



ESCOLA DE
HUMANIDADES

VERITAS (PORTO ALEGRE)

Revista de Filosofia da PUCRS

Veritas, Porto Alegre, v. 71, n. 1, p. 1-15, jan.-dez. 2026
e-ISSN: 1984-6746 | ISSN-L: 0042-3955

VARIA

Vers une lecture spinozienne de la tolérance médiévale: Maïmonide, Crescas, Gersonide et les kabbalistes

Towards a Spinozan reading of medieval tolerance: Maimonides, Crescas, Gersonides and the Kabbalists

Hacia una lectura spinoziana de la tolerancia medieval: Maimónides, Crescas, Gersonides y los cabalistas

Por uma leitura spinozana da tolerância medieval: Maimônides, Crescas, Gersonides e os cabalistas

Nythamar de Oliveira¹

orcid.org/0000-0001-9241-1031
nythamar.oliveira@pucrs.br

Recebido em: 27 abr. 2026.

Aprovado em: 04 jun. 2026.

Publicado em: 14 ago. 2026.

Résumé : Cet article propose une reconstruction de la tolérance chez Spinoza à partir de ses sources médiévales, notamment Maïmonide, Crescas et Gersonide. Il s'agit de montrer que la tolérance ne constitue pas une invention moderne, mais une transformation de problématiques médiévales liées à la loi (conception moderne d'obéissance politique), à la prophétie (conception moderne de critique politique) et à la causalité (conception moderne des phénomènes naturels et historiques). En articulant une théorie des affects avec une critique de la superstition et de la démocratie, Spinoza reformule la tolérance comme effet d'une ontologie de l'immanence.

Mots-clés : affects; démocratie; éthique; politique; tolérance.

Abstract: This article proposes a reconstruction of tolerance in Spinoza's thought based on its medieval sources, notably Maimonides, Crescas, and Gersonides. It aims to demonstrate that tolerance is not a modern invention, but rather a transformation of medieval problems related to law (the modern conception of political obedience), prophecy (the modern conception of political critique), and causality (the modern conception of natural and historical phenomena). By articulating a theory of affections with a critique of superstition and democracy, Spinoza reformulates tolerance as an effect of an ontology of immanence.

Keywords: affections; democracy; ethics; politics; tolerance.

Resumen: Este artículo propone una reconstrucción de la tolerancia en el pensamiento de Spinoza a partir de sus fuentes medievales, en particular, Maimónides, Crescas y Gersonides. Su objetivo es demostrar que la tolerancia no es una invención moderna, sino una transformación de problemas medievales relacionados con el derecho (la concepción moderna de la obediencia política), la profecía (la concepción moderna de la crítica política) y la causalidad (la concepción moderna de los fenómenos naturales e históricos). Al articular una teoría de los afectos con una crítica de la superstición y la democracia, Spinoza reformula la tolerancia como un efecto de una ontología de la inmanencia.

Palabras clave: afectos; democracia; ética; política; tolerancia.

Resumo: Este artigo propõe uma reconstrução da tolerância no pensamento de Spinoza a partir de suas fontes medievais, notadamente Maimônides, Crescas e Gersonides. Trata-se de demonstrar que a tolerância não é uma invenção moderna, mas sim uma transformação de problemas medievais relacionados ao direito (a concepção moderna de obediência política), à profecia (a concepção moderna



Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob a licença [CC-BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), que permite a cópia e redistribuição do material em qualquer formato e para qualquer finalidade, desde que a autoria original e os créditos de publicação sejam mantidos.

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. Je tiens à remercier la CAPES et le CNPq pour leur soutien lors d'un séjour postdoctoral sous la direction du Professeur Charles Ramond à l'Université Paris 8 en 2022. Ceci est une version révisée d'un papier présenté au congrès de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (SIE-PM), Campus Condorcet, Aubervilliers-Paris, le 24 août 2022.

de crítica política) e à causalidade (a concepção moderna de fenômenos naturais e históricos). Ao articular uma teoria dos afetos com uma crítica à superstição e à democracia, Spinoza reformula a tolerância como um efeito de uma ontologia da imanência.

Palavras-chave: afetos; democracia; ética; política; tolerância.

1 Introduction

Bien que le mot latin « *tolerantia* » soit un *hapax legomenon* dans le *Tractatus theologico-politicus* (en fait, dans tout le *corpus* spinozien, on peut encore compter quatre ou cinq occurrences de l'adjectif « tolérable », « intolérable » ou des formes verbales « tolérer » ou « tolérés », selon la traduction adoptée) et qu'il n'y ait pas de consensus parmi les commentateurs s'il y avait, en effet, une théorie de la tolérance chez Baruch de Spinoza, surtout dans ses écrits éthico-politiques, il ne fait aucun doute que sa défense systématique de la liberté de pensée et des croyances peut être considérée comme une critique cinglante de l'intolérance religieuse de son temps et donc comme une préfiguration des théories démocratiques de la tolérance libérale, comme le formuleraient plus explicitement Bayle, Locke, Voltaire et Montesquieu. Certes, Spinoza n'a pas encore explicitement articulé un rapprochement des idéaux libéraux modernes, tels que les libertés fondamentales et l'idée même de tolérance, avec les concepts républicains de participation et de souveraineté populaire. En effet, le plus gros problème de la philosophie spinozienne de la tolérance consiste précisément à l'insérer dans sa reformulation du corps politique et du souverain face aux libertés individuelles. Dans cet article, je propose une lecture minimaliste de la tolérance chez Spinoza, basée sur son appropriation critique des conceptions médiévales et de la Renaissance qui n'incluaient pas encore l'idée de tolérance religieuse, montrant que cela aurait été l'une des innovations de la pensée politique de Spinoza, comme l'ont bien reconnue des penseurs contemporains aussi différents qu'Emmanuel Levinas, John Rawls et Rainer Forst.

En effet, inspiré par une lecture critique de

Maïmonide, Crescas, Gersonide et des kabbalistes ibériques, Spinoza défendait un universalisme moral beaucoup plus radical que ceux offerts par des interprétations orthodoxes et conservatrices du judaïsme et du christianisme. Contrairement au mythe populaire selon lequel la tolérance est un sous-produit de la modernité, je propose qu'elle s'avère être l'inverse, car les idéaux modernes, libéraux et révolutionnaires de liberté, d'égalité et de solidarité civique, ainsi que l'émancipation de l'État souverain, combiné avec le droit naturel, la doctrine des deux royaumes et une morale de la réciprocité, sont tous redevables au changement progressif et radical provoqué par la tolérance jusqu'à ce qu'elle soit plus largement adoptée par la société aux XVIIe et XVIIIe siècles. En ce sens, il y a bien un problème historique, sémantique au-delà des interprétations révisionnistes et des anachronismes, que j'ai baptisé « la grammaire morale de la tolérance » renvoyant, en dernière analyse, au problème philosophique du progrès moral. Bien qu'il ne mentionne généralement pas Crescas par son nom, comme beaucoup de philosophes avec lesquels il est d'accord, on sait à quel point Spinoza s'est servi des critiques de la tradition juive médiévale. Selon Warren Zev Harvey, le Rabbi Lévi ben Gerson, dit Gersonide (1288-1344), n'était pas le premier philosophe juif qui est allé au-delà du *Guide des égarés* (*Moreh Nevukhim*), et a attribué un amour passionné à Dieu, mais il était le plus significatif. Après Gersonide, de nombreux philosophes juifs l'ont fait, et certains d'entre eux, comme le rabbin Hasdai Crescas (c. 1340-1410/11), qui a rejeté le concept d'amour intellectuel, et Leon Ebreo (c. 1465-après 1523), qui l'a accepté, ont eu une influence distincte sur la théorie de l'*amor Dei intellectualis* de Spinoza (Harvey, 2014, p. 104).

Bien qu'il ne cite pas explicitement Léon Hébreu (ou Yehudah Abravanel) dans ses œuvres publiées, Spinoza possédait une traduction espagnole des *Dialoghi d'amore* (*Dialogues d'amour*) dans sa bibliothèque personnelle – ouvrage qui a profondément influencé sa conception de l'amour intellectuel de Dieu – ainsi que *Le Guide des égarés* (*Moreh Nevukhim*) et des ouvrages

halakhiques, talmudistes (y compris *Mishné Torah*) et métaphysiques (*Cogitata Metaphysica*) de Maïmonide, qu'il connaissait en profondeur et les citent dans son *Traité théologico-politique* (Spinoza, 2022, p. 351, 419, 457-470, 495). Spinoza possédait le chef-d'œuvre de Gersonide, *Milhamot HaShem* (Les Guerres du Seigneur), qu'il a lu en hébreu et le cite, en tant qu'analyse aristotélicienne-averroïste détaillée de la métaphysique et de la physique, pour développer sa propre lecture critique des Écritures (Spinoza, 2022, p. 480).

La tolérance doit donc être comprise comme le résultat d'une longue transformation intellectuelle, dont les jalons incluent les œuvres de Moïse Maïmonide, Hasdaï Crescas, Gersonide, ainsi que les traditions kabbalistiques ibériques (Nederman; Laursen, 1996). Certes, Spinoza connaissait assez bien les idées générales de la Kabbale, y compris le *Zohar* (le texte fondateur de la mystique juive), bien qu'il les ait rejetées publiquement et violemment. Il est fort probable qu'il ait eu accès à ces écrits via son milieu d'origine, la communauté juive portugaise d'Amsterdam, et notamment par l'intermédiaire de rabbins érudits comme Menasseh ben Israel et Saul Levi Morteira. Puisqu'il a fréquenté l'école Talmud Torah d'Amsterdam et a été en contact avec des cercles kabbalistes, on sait qu'il a lu *Puerta del Cielo* (*La Porte du Ciel*) d'Abraham Cohen de Herrera, une œuvre majeure de la Kabbale influencée par le néoplatonisme et le *Zohar*. Les traditions kabbalistiques offrent d'ailleurs une conception dynamique de la divinité, mais Spinoza rejette leur dimension mystique. Il conserve cependant l'idée d'une réalité infinie et dynamique, qu'il reformule dans une ontologie de l'immanence (Harvey, 1998).

Parce que nous pensons aujourd'hui à la tolérance lorsqu'il s'agit de différences sociales, culturelles, raciales, de genre et religieuses (y compris l'enracinement pour différentes équipes

de football !), nous avons tendance à penser à la diversité des croyances personnelles et des états émotionnels. On peut bien postuler que c'est à partir de l'affectivité que se développent les fonctions d'empathie et de réflexivité, dans la mesure où le *conatus*, la joie et le désir qui en découlent préparent et nous aident à la réflexivité nécessaire pour comprendre l'importance de l'accord et de la tolérance dans les rapports sociaux et politiques. Ce sens plus fort, réfléchi, de *tolerantia* contraste avec celui plus faible de *supporter*, par exemple, dans l'épître de Paul aux Colossiens 3,13 (« Supportez-vous les uns les autres », d'après la traduction de Louis Second), mais qui va certes dans le sens d'une coexistence harmonieuse dans l'unité, comme dans l'*ecclesia* primitive. Ce sens peut être trouvé aussi dans le *Tractatus theologico-politicus*, mais il sert plutôt pour rendre le mot *sustinere* au sens faible de « supporter » :

At quanta satius foret vulgi iram et furorem cohibere quam leges inutiles statuere, quae violari non possunt nisi ab iis, qui virtutes et artes amant, et rempublicam in tantam angustiam redigere, ut viras ingenues sustinere non possit? Quid enim majus reipublicae malum excogitari potest, quam quod viri honesti, quia diversa sentiunt et simulare nesciunt, tanquam improbi in exilium mittantur? Quid, inquam, magis perniciosum, quaro quod homines ob nullum scelus neque facinus, sed quia liberalis ingenii sunt, pro hostibus habeantur et ad necem ducantur, et quod catasta, malorum formido, pulcherrimum fiat theatrum ad summum tolerantiae et virtutis exemplum cum insigni majestatis opprobrio ostentandum? (TTP XX 231)².

Ainsi que Hobbes, Spinoza a utilisé cette métaphore organique du corps politique par analogie avec le corps du Christ pour l'Église, où la tête, correspondant au souverain, et les membres permettent à un circuit d'affects de faire circuler le pouvoir de cohésion, qui sera plus tard évoqué dans l'étude classique par Ernst Kantorowitz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political*

² Cf. Spinoza (1999, p. 647 et seq.) : « Combien ne serait-il pas plus sage de contenir la colère et la fureur de la foule, au lieu d'instituer ces lois inutiles qui ne sauraient être violées que par ceux qui ont l'amour de la vertu et du bien, et de mettre l'État dans la dure nécessité de ne pouvoir tolérer d'hommes libres dans son sein ! Quoi de plus funeste pour un État que d'envoyer en exil, comme des méchants, d'honnêtes citoyens, parce qu'ils n'ont pas les opinions de la foule et qu'ils ignorent l'art de feindre? Quoi de plus fatal que de traiter en ennemis et d'envoyer à la mort des hommes qui n'ont commis d'autre crime que celui de penser avec indépendance ? Voilà donc l'échafaud, épouvante des méchants, qui devient le glorieux théâtre où la tolérance et la vertu brillent dans tout leur éclat et couvrent publiquement d'opprobre la majesté souveraine » !

Theology, de 1957. Or, nous savons que Spinoza lui-même s'est fortement inspiré de Jean Calvin dans ses approches de l'*affectus* et de la nécessité de cohésion organique du « corps de Christ ». Parmi les 160 ouvrages de sa bibliothèque personnelle, Spinoza avait aussi les quatre volumes de l'*Institution de la Religion Chrétienne* de Calvin (non pas la version latine originale de 1536 ou la traduction du propre auteur au français, de 1541, mais la version espagnole de 1597) et il les connaissait bien, comme l'attestent plusieurs de ses écrits, surtout le *Court Traité* (*Korte Verhandeling*) et le *Tractatus theologico-politicus*. Ainsi, Spinoza s'est en quelque sorte tourné vers Calvin pour réfuter et s'opposer aux versions dominantes du calvinisme et de l'orthodoxie réformée. Car ces versions dominantes font suite à la victoire décisive des Contre-Remontrants au Synode de Dort (1618-19), calvinistes qui exercèrent une influence significative aux Pays-Bas du milieu du XVII^e siècle et qui furent responsables de la législation sur l'hérésie en vertu de laquelle Spinoza et d'autres Collégiants et philosophes furent persécutés. Les collégiens ont commencé à se rassembler après le synode de Dort, où la tolérance et la liberté de religion étaient restreintes dans les Provinces-Unies. Ce qui a réuni les participants n'était pas nécessairement des croyances religieuses partagées, mais plutôt une communauté de ressources intellectuelles et spirituelles et une culture d'étude et de débat. Je suis donc d'accord avec Bagley sur le fait que l'accent mis par la théologie judéo-chrétienne sur la charité et la justice implique que la tolérance de la liberté intellectuelle, y compris la liberté de philosopher, est en fait un élément de piété ou de fidélité (Bagley, 2008, p. 21). Bien que je ne développe pas ce point ici, le mot « *theologia* » doit être entendu ici comme théologie philosophique chez Spinoza, qui, avec sa psychologie philosophique et sa cosmologie philosophique, est la contrepartie métaphysique particulière de la métaphysique générale de l'ontologie proprement dite. Il faut rappeler aussi que lorsqu'en 1660 Spinoza s'installe dans le village de Rijnsburg, près de Leyde, s'organise alors, autour de lui, un

cercle d'études avec des réformés non calvinistes (soi-disant Collégiants) qui deviennent ses amis : Jarig Jelles, Simon de Vries et Peter Balling (Rovere, 2017). Il faudrait aussi se souvenir que pour Spinoza, le judaïsme (l'ensemble des croyances et des pratiques autour des textes attribués, au XVII^e siècle, à Moïse) est une législation pour un État, enrichie d'un appel simplement moral à la justice et à la charité ; il n'a donc de validité que pour un État juif. Le christianisme, comme le montre Misrahi, de son côté, n'est que la poursuite de cette même exhortation simplement morale (et non appuyée sur une connaissance philosophique de l'Être) dont l'exhortation à la justice et à la charité a une portée désormais universelle (Spinoza, 2005, p. 445). Finalement, il faut bien garder à l'esprit qu'en tant que marrane, le jeune Bento de Spinoza aurait connu différents degrés de tolérance à Amsterdam et qu'au sein de la communauté juive portugaise de son époque, cette origine séfarade n'était pas nécessairement celle de l'orthodoxie rabbinique. Yirmyahou Yovel a remarqué avec perspicacité que les principaux modèles d'expérience marrane qui pouvaient être discernés chez Spinoza sont : (1) l'hétérodoxie et la transcendance de la religion révélée ; (2) une compétence pour l'équivoque et le double langage ; (3) une double vie intérieure et extérieure ; (4) une double carrière avec une pause ; (5) la tolérance contre l'Inquisition ; (6) un zèle pour le salut, à gagner par des moyens alternatifs à celui de la tradition, et couplé avec cela – la mondanité, la laïcité et le déni de la transcendance. Toutes ces caractéristiques marranes peuvent être retrouvées chez Spinoza, même sous une forme quelque peu différente. Ils se reflètent non seulement dans sa pensée mais encore plus dans sa vie ou dans son cas existentiel (Yovel, 1989, p. 28).

Or, d'après Frédéric Lordon, les sociétés sont essentiellement des circuits d'affects. En tant que système de reproduction matérielle de formes de vie hégémoniques, les sociétés dotent ces formes de force d'adhésion en produisant en permanence des affections (émotions et sentiments partagés dans la société, en particulier la peur et

l'espoir, à la suite des intuitions de Spinoza), qui nous incitent à assumer certaines formes de vie (*Lebensformen*) au détriment des autres. Nous devons toujours garder à l'esprit que certaines formes de vie sont basées sur des affections spécifiques, c'est-à-dire qu'elles ont besoin de telles affections pour continuer à se répéter, pour imposer leurs modes d'ordonnement, définissant ainsi le champ des possibles. Selon Lordon, il s'agit certes d'une adhésion sociale construite à travers les affections, même s'il n'y a pas de sentiments moraux ou sens d'injustice donnés (Lordon, 2013). À partir de la troisième partie de l'Éthique, "De l'origine et de la nature des affects", où Spinoza affirme que les êtres humains suivent l'ordre de la nature, car ils ont une nature causale similaire à celle d'autres objets ordinaires (d'autres "modes finis"), on peut montrer que, pour Spinoza ainsi que pour les neurosciences, la psychologie humaine est à l'origine des concepts moraux (y compris les concepts de bien, de mal, de vertu et de perfection), des effets qui se fondent sur une physique du corps humain, conçu en tant qu'individu complexe. Suivant le tournant neuroscientifique de la philosophie de l'esprit et de la psychologie sociale, je propose de refondre la théorie des affects de Spinoza afin de rendre compte du rôle des émotions et des sentiments sociaux dans la philosophie politique aujourd'hui. Antonio Damasio a été frappé, lui aussi, par cette phrase de Spinoza: « Le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son être propre... et le bonheur consiste pour l'homme à vouloir conserver son être ». Selon Damasio, « Spinoza a eu une intuition biologique de la nature de l'homme » (Damasio, 2003). Cela est tout à fait d'accord avec ce que les neuroscientifiques aujourd'hui appellent naturalisme. Selon Damasio, l'échec des expériences d'ingénierie sociale passées est dû à la folie pure des plans ou à la corruption de leur exécution, d'où leur échec peut-être dû aussi aux idées erronées de l'esprit humain qui ont éclairé les idées fausses ayant entraîné une demande pour des sacrifices humains que la plupart des humains trouvent difficile ou impossible à réaliser, dans un mépris ignorant des aspects de la

régulation biologique qui deviennent maintenant scientifiquement transparents et que Spinoza a intuitivement perçus dans le *conatus* et dans un aveuglement du côté sombre des émotions sociales qui trouvent leur expression dans le tribalisme, le racisme, la tyrannie et le fanatisme religieux. Par conséquent, nous pouvons comprendre aujourd'hui que la raison humaine dépend de plusieurs systèmes cérébraux, travaillant de concert à plusieurs niveaux d'organisation neuronale, plutôt que sur un seul centre du cerveau. Les sentiments, associés aux émotions et compris dans le contexte somatique et moniste des affects de Spinoza, nous permettent de comprendre les mécanismes cognitifs et neuronaux qui sous-tendent le raisonnement et la prise de décision, de sorte que les émotions puissent expliquer les caractéristiques, à la fois cognitives et non cognitives, qui contribuent à une culture de tolérance et à des relations sociales civilisées et coopératives. Spinoza offre donc une voie médiane entre le normativisme moral et le naturalisme réductionniste. Sa théorie des affects permet de comprendre comment les normes émergent des interactions sociales. Cette approche est aujourd'hui confirmée par les neurosciences, qui soulignent la pertinence de la notion spinoziste de *conatus*.

2 Levinas, Spinoza et la critique de la raison idolâtre

Pour cette brève analyse, je voudrais souligner trois axes majeurs qui ont servi à guider ce qu'on appelle, suivant Emmanuel Levinas, une « critique de la raison idolâtre », à savoir : le problème philosophique de Dieu, le déficit normatif de l'altérité de l'Autre, et la nature même de l'idolâtrie. Depuis qu'on s'est mis à développer systématiquement un programme de recherche en réponse à cette philosophie de l'altérité chez Levinas (Souza, 2020), je propose une relecture de la critique de Spinoza par Levinas dans *Difficile liberté*, afin de rejoindre une conception spinoziste de la tolérance corrélée à l'idée même d'une telle liberté, "aussi difficile que rare" (Spinoza, 2005,

p. 401)³, tout en problématisant la critique de la raison idolâtre chez Levinas.

En effet, Levinas et Derrida nous permettent de repenser avec Spinoza la difficulté de la liberté humaine en termes d'une « difficile tolérance », qui trahit toujours déjà une identité, un *schibboleth*, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des limites de l'amitié politique puisque la critique de la raison idolâtre révèle l'hospitalité aux limites de la tolérance. Levinas reproche à Spinoza d'avoir réduit la transcendance à l'immanence, et donc d'avoir trahi la dimension éthique de l'altérité. Pourtant, Levinas et Derrida diraient tous deux adieu aux conceptions réifiantes, juridiques et formelles de la tolérance et préféreraient saluer davantage l'hospitalité dans la même *khora* consistant à dire à-dieu. Par contre, comme l'a si bien dit John Caputo, il y a au moins trois points de divergence entre les adieux de Levinas et Derrida en ce qui concerne l'éthique de l'hospitalité, à savoir : (1) la notion de Dieu fonctionne chez Levinas comme une sorte d'*ordo ordinans*, un fond ou fondement supérieur qui m'ordonne au voisin ou à l'étranger, tandis que pour Derrida, l'hospitalité répond directement et immédiatement à la singularité de l'Autre, de sorte que *tout autre est tout Autre*, et qu'il n'y a pas de mouvement de déviation du Bien vers le voisin; (2) alors que Levinas dénonce toujours le narcissisme du Même, la notion déconstructive de l'hospitalité de Derrida montre qu'il y a toujours un narcissisme résiduel, puisqu'il n'y qu'un seul narcissisme, mais des degrés divers ; (3) Derrida pousse plus radicalement que Levinas le paradoxe politique de l'hospitalité, selon Caputo, il le pousse avec d'autant plus d'insistance à traduire cette éthique de l'hospitalité en politique, à ouvrir les portes de cette éthique aux exigences de l'hospitalité politique, notamment en ce qui concerne l'État moderne d'Israël, y compris les défis normatifs de la coexistence pacifique avec les Palestiniens (Caputo, 2000, p. 308 *et seq.*). Comme le soupçonnait Ze'ev Levy, Levinas semble osciller

entre faire trop peu (vis-à-vis de l'Autre) et trop de tolérance, presque au point d'idéaliser la tolérance, disons, dans son évaluation de Spinoza et du judaïsme (Levy, 2009). Cela pourrait en fait être dit de toutes les opinions positives religieuses sur la tolérance, par opposition à leurs pratiques réelles. Dans ce sens, je suis de près Charles Ramond quand il dit que Spinoza peut être lu et écrit « comme le philosophe de l'extériorité éthique plutôt que de l'intériorité morale », en tant que « théoricien accompli de la démocratie moderne et contemporaine sous la pure loi extérieure du 'compte' et du 'nombre' » (Ramond, 2016, p. 165). Cette conception quantitative de la politique mise en lumière par Ramond voit dans la démocratie spinoziste une « loi du compte » fondée sur l'immanence, dont la tolérance n'est plus conçue comme une valeur morale, mais comme une condition structurelle de la coexistence des différences dans un corps politique pluriel. Cependant, cela ne signifie pas que l'individu soit simplement un rassemblement des corps dans une perspective quantitative, c'est-à-dire une simple composition numérique formant un tout, mais il apparaît comme une union de corps, comme le souligne Marilena Chauí, en raison de la communicabilité ou des relations entre eux, afin d'obtenir le même effet, c'est-à-dire tous comme une cause commune d'un seul effet (Chauí, 2003, p. 103). En effet, la pensée politique de Spinoza trouve son point culminant dans le *Traité politique*, où il propose une théorie radicalement immanente de la démocratie. Celle-ci n'est pas fondée sur des principes transcendants, mais sur la puissance collective (*potentia multitudinis*). Comme l'écrit Spinoza au Chapitre II, section 17 : « Jus summarum potestatum nihil aliud est, quam ipsa Naturae jus, quod multitudinis potentia determinatur »⁴.

Le sens métaphorique du terme *constellations*, utilisé par Benjamin, Adorno, Habermas et des penseurs de l'école de Francfort comme références pour cartographier ce qui devient une théorie

³ Je me sers aussi du texte latin établi par Carl Gebhardt, dans la version bilingue, *Éthique*. Trad. Bernard Pautrat. Paris: Editions du Seuil, 2010, et de la plus récente édition de la Pléiade.

⁴ TP II, 17, trad. Pautrat, édition de la Pléiade, 2022, p. 912 : « Le droit des souverains n'est rien d'autre que le droit de la Nature lui-même, qui est déterminé par la puissance de la multitude ».

critique de la raison idolâtre peut en faire ressortir ce sens ambigu des constellations -- pour l'astrologie en tant qu'ancienne croyance selon laquelle étoiles et planètes influencent nos vies et nos destins ainsi que pour l'astronomie en tant que pratique de recherche sans idolâtrie (Langermann, 2000; Souza *et al.*, 2020). Il ne s'agit pourtant pas de proposer un discours iconoclaste ou d'une raison anti-idolâtre, bien qu'on puisse reconnaître une telle possibilité, mais c'est précisément cette vision traditionnelle et religieuse de l'idolâtrie (tant dans le judaïsme que dans le christianisme) qui conduit à l'intolérance. En un sens, on peut bien suivre une orientation critique que l'on retrouve aussi dans l'épistémologie analytique pour faire allusion à l'impossibilité d'une métanormativité archimédienne capable de renvoyer des points de vue métanormatifs aux problèmes soulevés par la critique de la raison idolâtre. Ici, il est devenu clair qu'il y aurait différentes conceptions de l'idolâtrie, à la fois dans le sens de la pensée métaphysique depuis Platon et dans le sens levinassien de la critique de l'idolâtrie ontologiste de Heidegger. En effet, Levinas évoque Platon dans sa critique de l'idolâtrie qui, après *Totalité et Infini*, montre que le rapport à l'Infini est irréductible à la "thématisation", l'Infini restant toujours une "troisième personne - Il, ou devrions-nous dire *Elle*, malgré le *Tu* dont le visage me concerne" :

L'Infini affecte le Moi sans que le Moi puisse le dominer, sans que le Moi puisse *assumer* à travers l'*arché* du Logos la démesure de l'Infini affectant ainsi le Moi *anarchiquement*, s'imprimant comme trace dans la passivité absolue –antérieure à toute liberté – se montrant comme « Responsabilité-pour-Autruï » que cette affection suscite (Levinas, 2006, p. 440).

La tentation de cultiver et d'adorer des idoles tend à remplacer la primauté platonicienne du *paradeigma* en effaçant le lien platonicien unissant l'image à son modèle et en séparant d'une manière irrémédiable l'*eidolon*. Comme l'a soutenu Jean Brun, dans le débat du *logos* et de la *praxis*, nous tournons en rond : "Le *logos* rouvre la séparation qu'il demande à la *praxis* de combler" (Brun, 1961, p. 254). Ainsi, la séparation idolâtre se manifeste comme ce que l'homme

ne peut exorciser, car un langage de détresse se substitue au langage technique: "Le langage traduit une séparation sur le fond de laquelle il se détache, mais ce n'est que dans et par le langage que cette séparation vient à l'homme, elle n'est pas ce que le langage trahit, elle est ce que le langage révèle" (Brun, 1961, p. 281). On connaît trop bien l'odyssée prométhéenne de la *technè*, des systèmes techniciens et des technologies humaines à travers les processus historiques et civilisationnels, depuis les anciens peuples d'Égypte, de Grèce et de Rome jusqu'à la glorification moderne des machines de guerre et de la raison algorithmique : ils sont tous traversés par la raison idolâtre. Contrairement à l'évolution religieuse de la foi dans le progrès (comme chez Hegel) par l'enthousiasme et le sacré, pour Levinas, au contraire, "le judaïsme reste étranger à tout retour offensif de ces formes d'élévation humaine. Il les dénonce comme l'essence de l'idolâtrie" (Levinas, 2006, p. 32). Telle est la vocation éthique du judaïsme, dans le cadre de ce qu'il appelle une religion d'adultes, dont l'universalisme est conditionné par son particularisme (surtout pour la révélation, l'élection et l'identité juives) (Levinas, 2006, p. 43 *et seq.*).

Par contre, d'après Spinoza, il faudrait éviter la tentation de réduire les affects à leur passivité. Comme l'a bien montré Lia Levy, Spinoza « parvient à dépasser la dualité de notre affectivité », au contraire, et à démontrer les rapports entre *affectio* et *affectus*, dotés alors d'une véritable fonction architectonique dans la structure de l'Éthique, dans la mesure où l'affection ne signifie par conséquent plus tant un état qu'une disposition, ou encore « une *variation* de la puissance dont elle est l'affection » (Levy, 2019, p. 121). Il s'agit, en outre, d'éviter d'attribuer à Spinoza une conception platonicienne de l'immortalité de l'âme. Je suis l'analyse d'Ulysses Pinheiro, selon laquelle une conception aristotélicienne de la *dynamis* (puissance) converge vers le naturalisme moniste spinozien, si l'on prend la gloire pour représenter l'actualisation maximale du *conatus* face à la mort, s'opposant ainsi à l'immortalité de l'âme platonicienne. En appliquant la métho-

de de Jean-Marie Beyssade à la biographie de Jean-Maximilien Lucas, Pinheiro met en lumière les apories de cette « gloire impersonnelle », soulignant la tension difficile à résoudre entre la finitude biologique et la perpétuation de la puissance philosophique (Pinheiro, 2019, p. 79-99).

Outre l'enseignement biblique et rabbinique contre l'idolâtrie en tant que perversion morale, indifférence culturelle, éloignement de Dieu par l'orgueil, l'aliénation ou l'objectivation (en particulier l'argent, *mammon*, l'erreur, le péché ou le mal radical, qui est précisément ce qu'est l'idolâtrie), Levinas a également parlé de l'idolâtrie de résister à la conversion (*teshuvah*) pour embrasser le Messie ou de ne pas croire dans notre désespoir (*Textes messianiques*) (Levinas, 2006, p. 95-149). Dans un court texte sur "Religion et tolérance", Levinas affirme que l'idolâtrie n'est pas combattue à cause de ses erreurs, mais à cause de la dégénérescence morale qui l'accompagne : « Selon les paroles de Rab Yehudah (*Sanhédrin* 63b), l'absurdité de l'idolâtrie est frappante, mais les gens s'adonnent parce qu'il justifie la débâche publique » (Levinas, 2006, p. 262).

3 Spinoza, Levinas et l'enjeu de la tolérance

Je me borne donc à esquisser ce que serait une critique immanente de la raison idolâtre en tant que principe de tolérance, suivant un programme de recherche en reconstruction normative, portant sur les problèmes du naturalisme et de la normativité à la lumière d'une hypothèse de travail appelée le « déficit phénoménologique » de la théorie critique (Oliveira, 2009). J'ai proposé d'utiliser les termes interchangeables « idolâtre » et « idolâtrique » pour adjectiver les actions, états et phénomènes respectivement associés au monde de la vie (*Lebenswelt*) et aux systèmes (*Systeme*) qui façonnent la réalité sociale humaine. Si l'on pense aux constellations théologico-philosophiques chez Spinoza et la réception française (y compris Levinas, Deleuze, Derrida, Marion et tous ceux qui peuvent nous guider dans cette reconstruction normative d'une pensée métaphysique moniste, naturaliste, rationaliste et moderne)

guidant la critique de la raison idolâtre à travers la déconstruction des concepts-clefs comme la subjectivité, la transcendance, l'aliénation, la réification, le colonialisme et la libération, le concept de tolérance n'y se trouve que par des lectures intersectionnelles, au contraire des penseurs du procéduralisme kantien tels Habermas, Rawls et Forst, mais c'est notamment dans les manifestations du racisme, sexisme, homophobie et antisémitisme structuraux aujourd'hui que l'on peut déceler une convergence pour en faire le point. On peut rappeler en passant que l'agir communicationnel chez Habermas, en effet, tente de combler le déficit normatif de la première génération de théorie critique (on pense surtout aux contributions d'Adorno, Horkheimer et Marcuse). C'est ici, dans cet enjeu pragmatique, que l'on peut situer une problématique empirico-transcendantale de la tolérance, dans ses aspects descriptifs et normatifs. Ainsi, dans l'Introduction de *L'idole et la distance* (1977), Jean-Luc Marion a pu remarquer pour situer sa pensée dans une certaine alliance avec Levinas, par sa critique de l'ontologisme heideggérien pour conjuguer l'approche transcendantale phénoménologique avec une pensée empiriste et pragmatiste, visant à penser Dieu (*Autrui*) au-delà de la différence ontologique:

Si l'on tient que la distance reste radicalement autre que la question de l'Être (d'une altérité elle-même encore impensée), elle se trouve, un temps, en alliance avec la double instance critique qu'Emmanuel Levinas (au nom d'Autrui) et Jacques Derrida (par la différence) entent sur la différence ontologique. Pour un temps seulement, puisque la distance exige plus encore qu'une inversion ou qu'une banalisation de la différence ontologique (Marion, 1977, p. 12 et seq.).

Bien que je n'aie pas l'intention ici d'approfondir les questions ontologiques-systématiques et sémantico-structurelles, comme Lorenz Puntel lui-même et plusieurs autres ont cherché à le faire dans de grandes propositions qui revisitent la métaphysique traditionnelle et les problèmes contemporains de la philosophie analytique et continentale, notamment autour des réceptions de Kant et de Hegel (Puntel, 1983, 2006; Utz,

2018, p. 262-291), une approche phénoménologique de la philosophie sociale et politique en tant que « philosophie première » (dans ce sens, fort inspirée de Spinoza et Levinas) ne peut pas hésiter à se heurter aux questions classiques d'ontologie, d'épistémologie et de philosophie de l'esprit et du langage, comme en témoigne des réceptions contemporaines de l'*ethos* moderne, dont Spinoza demeure le prophète d'un tournant radical (Dobbs-Weinstein, 2015).

Comme l'a bien montré Suzanne Holland, d'après Levinas, le discours de la tolérance en tant que discours de domestication appartient au domaine du Dit et non pas du Dire. Certes, il y a un sens plus faible, presque passif ou inconscient, du mot « tolérance » par opposition au sens réfléchi de respect, dont nous pouvons ébaucher une véritable grammaire morale de la tolérance. Puisque la tolérance n'exige pas un décentrement de mon égoïsme, elle permet au contraire à moi d'être la seule mesure de la valeur de l'autre (Holland, 2003, p. 165-189). En d'autres termes, je juge que quelqu'un vaut la peine d'être toléré. Pour Levinas, c'est précisément ce geste qui thématise et qui est à l'origine de la violence contre l'altérité de l'autre. C'est ainsi que Levinas a pu retrouver le sens original et vertical de la transcendance dans la relation d'immanence aux autres, configurée par des dimensions diagonales et horizontales (nous, vous, elle/il, ils, collectifs), dans une innovation phénoménologique des traditions juives telles que les rabbiniques, talmudiques et kabbalistiques – concernant ces dernières, il remarque que "hassidisme et kabbale n'ont droit de cité dans l'âme juive que si elle est pleine de science talmudique" (Levinas, 2006, p. 19 *et seq.*). Ces mots peuvent aussi nous aider à mieux comprendre les lectures que Levinas a faites de Platon, Aristote et Spinoza pour l'idée même de métaphysique et philosophie morale, tout en gardant les dialogues du judaïsme avec le christianisme et la philosophie occidentale. C'est dans ce sens-là qu'on doit comprendre cette notion de transcendance:

La notion de transcendant nous place au-delà des catégories de l'être, si les notions de tota-

lité et d'être se recouvrent. Nous rencontrons ainsi, à notre façon, l'idée platonicienne du Bien au-delà de l'Etre. Le transcendant, c'est ce qui ne saurait être englobé. Il y a là, pour la notion de transcendance, une précision essentielle n'utilisant aucune notion théologique (Levinas, 1976, p. 326).

D'après Levinas, "on naît juif, on ne le devient pas", dans la mesure où l'identité juive s'insère dans des cultures et civilisations dominantes sans s'y assimiler : on peut certes tolérer le pluralisme des grandes civilisations et même comprendre pourquoi elles ne peuvent fusionner: « La nature même de la vérité explique pourquoi cela est impossible », dans la mesure que l'on pense à un nombre énorme de possibilités humaines et, à travers elles, à toute une gamme d'histoires, de traditions et d'approches possibles (Levinas, 2006, p. 86). Et pourtant il faut se tenir à l'écart de l'identité du thème de l'immanence et de la transcendance à la causalité divine. Comme le souligne Samuel Newlands, l'anti-abstractionnisme de Spinoza critique ceux qui affirment que la providence et la connaissance divines ne s'étendent qu'aux universaux. Dès lors, les différentes positions des penseurs juifs et musulmans du Moyen Âge, tels qu'Averroès, Avicenne, Maïmonide et, surtout dans ce contexte, Gersonide, seraient toutes erronées. Certes, Dieu possède une connaissance indirecte (non homonyme) des universaux, à savoir « dans la mesure où il comprend l'esprit humain ». Mais du point de vue divin, il n'existe que des choses singulières, la pensée abstraite étant propre à l'esprit humain fini (Newlands, 2015, p. 267).

Le problème de la tolérance doit éviter aussi des conceptions identitaires faciles, même s'il peut être situé dans le cadre d'un programme de recherche autour de ce que j'appelle une théorie critique décoloniale de la libération, à la fois une théorie de la justice sociale et une théorie critique de la raison métisse ou parde. La question de la tolérance chez Spinoza relève aussi d'une théorie critique de la raison idolâtre, dans ce qu'on appelle ici l'enjeu de la tolérance. Avishai Margalit s'est posé la question directrice de cet enjeu, à savoir: est-ce que le judaïsme,

le christianisme et l'islam peuvent-ils être pluralistes ? "La question n'est pas de savoir s'ils peuvent se tolérer, mais s'ils peuvent accepter l'idée que les autres religions ont une valeur religieuse intrinsèque." Les chrétiens, disait Goethe, veulent être acceptés, pas tolérés. C'est vraisemblablement aussi vrai pour les juifs et les musulmans. La tradition des discussions sur le pluralisme religieux s'accompagne de la parabole des trois anneaux, une histoire rendue célèbre par Lessing dans sa pièce *Nathan le Sage* (*Nathan der Weise*, 1779). Cette histoire a de nombreux ancêtres médiévaux différents, mais elle revient à ce roi qui laisse un héritage de trois anneaux à ses trois fils. Un seul des anneaux est réel et son propriétaire est l'héritier légitime du roi. Mais le père a pitié de ses autres enfants et leur donne de fausses bagues qui ressemblent aux vraies. L'analogie est claire. Le roi est le Père céleste, qui est le roi de l'univers, et les trois fils sont Moïse, Jésus et Muhammad. La vraie bague est la vraie révélation. L'histoire du seul vrai anneau est une histoire antipluraliste. Il n'y a qu'une seule vraie religion (*de vera religione*) et toutes les autres sont fausses (Margalit, 1996, p. 146-157).

4 Tolérer l'intolérant: Spinoza comme arbitre entre Popper et Rawls

Afin de rendre compte de la signification normative des émotions, des sentiments, des passions et des affects en politique, une certaine conception (certes, minimaliste) de la *tolerantia* chez Spinoza favorise la primauté du social (*das Soziale*) sur le politique (*das Politische*), anticipant des découvertes neurobiologiques évolutives reliant l'empathie et les émotions fondamentales aux sentiments sociaux, moraux et à l'évolution sociale. La normativité sociale apparaît donc comme co-constitutive de l'agence morale, dans la mesure où les caractéristiques des pratiques préthéoriques et des relations sociales dans le monde concret sont antérieures aux arrangements institutionnels et systémiques tels que l'État, les structures gouvernementales, juridiques et politiques. Il s'agit donc de reconstruire les liaisons entre l'imaginaire politique et les

émotions sociales au niveau même des actions sociétales libres, tout en suivant Spinoza, dans la mesure où les affections, y compris les émotions et les sentiments, se prêtent à l'établissement d'un tel lien entre la politique et les pouvoirs de l'imagination, permettant ainsi des perspectives émancipatrices de l'imaginaire et de l'affirmation publique de la liberté. Il s'agit, en effet, de revisiter le problème normatif dans les apports récents de la théorie critique, en maintenant la perspective de la critique immanente et de la reconstruction normative, mais en se concentrant désormais sur ses formulations les plus récentes dans la dite quatrième génération de l'école de Francfort (en particulier Forst, Jaeggi, Allen, Saar, Rosa), notamment dans leurs respectives innovations théorico-conceptuelles au sens de proposer de nouvelles approches de la socialité (par exemple, *Lebensformen* et la résonance pour rendre compte de l'aliénation et de la réification, respectivement, chez Jaeggi et Rosa) et la réflexivité (par la réappropriation généalogico-critique de l'imaginaire chez Spinoza et par la critique généalogico-décolonisatrice des modèles téléologiques du progrès moral et de l'historicité, respectivement, chez Saar et Allen) (Saar, 2002, p. 231-245; Saar, 2013, 2014). C'est ainsi que la critique de la raison idolâtre poursuit cette problématique du naturalisme et du normatif dans les apports récents de la théorie critique en dialogue avec les neurosciences (neurophénoménologie, philosophie analytique des neurosciences et épistémologie sociale) et avec la philosophie continentale la plus récente, la philosophie de la décolonialité, les études culturelles, le féminisme et la philosophie afro-diasporique.

Tout le débat autour de la lecture de Spinoza par Levinas et du problème de la tolérance ouvre la voie à une autre vision du soi-disant paradoxe de la tolérance, à la suite de la lecture de Karl Popper par John Rawls. Le paradoxe de la tolérance stipule que si une société est tolérante sans limite, sa capacité à être tolérante est finalement saisie ou détruite par l'intolérant (Popper, 1945; Rawls, 1971). Popper l'a décrit comme l'idée apparemment paradoxale selon laquelle, pour maintenir

une société tolérante, la société doit conserver le droit d'être intolérante à l'égard de l'intolérance. Popper dit qu'il s'opposait ainsi à l'idée de Platon d'un despotisme bienveillant, qui serait ressuscité pendant les Lumières européennes, car les absolutistes éclairés pourraient exercer leur pouvoir politique basé sur les principes des Lumières d'une manière plutôt non démocratique et autoritaire. Adorno et Horkheimer pouvaient bien voir ici la ruse de la raison dialectique à l'œuvre. Partant de ses études sur Rawls et les contextes de la justice, Rainer Forst a poursuivi en soulignant qu'il existe deux frontières impliquées dans l'interprétation contemporaine du concept de tolérance, permettant trois domaines normatifs dans un contexte de tolérance, à savoir : le premier se situe entre (1) le domaine normatif des pratiques et des croyances avec lesquelles on est d'accord et (2) le domaine des pratiques et des croyances que l'on trouve mauvaises mais que l'on peut encore tolérer ; la deuxième frontière se situe entre ce dernier domaine et (3) le domaine de l'intolérable qui est strictement rejeté (Brown; Forst, 2014; Forst, 2003, 2017). Dans le contexte des sociétés contemporaines, marquées par le capitalisme global et les démocraties numériques, la pensée de Spinoza offre donc des outils précieux pour comprendre les phénomènes d'intolérance. Les affects collectifs — surtout peur, ressentiment, haine — jouent un rôle central dans la formation des idéologies néofascistes et des mouvements populistes. La tolérance doit alors être repensée comme une pratique politique visant à transformer ces affects.

Quoique son articulation origininaire d'une théorie de la justice comme équité (*justice as fairness*) aie été révisée et remaniée au cours de son élaboration du libéralisme politique, Rawls est resté fidèle à son dessein programmatique, qui était de justifier la sociabilité par le moyen d'un modèle procédural d'inspiration kantienne, surtout pour répondre aux questions fondamentales de la tolérance politique, à savoir : "Comment tolérer l'intolérant?" (Rawls, 1971, §§ 34-35). Comment réconcilier des intérêts incompatibles grâce à une conception publique du bien commun? Sa thèse

centrale est que le libéralisme politique ne peut être soutenu indépendamment de l'égalitarisme, dans la mesure où il articule les libertés fondamentales et le principe libéral de la tolérance dans une version libérale du républicanisme démocratique, conjuguant volonté générale et égalité politique. C'est ainsi que Rawls va jusqu'à affirmer, sur le ton d'une simple constatation, que l'origine historique du libéralisme politique et du libéralisme en général se trouve dans la Réforme et ses conséquences, avec les longues controverses autour de la tolérance religieuse aux seizième et dix-septième siècles (Rawls, 1999, p. xxvi). Selon Rawls, chez les modernes, le bien se prêtait à faire l'objet d'une connaissance dans et par la religion, alors que de profondes divisions ne permettaient pas d'envisager la réalisation d'une société viable et juste. C'est pourquoi l'intolérance a été acceptée pendant tant de décennies, même après la Réforme, comme condition de l'ordre et de la stabilité sociale. Certes, la sécularisation – et c'est un processus qui s'est développé progressivement à partir des conceptions libérales dans les milieux théologiques – couronnerait une fois pour toutes la spécificité du libéralisme politique, auto-différencié du problème du bien suprême. C'est ainsi qu'on peut comprendre les contextes de la tolérance chez Spinoza:

Le temple même a dégénéré en théâtre, où l'on écoutait non plus des docteurs de l'Eglise mais des orateurs, qui, tous, avaient le désir non d'instruire le peuple mais de le subjuguer d'admiration pour eux [*sed eundem in admirationem sui rapiendi*], de reprendre publiquement ceux qui ne partageaient pas leurs opinions et de n'enseigner que des choses nouvelles et inaccoutumées, ce que le vulgaire admirerait le plus [*vulgus maxime admiraretur*]. C'est de là qu'ont pu tirer naissance de grandes controverses, l'envie, la haine, que le passage des années fut impuissant à calmer... Ils ne mettraient pas tant d'hostilité à poursuivre ceux qui ne pensent pas comme eux, ils en prendraient plutôt pitié, si du moins c'était pour le salut [*salus*] de ceux-là qu'ils éprouvaient des craintes et non point pour leur propre fortune (Spinoza, 1999, p. 65 et seq.).

Spinoza a bien perçu que les ecclésiastiques, transformés en orateurs, cherchent à exciter l'émerveillement par de nouvelles doctrines pour se transformer en objets d'émerveillement, et tout

cela explique pourquoi la superstition conduit à l'intolérance. Autrement dit, la pratique religieuse est un moyen adéquat pour conduire les gens vers le Bien Suprême dans la mesure où elle agit sur les conditions extérieures qui empêchent habituellement les individus de développer naturellement leurs facultés intellectuelles. Selon Spinoza, « un Désir qui naît de la Joie est, toutes choses égales d'ailleurs, plus fort qu'un Désir qui naît de la Tristesse » (Spinoza, *Éthique* IV, prop. 18) car le « Désir [*Cupiditas*] est l'essence même de l'homme (par la Déf. 1 des Affects), c'est-à-dire (par la Prop. 7, Part. III) un effort [*conatus*] par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être ». Dans son étude fondamentale sur Uriel da Costa et Spinoza, Mario Donoso analyse les cérémonies comme des dispositifs de pouvoir produisant une certaine forme de subjectivité marquée par la crainte et l'espoir. Les mécanismes de cette forme de superstition, selon Donoso, rappellent ceux développés par Spinoza dans son *Traité théologico-politique*, bien qu'ils reposent sur des postulats anthropologiques distincts (Donoso, 2025, p. 1-10).

Comme le remarque Robert Misrahi, Spinoza énonce explicitement la conséquence des analyses précédentes centrées sur la critique de la notion traditionnelle de morale, sur la critique de l'intellectualisme et des libérations illusoire qu'il préconise, sur la critique enfin de l'imagination (Spinoza, 2005, p. 425, n. 22). Voici cette conséquence : la servitude n'a pas pour origine le Désir, mais certaines formes imaginatives du Désir ; la libération ne consistera donc pas à lutter contre le Désir, mais à le connaître et à le diriger ; la force affective indispensable à cette libération sera issue du Désir lui-même, quand il est un désir de la Joie – c'est cette dernière conséquence qui fait l'objet de la Proposition 18:

Un Désir qui naît de la Joie est donc (par la Déf. de la Joie, qu'on verra au Scol. de la Prop. 11, Part. III) secondé ou accru par cet affect même de Joie ; au contraire, celui qui naît de la Tristesse est réduit ou réprimé par cet affect même de Tristesse (par le même Scol.) ; aussi la force du Désir qui naît de la Joie doit-elle être définie à la fois par la puissance de l'homme et par celle de la cause extérieure, tandis que celle qui, au contraire, naît de la Tristesse, doit

être définie par la seule puissance de l'homme ; c'est pourquoi le premier Désir est plus fort que le second (C.Q.F.D.).

5 En guise de conclusion

Et pourtant, je maintiens mes interrogations quant aux processus adéquats de libération de ces processus totalisants et idolâtres, dans la mesure où toutes les idéologies, doctrines compréhensives (au sens rawlsien de doctrines compréhensives, *comprehensive doctrines*) et récits politiques messianiques (dont le marxisme et les mythes du salut eschatologiques) tendent à persister sous des formes subtiles d'idolâtrie et de totalité. Lorsqu'on subit la *teshuvah* (*metanoïa*, conversion) par la lecture des textes de Spinoza, on peut prendre de plus en plus conscience de cette aporie dans les propositions libérationnistes et je crois que la question de la tolérance peut en fait nous aider à comprendre dans quel sens nous pouvons rapprocher Marx de Spinoza pour réussir à une philosophie décoloniale de la libération, dans la mesure où nous ne pouvons entreprendre une critique du capitalisme à partir d'une extériorité idéalisée, mais il faut le faire de manière immanente et, dans la mesure du possible, de manière reconstructive-normative. Une pédagogie libératrice enfin qui fait de l'oppression et de ses causes un objet de réflexion des opprimés d'où résultera nécessairement leur engagement dans une lutte pour leur libération, à travers laquelle cette pédagogie s'exercera et se renouvellera. Nous avons vu que Levinas a consacré plusieurs articles et études à Spinoza, et que ces lectures ressortent en raison de leur ton critique et polémique, puisque Levinas accepte même le verdict sommaire de Jacob Corbin : « Il existe une trahison de Spinoza ». Il donne comme raison principale le fait que Spinoza ait cherché à surmonter le judaïsme par le christianisme, puis le christianisme par une sagesse philosophique censée représenter l'amour de Dieu au sens propre, c'est-à-dire, intellectuel. Ainsi, Spinoza n'assigne plus qu'un rôle transitoire au judaïsme dans l'économie générale de l'être, tout en conservant un rôle quasi permanent à la

« religion [*religio*] », plus précisément à la piété, sous forme d'obéissance et de charité (Levinas, 2006, p. 167 *et seq.*).

Si je disais que la critique de l'anthropomorphisme peut être réexaminée à partir de la triade Maïmonide, Crescas et Spinoza, c'est que je crois qu'à partir du troisième on peut saisir le sens que je me proposais de développer dans une théorie critique de la raison idolâtre. Dans le *Guide des égarés*, Maïmonide propose une lecture philosophique de l'Écriture qui distingue entre vérité spéculative et vérité pratique : la révélation s'adresse à l'imagination du peuple, tandis que la philosophie s'adresse à l'intellect. Spinoza reprend cette distinction, mais la radicalise. Dans le *Traité théologico-politique*, il affirme que la finalité de l'Écriture n'est pas la connaissance, mais l'obéissance : « L'Écriture n'enseigne pas la philosophie, mais seulement la piété » (Spinoza, 2022, p. 537). L'apport de Crescas est essentiel pour comprendre la critique spinoziste du finalisme. En rejetant l'aristotélisme, Crescas ouvre la voie à une conception non finaliste de la causalité. Spinoza radicalise cette position en affirmant : « Dans la nature, il n'y a rien de contingent » (Éthique, I, prop. 29). La tolérance devient alors une conséquence de la compréhension de la nécessité universelle (Serrano, 2024, p. 183-194).

Mon hypothèse de travail est que non seulement il y a une critique de la raison idolâtre dans les écrits de l'école de Francfort, notamment dans ceux traitant du judaïsme, du capitalisme et de la philosophie de l'histoire dans une perspective politique, mais que l'on retrouve cette même théorie critique de l'idolâtrie dans l'une des appropriations les plus importantes de ce leitmotiv en Amérique latine, qui était (et l'est encore aujourd'hui) la philosophie de la libération, non pas tant comme théologie confessionnelle (juive, catholique, protestante ou de toute autre confession religieuse) mais surtout comme objet d'un traité politico-théologique, comme sous-domaine de la métaphysique, de la philosophie de la religion et de la philosophie tout court. La critique de la raison idolâtre peut donc nous aider à mieux comprendre l'usage des catégories métaphysi-

ques dans la philosophie des penseurs comme Spinoza et Levinas, ainsi que dans la pensée post-métaphysique qui suit des recherches sur l'imaginaire politique et l'imaginaire de la démocratie, dans une théorie critique de l'idolâtrie des constellations messianiques de nos jours. Ainsi que la liberté, la tolérance peut être comprise comme une pratique difficile, enracinée dans la complexité des relations affectives et sociales. En effet, la philosophie de Spinoza permet de penser la tolérance non fondée sur une transcendance morale, mais sur une compréhension immanente des relations humaines.

Comme l'a bien observé Jonathan Israel, tous les chercheurs modernes qui étudient le *cercle spinoziste* lient le phénomène de ce groupe, l'émergence du cadre des Lumières radicales dans sa première manifestation, au fait que les Provinces-Unies étaient républicaines et non monarchiques, étaient religieusement pluriformes et non uniformes, manquaient d'une église d'État forte, et étaient une société où la censure était relativement faible. À cela, Israel peut encore ajouter que l'oligarchie au pouvoir manquait de références véritablement aristocratiques et était principalement une oligarchie rentière informelle. Les Lumières radicales se définissent donc comme une tendance intellectuelle combinant deux composantes fondamentales : "le rejet de l'autorité religieuse du droit, de la politique et de l'éducation, d'une part, et la démocratisation des programmes sociaux et politiques républicains, d'autre part" (Israel, 2019, p. 335). Cette analyse permet donc de comprendre l'intolérance religieuse comme un phénomène politique : si la tolérance ne constitue pas une invention moderne, elle sert à transformer et à séculariser de problématiques médiévales liées à la loi (voire, une conception moderne d'obéissance politique), à la prophétie (une conception moderne de critique politique) et à la causalité (conception moderne des phénomènes naturels et historiques). Il faut partant noter que la tolérance devient plus globale à mesure que la démocratie devient de plus en plus inclusive et représentative des groupes minoritaires (un cas très instructif est la

question dite juive ou l'émancipation des juifs aux USA et dans plusieurs pays européens après les révolutions américaine et française, ainsi que les mouvements féministes, noirs, de libération et des luttes LGBTQIA+), donc à mesure que les droits humains sont étendus à un nombre croissant de groupes sociaux et d'individus. Il y a donc chez Spinoza une problématique liberté-libération qui s'avère très importante, comme l'a bien repéré Pierre Marcherey, pour la compréhension de ce phénomène de tolérance, aussi dynamique que changeant (Marcherey, 1994). C'est dans ce sens d'une démocratie radicale qu'on doit situer la question de la tolérance chez Spinoza. Comme l'a formulé de façon remarquable Charles Ramond,

Seul l'habile (ou le sage, pour reprendre le terme spinoziste), qui obéit à la loi sans la soumettre à un travail de « justification » extérieure, religieuse ou morale, parvient de temps à autre à la libération engendrée par la séparation du théologique (ou du moral) et du politique. En ce sens, l'obéissance sceptique aux lois démocratiques, c'est-à-dire l'obéissance à la loi du compte, nous libère et nous émancipe en ce qu'elle nous délivre de toute transcendance. Pour toutes ces raisons, il me semble que nos démocraties contemporaines, tellement attirées par les « valeurs » républicaines et leur dimension transcendante, ont encore beaucoup de chemin à faire avant d'aboutir à la démocratie immanente et formelle que Spinoza appelait « le régime absolu », ou « *imperium absolutum* » (Ramond, 2021, p. 1-13).

Références

- BAGLEY, P. J. Philosophy, theology, and politics : A reading of Benedict Spinoza's Tractatus theologico-politicus. *The Journal of Jewish thought and philosophy*, Leiden, v. 6, 2008.
- BROWN, W. ; FORST, R. *The Power of Tolerance. A Debate*. New York: Columbia University Press, 2014.
- BRUN, J. *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*. Paris : P.U.F., 1961.
- CAPUTO, J. *Adieu – sans Dieu: Derrida and Levinas*. In: BLOEHL, J. *The face of the Other and the trace of God: Essays on the philosophy of Emmanuel Levinas*. New York: Fordham University Press, 2000.
- CHAUÍ, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DAMASIO, A. *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*. Paris: Odile Jacob, 2003.
- DOBBS-WEINSTEIN, I. *Spinoza's Critique of Religion and Its Heirs*: Marx, Benjamin, Adorno. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- DONOSO, M. Estudo da concepção das cerimônias em Uriel da Costa e comparação com o *Tratado Teológico-Político*, de Spinoza. *Veritas*, Porto Alegre, v. 70, n. 1, p. 1-10, 2025. DOI : <http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2025.1.46884>.
- FORST, R. *Toleranz im Konflikt*. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003.
- FORST, R. Tolerance. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [S. l. : s. n.], 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/tolerance/>. Acesso em: 14 jun. 2026.
- HARVEY, W. Z. Ishq, esheq, and amor Dei intellectualis. In: NADLER, S. (ed.). *Spinoza and medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- HARVEY, W. Z. Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas. *Amsterdam Studies in Jewish Thought*, Amsterdam, v. 6, 1998.
- HOLLAND, S. Levinas and Otherwise-than-Being (Tolerant): Homosexuality and the Discourse of Tolerance. *JAC (Journal of Advanced Composition)*, Denton, v. 23, n. 1, p. 165-189, 2003.
- ISRAEL, J. Spinoza's Formulation of the Radical Enlightenment's Two Foundational Concepts: How Much did he Owe to the Dutch Golden Age Political-Theological Context? In: STETTER, J.; RAMOND, C. *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy*. New York: Bloomsbury, 2019.
- LANGERMANN, Y. T. Maimonides' Repudiation of Astrology. In: COHEN, R. S.; Levine, H. (ed.). *Maimonides and the Sciences*. Boston Studies in the Philosophy of Science. v. 211. Springer: Dordrecht, 2000.
- LEVINAS, E. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, 2006.
- LEVINAS, E. *Totalité et Infini*. Essai sur l'extériorité. Paris: Albin Michel, 1976.
- LEVY, L. « *Affectio et affectus*. Commentaire sur l'unité architectonique de l'Éthique ». In: JAQUET, C. (ed.). *La générosité à l'oeuvre*. Hommage à Jean-Marie Beyssade. Paris: Garnier, 2019. p. 101-121.
- LEVY, Z. *From Spinoza to Levinas: hermeneutical, ethical, and political issues in modern and contemporary Jewish philosophy*. Edited by Yudit Kornberg Greenberg. New York: Peter Lang, 2009.
- LORDON, F. *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*. Paris: Seuil, 2013.
- MARCHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La cinquième partie: Les voies de la libération. Paris: PUF, 1994.
- MARGALIT, A. The Ring: On religious pluralism. In: HEYD, D. (ed.). *Tolerance: An elusive virtue*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p. 146-157.
- MARION, J.-L. *L'idole et la distance*. Paris: Bernard Grasset, 1977.

MELAMED, Y. Y. (ed.). *The Young Spinoza: A Metaphysician in the Making*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

NEDERMAN, C. J.; LAURSEN, J. C. (ed.). *Difference and Dissent: Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1996.

NEWLANDS, S. Spinoza's Early Anti-Abstractionism. In : MELAMED, Y. (ed.). *The Young Spinoza: A Metaphysician in the Making*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

OLIVEIRA, N. Affirmative Action, Recognition, Self-Respect: Axel Honneth and the Phenomenological Deficit of Critical Theory. *Civitas*, [s. l.], v. 9, n. 3, p. 369-385, 2009.

PINHEIRO, Ulysses. La mort de Spinoza selon Lucas et ses enjeux philosophiques. La gloire en tant que définition génétique du salut. In: JAQUET, C. (ed.). *La générosité à l'oeuvre*. Hommage à Jean-Marie Beyssade. Paris: Garnier, 2019. p. 79-99.

POPPER, K. *The Open Society and Its Enemies*. 2 v. London: Routledge, 1945.

PUNTEL, L. B. *Struktur und Sein*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2006.

PUNTEL, L. Transzendentaler und absoluter Idealismus. In: HENRICH, D. Hg. *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983. p. 198-229.

RAMOND, C. *Spinoza Contemporain* : Philosophie, Éthique, Politique. Paris : L'Harmattan, 2016.

RAMOND, C. Spinoza dans la modernité: Du règne de la quantité à la refondation immanente de la démocratie. *Veritas*, Porto Alegre, v. 66, p. 1-13, 2021.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1999.

ROVERE, M. *Le clan Spinoza* : Amsterdam, 1677. L'invention de la liberté. Paris : Flammarion, 2017.

SAAR, M. *Die Immanenz der Macht*: Politische Theorie nach Spinoza. Berlin: Suhrkamp, 2013.

SAAR, M. Genealogy and Subjectivity. *European Journal of Philosophy*, Oxford, v. 10, n. 2, p. 231-245, 2002.

SAAR, M. The Immanence of Power: From Spinoza to 'Radical Democracy'. *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, Voorschoten, n. 106, 2014.

SERRANO, J. M. S. L. The Death of the Heavens: Crescas and Spinoza on the Uniformity of the World. In: *Seminario de Historia de la Filosofía. Anales*. March 2024, p. 183-194. DOI: 10.5209/ashf.88141.

SOUZA, R. T. *Crítica da Razão Idolátrica*. Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020.

SOUZA, R. T.; FREITAS, I. H.; PONTEL, E.; TAUCHEN, J.; PERIUS, O. (ed.). *A Tentação Ancestral*: A questão histórico-cultural do tema da idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020.

SPINOZA, B. Éthique. Trad. Bernard Pautrat. Paris: Editions du Seuil, 2010.

SPINOZA, B. Éthique. Trad. Robert Misrahi. Paris: Editions de L'Éclat, 2005.

SPINOZA, B. *Œuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade, éd. publiée sous la direction de Bernard Pautrat. Paris : Gallimard, 2022.

SPINOZA, B. *Spinoza Opera*. Edition du texte latin établi par Carl Gebhardt. 5 v. Heidelberg: Carl Winters, 1972.

SPINOZA, B. *Traité théologico-politique*. Edition bilingue. Traduction Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 1999.

UTZ, Konrad. Logischer Raum und logische Zeit. Variation über Hegels „Sein-Nichts-Werden“. *Veritas*, Porto Alegre, v. 63, n. 1, p. 262-291, 2018.

YOVEL, Y. *Spinoza and Other Heretics*. v. 1: *The Marrano of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Nythamar de Oliveira

Professor Titular, Escola de Humanidades, PPG-Filosofia, PUCRS.

Endereço para correspondência

NYTHAMAR DE OLIVEIRA

Av. Ipiranga, 6681 Partenon, 90619-900

Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

Como citar este artigo

Oliveira, N. F. Vers une lecture spinozienne de la tolérance médiévale: Maïmonide, Crescas, Gersonide et les kabbalistes. *Veritas* (Porto Alegre), e49830. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2026.1.49830>

Os textos deste artigo foram normatizados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.