disposait Antonio Pérez. Il suffit de lire Blancas, deuxième chroniqueur officiel de l'Aragon, pour voir que celui-ci a transformé en affirmation ce que rapportait sur le mode dubitatif son prédécesseur Zurita, ce même Zurita dont se réclame Antonio Pérez ¹¹¹ qui, lui non plus, n'a pas suivi la circonspection de l'auteur des *Anales de la corona de Aragón* ¹¹².

Antonio Pérez ne pouvait que grandir et magnifier les institutions qui lui avaient permis de déjouer les attaques de Philippe II. Si l'on résumait en une formule ce qui pouvait séduire dans l'histoire de l'Aragon, on pourrait dire que ce royaume avait établi ses lois avant que de se donner des rois.

Spinoza résume fidèlement la première partie du texte de la *Relación summaria* qui rapporte les origines de la constitution de l'Aragon en signalant comme sources les «fueros y privilegios que el Reyno de Aragon instituyó para su Gobierno... A ellos me refiero y a los Annales

in t. 2, p. 30 et suiv. On peut voir également p. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, cit., p. 340.

¹⁰⁹ H. Languet, *De la puissance légitime du prince sur le peuple* (s.l., 1581). Il s'agit d'une traduction française de l'édition princeps *Vindiciae contra tyrannos sive de principis in populum populique in principem legitima potestate* (Bâle 1579). On peut reprocher à Hotman comme à Languet de n'avoir jamais cité leurs sources. Ce même reproche peut être adressé à Spinoza.

Signalons, en ce qui concerne ce fameux serment et l'élection du roi, que Jean Bodin, au huitième livre du premier chapitre des *Six livres de la République*, émet de sérieuses réserves: «En quoy s'est abusé celui qui a escrit que le Roy estoit alors esleu du peuple, chose qui iamais ne se fit: car il est bien certain que Sansse le Grand conquestat le Royaume par le droit des armes sur les Maures qui l'avoient eu sept cens ans: et depuis sa postérité masles et femelles ont eu le Royaume par droit successif de proche en proche» in édition de Paris, 1578, pp. 94-95.

¹¹⁰ *Discursos políticos*, cit., pp. 435 et 477.

¹¹¹ *Obras y relaciones...*, cit., p. 142.

¹¹² En rapportant les origines et la fonction du Justicia, le prudent Zurita se retranche derrière «los que han tratado del origen deste magistrado» *op. cit.*, fol. 103.

del Secretario Curita (sic) que da razón de todo esto»¹¹³. Mais immédiatement les divergences entre Spinoza et Antonio Pérez surgissent. D'abord sous la forme d'une omission de première importance, à savoir le fuero de la Unión qui s'articule, tel que le présente Antonio Pérez, en deux parties d'une importance fondamentale: «Entre otros fueros ordenaron el fuero que se llamaba de la Unión, que contiene dos partes dignas de ser sabidas...». Et celui-ci de citer «que siempre que el Rey les quebrantasse sus fueros, pudiessen elegir otro Rey, encara que sea Pagano». «Nos que valemós tanto como vos, os hazemos nuestro Rey y Señor con tal que nos guardays nuestros fueros y libertades, y sino No»¹¹⁴. Ce deux garanties fondamentales sont également rapportées dans le récit intitulé *Voyages d'Espagne* que Spinoza acquit à la fin de sa vie comme nous l'avons vu, à ceci près que l'auteur hollandais F. van Aerssen van Sommelsdyk cite le fuero de la Unión sous le nom de «de la Vajón»¹¹⁵.

Spinoza ne dit mot de ce fuero et son silence s'explique fort bien par le caractère trop libéral de cette disposition aragonaise qui ne peut convenir à la pensée de Spinoza. On sait que dans sa réflexion politique le citoyen n'aliène pas entièrement sa liberté comme chez Hobbes mais se doit d'obéir aux ordres du souverain même si ceux-ci lui paraissent absurdes. Certes, le citoyen peut exprimer son désaccord mais l'Etat est plus puissant que l'individu et la tyrannie est, au regard du droit naturel, légitime. Les conséquences de l'exercice d'un pouvoir tyrannique sont, elles, suicidaires à long terme pour le pouvoir mais nullement innocentes pour le sujet qui s'est rebellé. Dans l'utilisation de la relation d'Antonio Pérez, Spinoza tire de quoi illustrer l'existence du droit naturel de chaque individu mais aussi ses limites et ses dangers. En effet, Spinoza retient d'Antonio Pérez la possibilité de révolte citée par celui-ci: «Que pudiessen y pueden tomar las armas contra qualesquier fuerças estrangeras que entraren en su Reyno en offensa suya, aunque sea contra su mismo Rey y Príncipe heredero sy en tal forma entrasse»¹¹⁶. Spinoza transcrit cette disposition au paragraphe XXX du chapitre VII de son *Tractatus politicus*. Mais après avoir également suivi Antonio Pérez dans l'éloge politique de Ferdinand le Catholique qui se refuse à priver les Aragonais de leur législation traditionnelle, le philosophe tire les leçons de l'histoire: on ne peut impunément se révolter dans la mesure où le droit naturel du souverain est plus fort que celui des particuliers, à preuve l'oppression subie par les Aragonais sous Philippe II qui réussit à les dominer sans subir un échec semblable à celui rencontré aux Provinces-Unies. Plus tard, les Aragonais désarmés virent l'inanité d'une révolte vouée d'avance à l'insuccès compte tenu du rapport des forces.

Spinoza a compris la nécessité d'une institution qui crée un équilibre des forces dans ce règne de la force qu'est le droit naturel tel qu'il le définit. Aussi, si l'on veut accorder à la masse —suivant ses propres pa-

113 *Obras y relaciones...*, cit., p. 142.

114 *Ibid.*, p. 143.

115 *Voyages d'Espagne...*, cit., p. 302.

116 *Obras y relaciones...*, cit., p. 147.

roles— la possibilité de jouir d'une assez grande liberté sous la monarchie —«satis amplam libertatem sub rege»¹¹⁷—, cette régulation politique est indispensable. Spinoza la présente comme existant en Aragon. Il s'agit des Dix-Sept présidés par le Justicia. Cette assemblée et ce président sont dotés de pouvoirs très étendus, voire exorbitants, que le temps va atténuer comme le rapporte d'ailleurs Spinoza. En effet le philosophe montre comment le roi Don Pedro réussit à faire modifier la constitution, favorisant ainsi le pouvoir royal mais accordant en échange le droit à la rébellion pour les Aragonais.

Mais un autre point fondamental sépare les deux auteurs: les fonctions respectives du Justicia et des Dix-Sept. Le Justicia d'Aragon était un magistrat de la plus haute importance à l'époque d'Antonio Pérez. Il était le gardien vigilant des fueros auxquels les Aragonais tenaient tant et Zurita le définit ainsi: «...y se tuvó aquel magistrado como muro y defensa contra toda opresión y fuerça, ansi de los Reyes como de los ricosombres...»¹¹⁸. Ce personnage était, selon Blancas, élu avant le roi mais Antonio Pérez rapporte qu'il était élu en même temps¹¹⁹. Il est hors de notre propos de nous aventurer plus loin dans la description du Justicia, et surtout dans celle de ses pouvoirs qui évoluèrent au fil de siècles. Nous nous attacherons bien plus à voir comment Spinoza utilise le Justicia et le tribunal des Dix-Sept, faisant nôtre la sage remarque d'Andrés Giménez Soler: «Historiar este magistrado es ... ardua tarea... Ay tanto y tanto acerca de su origen, atribuciones, eficacia e historia externa... Si se investiga sobre la eficacia de sus facultades, primero han de inquirirse las opiniones políticas del que escribe...¹²⁰. Même si l'on n'est pas d'accord sur l'origine, la puissance et les attributions du Justicia, sa tradition d'arbitre semble correctement décrite par Antonio Pérez: «Y es mucho de considerar el nombre El Iusticia de Aragon: que no dixeron la Iusticia sino El Iusticia que havia de hazer Iusticia. Que Varón y muy entero es menester que sea para hazer Iusticia entre un Rey y un vassallo... Uno de los Privilegios que instituyeron fue el de la manifestación»¹²¹. Spinoza passe également sous silence cette importante disposition qui est une garantie judiciaire non négligeable. Antonio Pérez le sait d'expérience! Mais dans la description du Justicia et de sa fonction, on ne voit pas chez Pérez qu'il soit à la tête des Dix-Sept. Cette assemblée est dépeinte comme un recours juridique institué en faveur des vassaux qui auraient à se plaindre d'injustices commises par des fonctionnaires en place¹²².

117 *T.P.*, chap. VII, § 31, in *op. cit.*, t. 1, p. 312.

118 *Op. cit.*, fol. 103.

119 *Obras y relaciones...*, cit., p. 141.

120 *El poder judicial de la corona de Aragón* (Barcelona 1901) p. 25.

121 *Las obras y relaciones...*, cit., p. 141. Ce privilège «es una presentación que puede hazer cada uno de su persona y causa ante el Iusticia, y en reparo de su agravio pretendido de qualquier jurisdicción y suprema autoridad. Tal es la doctrina de aquel juizio, que juzga y puede juzgar sobre todos los juizios y sentencias, aunque ayan sido pronunciadas diffinitivamente en qualquier otro Tribunal dentro del Reyno, según lo que por fueros juzgare de Iusticia, sin tener en appellación a otro juizio» (*ibid.*).

122 *Ibid.*, p. 228.

Où donc Spinoza a-t-il connu l'existence de ces Dix-Sept? Non pas dans la *Relación summaria* mais dans la *Relación de lo sucedido ... a 24 de septiembre...*¹²³. Le Tribunal des Dix-Sept avait autorité pour destituer des lieutenants du Justicia si ces derniers exerçaient une influence défavorable, nuisant à certains accusés. A preuve, ce tribunal substitue Torralba, lieutenant du Justicia, qui doutait du bien fondé des subtilités juridiques utilisées par Antonio Pérez. On voit mal d'où Spinoza tient que le Tribunal des Dix-Sept pouvait être présidé par le Justicia et que cette instance juridique pouvait citer le roi ou le déposer.

L'exemple de l'Aragon conduit Spinoza à prendre les plus grandes libertés avec l'histoire telle que la lui livraient et Antonio Pérez et F. van Aerssen von Sommelsdyk. Ces infidélités ont pour objet de montrer, à travers la figure exemplaire de Ferdinand le Catholique, la nécessité d'un rapport rigoureux de forces entre la sécurité des sujets et le pouvoir royal, tout déséquilibre pouvant entraîner la ruine de l'une des deux parties ou des deux¹²⁴. Spinoza a été sélectif: il a refusé ce qui pouvait porter atteinte à la puissance du roi —rappelons qu'il n'a pas rapporté le fameux serment relaté dans tous les ouvrages concernant les institutions de l'Aragon—; en revanche, il a accru l'importance d'une assemblée qui exprimait la volonté de l'ensemble des citoyens.

Le rôle d'un homme qui était le gardien des fueros —le Justicia— et celui d'une instance qui constituait un recours juridique face aux excès du pouvoir —les Dix-Sept— ont été unis par le philosophe qui en fait une assemblée populaire dotée de puissantes attributions dont celle d'élire ou de déposer le monarque. Un roi astucieux, avec un geste théâtral, échange ces prérogatives contre le droit à la rébellion, ce qui est en soi un marché de dupes tant il est vrai que l'homme, lorsqu'il arrive aux limites de l'oppression, se rebelle sans faire appel à aucun droit, laissant parler sa nature. Puis, dans le cadre de l'exemple aragonais, un régime de réciproque confiance entre le roi et ses sujets s'installe pendant plusieurs siècles, un nombre incroyable d'années précise Spinoza. Lorsque l'on connaît le jugement que porte celui-ci sur la conduite des hommes en société, cette heureuse coexistence ne traduit que l'impuissance réciproque à se nuire. Le droit de chacun se mesurant à l'aune de la puissance, Spinoza a vu, dans la république des Provinces-Unies, un semblable équilibre s'instaurer sans toutefois se confirmer. Lorsqu'il écrit le *Tractatus politicus*, les frères de Witt ont été assassinés, son ami Koerbagh est mort en prison pour délit d'expression¹²⁵. Guillaume III est au pouvoir. Ici la méditation est également une leçon: un bon régime monarchique est possible si le souverain refuse l'absolutisme personnel et s'il est attentif aux tensions que toute puissance engendre naturellement. Mais que les citoyens soient également vigilants: la paix

123 'Relación de lo sucedido en Çaragoça de Aragón a 24 de Septiembre del año de 1591 por la libertad de Antonio Pérez, y de sus Fueros y Iusticia', in *Obras y relaciones...* cit., p. 216 sq.

124 T.P., chap. VII, § 30, in *op. cit.*, t. 1, p. 312: «...unde vel alterutrius, vel utriusque ruina sequeretur».

125 Voir Meinsma, *Spinoza et son cercle*, cit., chap. IX.

peut être menacée par la discorde interne fomentée par les chefs d'une armée mercenaire, d'où la nécessité d'une défense nationale¹²⁶. N'oublions pas que l'exemple aragonais se situe dans le *Tractatus politicus* entre la mise en garde contre l'absolutisme politique (chap. VII, § XIV) et le lucide constat sur la nature humaine, immuable (chap. VII, § XXVII): «...natura omnibus eadem est; superbiunt omnes dominatione; terrent, nisi paveant». C'est immédiatement à la suite de cette constatation que Spinoza nous présente l'existence historique d'un régime qui a su, à l'aide de ses institutions, être fort en évitant la violence. Ferdinand le Catholique a eu l'intelligence de ne pas céder à la tentation d'absolutisme, ce qui signifie que le rapport de forces entre la possibilité d'insurrection et la possibilité de répression a été équilibré. Telle est la bonne recette d'une bonne monarchie que Spinoza trouve dans l'exemple aragonais quelque peu retouché par lui. Le philosophe a jugé utile de retranscrire la réponse de Ferdinand aux Castillans qui jaloussaient la législation traditionnelle du royaume d'Aragon et le pressaient de l'abolir tant cette réponse est une admirable leçon politique¹²⁷. C'est chez Antonio Pérez qu'il a appris à mesurer la sagesse politique de Ferdinand pour qui la «Regla de las más ciertas en materia de Reyes y Reynos» s'exprime dans ces paroles de Ferdinand: «...que siempre que las balanças de la satisfacción del Reyno estuviessen iguales, sería durable el Rey y el Reyno»¹²⁸. Cette idée est reprise mais aussi précisée par Spinoza qui préfère introduire dans la réponse de Ferdinand le concept de sécurité: «...se in animum induxisset suum Regnum stabile fore, quamdiu securitatis ratio non major Regi quam subditis esset, ita huc nec Rex subditis, nec contra subditi Regi praeponderarent»¹²⁹.

L'exemple aragonais a permis au philosophe de méditer sur un système politique qui reste encore un idéal: un Etat fort, sachant faire respecter des lois faites pour garantir la sécurité et l'épanouissement de chaque individu. La réflexion de Spinoza doit inspirer toute véritable démocratie qui repousse le laxisme et la permissivité comme l'autoritarisme, et se donne pour tâche de construire la liberté, une liberté qui ne se manifeste pas par la satisfaction immédiate des passions mais s'acquiert par l'usage de la raison.

HENRY MÉCHOULAN

126 *T.P.*, chap. VII, § 17.

127 *Ibid.*, § 30.

128 *Obras y relaciones...* cit., p. 143.

129 *T.P.*, chap. VII, § 30, p. 312.