

LA DEMOCRATIE ET LA FOI CHEZ MILTON ET SPINOZA : UNE QUESTION LAISSEE PAR DEWEY

Cyprien Coste

Laboratoire Hiphimo, Paris-I Panthéon-Sorbonne

Résumé : Nous convoquons l'histoire des idées pour montrer que les positions républicaines du XVII^e siècle fournissent un modèle d'éducation démocratique proche de la pensée de Dewey, dans un double mouvement de rupture théologique et politique. Les théoriciens républicains rejettent l'idolâtrie des Églises *tout autant* que l'adoration des monarchies. En étudiant Milton et Spinoza, nous montrerons en quoi ces engagements sont anti-absolutistes et éclairent le positionnement de la démocratie à l'égard des croyances religieuses, précisément parce que toute approche démocratique oblige à repenser les conditions de l'obéissance. En lisant John Dewey, une question subsiste : comment démocratiser la pensée scientifique dans une société religieuse ? Selon nous, la pensée naturaliste doit s'engager à faire de toute institution un lieu d'expérimentation démocratique, où la foi est moins rejetée que questionnée par et pour la raison collective.

Based on a historical study, we aim to show that 17th-century republican thought features a certain kind of education close to Dewey's one. Republicans reject the idolatry of churches as much as the monarchies. By studying Milton and Spinoza, we will show how these commitments shed light on the democratic approach about religious beliefs, precisely because we need to understand what obedience means in a democratic society. By reading John Dewey, a question needs to be asked: how can we broadcast a scientific viewpoint in a religious society? According to our point of view, « naturalism » in Dewey's thought relies on the democratic experiment.

Mots-clés : éducation – démocratie – foi – sécularisation
education – democracy – faith – secularization

Introduction :

Quelle est la place de la foi dans une École démocratique et émancipée ? L'éducation naturaliste que prône John Dewey pour la démocratie désigne la compréhension de la nature à l'aide de l'expérimentation et le rejet des entités surnaturelles¹. Dewey ne dit donc pas que la société sécularisée se débarrasse entièrement de la foi, car il distingue la croyance de la superstition (cette dernière renvoyant au surnaturel). Ce philosophe revendique même une nouvelle *foi* dans les « possibilités de l'expérience humaine » pour édifier la démocratie. Dans ce cadre moderne, l'esprit religieux finira par renoncer à son rapport exclusif à la vérité en s'ouvrant à la méthode expérimentale². La question est de savoir comment parvenir à fonder une École qui diffuserait l'esprit naturaliste et le rejet du dogmatisme. L'héritage de Dewey s'est divisé entre disciples anti-religieux d'un côté et tenants d'un post-sécularisme de l'autre³ : doit-on considérer que l'éducation démocratique implique la disparition du religieux à terme (Stavo-Debaugé, 2023, p. 234), ou bien la modernité entraîne-t-elle une reconfiguration nécessaire entre la foi religieuse et la société (Taylor, 1992/2019) ?

Nous aimerions répondre à cette question en délaissant l'histoire de la « sécularisation » pour revenir à la source intellectuelle et politique de l'*émancipation* dont Dewey hérite potentiellement. C'est entre la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle que les protestants et les puritains anglais théorisent ce qu'est la tyrannie et les moyens de s'en débarrasser, notamment pendant la Révolution anglaise. Leur engagement amorce une nouvelle réflexion sur l'obéissance. Ils rejettent l'absolutisme dans sa forme imaginaire d'idolâtrie, tout en se référant à la République des Hébreux exposée dans la Bible. Pour illustrer ce point, nous allons étudier deux penseurs d'un nouveau modèle de

¹Sur les controverses récentes que pose la philosophie deweyenne, voir Stavo-Debaugé, J. (2024).

²Dewey, J. (1930), p. 162. L'auteur ne dit pas que le lien entre le naturalisme et les croyances relève d'une « antinomie inhérente, et qu'il ne viendra pas un jour où la religion sera si complètement naturelle dans les cœurs et dans les esprits des hommes » (*op.cit.*, p. 77) qu'elle pourra être soumise aux mêmes critères d'évaluation que les autres valeurs ; mais tant que le poids de la religion traditionaliste (la superstition dans les termes de Milton ou de Spinoza) sera majoritaire, le développement de la science restera impossible.

³Pour les débats et une prise de position athée, voir Stavo-Debaugé (2023).

citoyenneté : Milton et Spinoza⁴. Alors que Spinoza condamne l'exécution du roi Charles I^{er}, Milton se prononce à l'inverse pour le tyrannicide⁵. John Milton entend révolutionner les institutions par une foi pure et exempte d'idolâtrie, alors que Spinoza veut réformer la foi à l'aide des institutions étatiques et ecclésiastiques. Leurs stratégies divergentes servent cependant à redéfinir l'obéissance pour la liberté et l'égalité ; en se référant au même modèle de la République hébraïque, les deux auteurs aspirent à libérer le savoir du dogmatisme, ce qui forme la genèse d'une éducation proche de Dewey.

Après avoir esquissé les origines intellectuelles bibliques de l'anti-absolutisme, nous verrons le lien étroit qui existe chez Milton entre les questions théologiques et socio-politiques pour libérer la foi. L'expérimentation des valeurs chère à Dewey est possible par l'égalité. Nous aborderons ensuite l'entreprise de Spinoza pour redéfinir la vraie religion et la vraie vie à partir d'une éducation démocratique.

I. Quelques présupposés de la « sécularisation » moderne

On oppose souvent deux visions de la modernité et de son histoire. Dans son essai *Multiculturalisme. Différences et démocratie*, Taylor (1992/2019) différencie le modèle québécois d'intégration, qui essaie de protéger le droit à la différence, du modèle républicain, qui établit un principe de dignité égale en faisant abstraction de l'appartenance religieuse (p. 105)⁶. En guise d'exemple, on peut se référer au modèle d'accommodation raisonnable, qui est un principe juridique canadien permettant d'aménager les règles pour favoriser un culte dans une école, contribuant ainsi à reconnaître la valeur d'une minorité religieuse par l'État de droit. Il s'agit d'une conception libérale en somme. La spécificité de la laïcité française serait en revanche le résultat de

⁴John Milton est né en 1608 et mort en 1674. Il est un polémiste, poète et homme politique britannique, principal représentant du courant républicain anti-absolutiste pendant la Révolution anglaise. Il s'est notamment prononcé en faveur de la peine de mort du Roi Charles I^{er}, exécuté en 1649. Baruch Spinoza est né en 1632 aux Provinces-Unies et mort en 1677, proche des républicains radicaux.

⁵Nous reviendrons sur cette différence à propos de l'allégeance du citoyen envers le pouvoir. Sur le cheminement intellectuel de John Milton, voir Tournu (2002). Sur la vie et l'engagement de Baruch Spinoza, voir Nadler (1999).

⁶L'auteur prend le sens de libéral pour une société qui n'adopte aucune vue positive particulière sur la finalité de l'existence, si ce n'est qu'elle assure la liberté individuelle et la sécurité physique.

l'indépendance progressive des royautes à l'égard de l'Église. Selon le philosophe et politiste Philippe Raynaud (2015), la sécularisation s'expliquerait en grande partie par la constitution des États européens entre la fin du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle, à l'origine de la modernisation des mœurs (p. 23). Ces deux visions, esquissées à grands traits, ne sont pas seulement des considérations historiques, mais présentent *les ferments d'une pensée normative* sur la nature du modèle éducatif : républicain et laïque d'un côté, dans lequel l'éducation vise à transmettre à l'enfant une culture commune à travers un État interventionniste ; modèle libéral de l'autre, qui exige la neutralité de l'État vis-à-vis de toute croyance.

Pourtant, ces deux principes de l'éducation citoyenne se fondent sur des études historiques partielles et rétrospectives, en faisant abstraction des questions que se sont posés les acteurs de la « sécularisation ». Les courants « modernes » d'émancipation se posent d'abord la question de savoir à quelles conditions et pourquoi il faut obéir. Ce sont donc au départ des conditions matérielles *concrètes* et certains désirs précis qui ont donné lieu à des contestations du pouvoir. D'après l'historien des idées Nelson (2022), la pensée républicaine consiste moins en une séparation du religieux et du politique que dans la critique d'une Église qui serait autonome vis-à-vis de (et supérieure à) l'État. Il se réfère en ce sens aux travaux du théologien suisse Éraсте, très affluents sur les penseurs de l'État moderne (p. 124-125). Selon Goldie (1993), l'État est le plus légitime à excommunier les individus, davantage que l'Église. Au fond, s'opposer au pouvoir du Pape, c'est bien soumettre le pouvoir clérical à celui de l'État. Désormais, la légitimité de la foi se rapporte à ce que signifie obéir en tant que citoyen, conformément à un *gouvernement juste*.

Seconde idée : Éraсте puise cette inspiration dans la Bible en défiant l'Église romaine. Pour Éraсте, comme pour tous les philosophes du XVII^e siècle que l'on rangerait volontiers parmi les « modernes », la République des Hébreux exposée dans l'Ancien Testament est considérée comme un État civil qui a une *politeia* propre et originale, celle d'être gouvernée par Dieu. Cette redécouverte des textes « midrashiques » par les théologiens chrétiens s'accompagne d'une profonde réflexion sur le pouvoir des Églises : en effet, les Pontifes hébreux n'avaient pas le monopole du pouvoir du temps de Moïse, ce qui donne des arguments à l'encontre de l'Église romaine. En outre, cette République est convoquée par les intellectuels pour s'opposer à la royauté.

Il y a donc deux paradoxes apparents que n'explique pas le concept de la « sécularisation » : l'émancipation à l'égard de l'Église viendrait d'une réinterprétation de la Bible ; et sur le plan politique, la vie religieuse ne serait pas incompatible avec la vie citoyenne, à condition qu'elle respecte les préceptes de l'éthique universelle. C'est à partir de cette réinterprétation biblique, au départ minoritaire, que des courants politiques puissants ont fait émerger une

« éducation proto-naturaliste », qui culminera dans l'Angleterre du XVII^e siècle sous les hospices de John Milton.

2. La résistance chez Milton : la liberté d'instruire et de croire comme première forme de naturalisme ?

L'épisode de la Révolution anglaise participe à l'émergence d'un mouvement original « néo-romain » qui s'inspire de Machiavel et des auteurs latins : outre Milton, on peut citer Nedham, Algernon Sydney ou Henry Neville, pour qui la liberté d'un corps politique repose sur le consentement du peuple. Bien étudié par Skinner (2000), ce courant d'émancipation définit la citoyenneté comme la résistance à la servitude, ce qui aura des conséquences sur la pratique des sciences et sur la conception éducative de cette période.

Chez John Milton (2007), la défense du droit d'imprimer implique de fait la résistance contre l'idée que ce droit serait délivré exclusivement par l'Église ou par le Magistrat civil. Alors que les Puritains sont majoritaires au *Long Parliament* depuis 1640 et qu'ils sont en conflit ouvert avec le Roi Charles I^{er}, John Milton reproche à certains d'entre eux d'imiter les « papistes » censeurs. Dans son *Aeropagitica*, il fustige en effet la promulgation de la loi du 14 juin 1643 interdisant la publication de tout livre non autorisé, ce qui revient à la politique royale antérieure⁷. Cette loi imite « tellement la manière romaine [du pape] que le mandement était encore couché en latin » dit-il, non sans grandiloquence (Milton, 2007, p. 23). Cette loi va dans les faits « barrer le chemin à la Vérité » (Milton, 2007, p. 18) et rentrer en contradiction avec l'exercice du jugement, alors que « notre foi et notre savoir croissent pleinement quand on les exerce, aussi bien que nos membres et notre constitution. L'Écriture compare la Vérité à une fontaine jaillissante » (Milton, 2007, p. 46) et à une route lumineuse que toute intelligence doit prendre pour parvenir à Dieu⁸. Cette liberté de l'esprit, comparée au libre exercice du corps, est en tout point semblable à la foi commune que loue Dewey (2011, p. 109), à savoir le désir des citoyens d'améliorer la société à l'aide d'idéaux qu'ils pensent réalisables. L'autorité d'un professeur peut être établie dès lors qu'aucune hiérarchie extérieure au savoir ne vienne interférer avec son désir d'enseigner

⁷Cette loi remet en usage l'Édit de 1637.

⁸À l'inverse, ces chemins se changent « en une mare boueuse de conformité et de tradition » (Milton, 2007, p. 46) si la liberté de créer des œuvres est censurée. Comme nous le verrons chez Spinoza, John Milton articule sa défense de la liberté d'imprimer à la liberté plus fondamentale de penser.

(Milton, 2007, p. 40)⁹. Ce qui ressort avec évidence de cette analyse, c'est que la recherche de la vérité et la pratique de la science impliquent que l'Église *et* l'État renoncent à la censure et à la distribution arbitraire de l'autorité. Le nouveau naturalisme auquel aspire John Dewey est possible lorsque le pouvoir lui-même est exercé collectivement¹⁰. Le seul guide de toute décision est alors la recherche de la vérité. En lisant Milton, on pourrait émettre l'hypothèse que la résistance contre la tyrannie facilite l'émergence de l'esprit naturaliste.

Une telle hypothèse rencontre toutefois bien des objections. S'il entend bien désacraliser l'État royal, John Milton fonde en majorité ses arguments sur les saintes Écritures. Ce polémiste entend lutter contre l'Antéchrist qui est incarné, selon lui, par le Pape. Si le naturalisme est le rejet de toute vérité absolue et de toute transcendance comme Dewey le réclame, John Milton paraît offrir un mauvais exemple. Pourtant, à l'instar des autres *indépendants* qui sont hostiles au Roi, cet homme politique se recentre sur l'expérience humaine pour repenser les valeurs¹¹. La vie de John Milton et ses expériences nourrissent sa réflexion sur la politique et l'éducation au nom de la *sola fide*, comme si la vie terrestre et la vie spirituelle ne faisaient plus qu'un¹². Son approche religieuse du monde s'est en réalité émancipée de l'expérience superstitieuse du surnaturel. La réponse politique à la superstition qui se dresse face au naturalisme pourrait alors être l'exigence d'horizontalité et d'égalité.

⁹Si les auteurs ne sont plus des écoliers que l'on mène sous les coups de « la férule » (Milton, 2007, p. 39), avec la censure, ils restent soumis à « la verge d'une autorisation d'imprimer », ce qui les empêche de cheminer vers la vérité ou de corriger leurs erreurs à l'aide des pairs. Car, « [quand] un auteur s'adresse au monde, s'aidant de toute sa raison [...], il cherche, médite, se diligente, probablement confère avec ses amis judicieux et les consulte » (Milton, 2007, p. 39).

¹⁰Évidemment, il serait excessif de prêter à Milton une pensée démocratique radicale, puisqu'il n'était pas pour le pouvoir du peuple, mais bien pour celui du Parlement. Pour autant, en récusant avec hardiesse les hiérarchies ecclésiastiques et l'absolutisme, il donne les jalons politiques pour parvenir à l'exercice libre de l'intelligence.

¹¹Cela rappelle l'une des définitions du naturalisme par John Dewey (2019) : « [...] le naturalisme trouve ses valeurs en question, la valeur de la dignité des hommes et des femmes, fondées dans la nature humaine elle-même, parmi les connexions, actuelles et potentielles, des êtres humains les uns avec les autres dans leurs relations sociales naturelles » (p. 293-294).

¹²Nous appuyons sur l'analyse de Tournu (2002) : « En effet, presque singulièrement, les puritains, y compris Milton, invariablement de 1641 à 1673, avec la notion de *sola fide*, insistaient sur la dignité du chrétien. "Temple vivant de Dieu" – en héritiers de l'humanisme de la Renaissance » (p. 48).

En témoigne le rejet miltonien de l'absolutisme, mené sur un double front, politique et théologique. Évidemment, la vision du polémiste anglais n'est pas totalement identique au naturalisme, mais elle inaugure une éducation « proto-naturaliste » qui lutte contre le centralisme autoritaire. John Milton s'oppose à l'Église anglicane fortement hiérarchisée autour de la Couronne et de l'épiscopat. Comme l'a bien étudié Tournu (2002), l'auteur propose dans un premier temps le système des Églises réformées continentales, appelé le presbytarianisme, avant de s'orienter vers un système radicalement égalitaire et décentralisé d'églises autogérées (p. 49)¹³ : *toute institution doit servir la foi et non pas l'asservir*. La répercussion de cette réflexion sur l'éducation est fondamentale. La Révolution anglaise réfléchit en effet à l'établissement d'Écoles et d'Églises qui travailleraient à l'Unité des croyants à partir d'une éducation universelle. Chez Samuel Hartlib ou John Dury par exemple, tous deux proches de John Milton, l'éducation doit être pensée comme un moyen d'améliorer la société par la diffusion d'un savoir réformé et commun¹⁴. La communication des idées devient un impératif et participe sans doute à l'émergence future de la *Royal Society* de Londres en 1660. La réelle unité est celle qui se fait par l'apprentissage et le consentement libre des esprits et non celle qui se fait sur la coercition par des Églises. Inévitablement, cet appel à la libre association ne peut tolérer le fonctionnement idolâtre d'une institution, qui endoctrine les esprits avec des croyances superstitieuses. Par équivalence sur le plan politique, John Milton est opposé à l'adoration de la royauté¹⁵. Il développe cette idée dans son texte politique *L'iconoclaste*, écrit en 1649 également¹⁶. La foule est superstitieuse parce qu'elle « penche vers l'idolâtrie religieuse » et en réalité, parce qu'elle révère le roi, telle une « idolâtrie d'espèce civile ». Cette foi commune s'articule à une relecture égalitaire et républicaine des textes bibliques.

¹³Ces considérations impliquent de fait l'interdiction de l'Église catholique, puisque cette dernière empêcherait le rassemblement et l'enseignement libres.

¹⁴Ces intellectuels s'inspirent d'un pédagogue issu des Frères moraves, venu exprès sur l'île britannique pour leur enseigner la didactique : Comenius. Celui-ci réclame une égalité d'accès à l'éducation et une nouvelle façon d'apprendre naturelle, en prenant appui sur un langage universel, qui reste à définir (Manry, 1998, p. 167).

¹⁵Il associe dans un premier temps à la tyrannie avant d'assimiler l'idolâtrie à la royauté dans son ensemble, comme le montre Worden (1990).

¹⁶Ce texte est écrit en réponse à un autre texte faisant l'apologie du roi qui a été exécuté cette même année, *Eikon basilike*.

C'est dans la *Charge des rois et des magistrats* que l'influence des textes rabbiniques se fait sentir sur l'association de la monarchie à la tyrannie. En invoquant le livre de Samuel de l'Ancien Testament, John Milton prétend que Dieu avait choisi un roi pour le peuple hébreu, parce qu'il était en colère que ce peuple se détourne de lui au profit d'un monarque fait de chair et d'os : le résultat a été la ruine de l'État d'Israël. Il faut accepter la voie tracée par Dieu, celle de la liberté et de l'égalité qui doivent nous mener vers « le seul royaume de justice et de vertu (Milton, 2007, p. 110)¹⁷, qui correspond à l'expérience de la foi intérieure¹⁸. La vraie religion est donc le rejet des idoles et l'injonction à « écouter l'esprit droit, la voix de notre magistrature suprême » (Milton, 2007, p. 96). En d'autres termes, mettre en place l'éducation proche du naturalisme implique de libérer la foi de toute forme d'idolâtrie par la justice, pour laisser s'exprimer ce que John Dewey (2019, p. 293-294) nomme « la dignité des hommes et des femmes ».

Seule la critique radicale de l'absolutisme des monarchies et des Églises prépare l'éducation démocratique, dans la mesure où la foi rend chacun responsable des institutions¹⁹. Cela répond en partie au problème que pose l'articulation de la science et la foi religieuse dans la démocratie chez Dewey. C'est l'égalité des conditions qui rend possible non seulement une coexistence mais aussi une collaboration active entre les individus (athées ou religieux) dans le but d'édifier un monde commun. Cependant, réformer l'esprit par la foi

¹⁷Éric Nelson (2022) commente ce texte de la façon suivante : « Le geste décisif de Milton tient ici dans la suggestion qu'Israël n'est pas un cas unique et singulier. Il semble maintenant que Dieu pourrait être couronné et institué roi dans n'importe quel État, voire devrait l'être [...] C'est cette *ligne d'argumentation révolutionnaire* que Milton emploie dans les années 1650 » (p. 59). Nous soulignons. C'est bien l'interprétation nouvelle des textes saints qui conduit à un mouvement de réforme radical.

¹⁸Plus tard, dans *Comment établir facilement et sans délai une République libre* (en 1660), John Milton est encore plus radical, en assimilant purement et simplement la tyrannie à la monarchie. Il montre comment la monarchie est par principe inégalitaire et injuste, et comment elle s'oppose au Nouveau Testament : « que celui qui est le plus grand devienne comme le moindre, et que celui qui gouverne, comme celui qui sert (Luc 22 : 25-26) » et il ajoute : « mais quel est ce gouvernement qui se rapproche le plus de ce précepte du Christ, qu'une république libre ? » (Milton, 2007, p. 97). Il plaide pour l'égalité entre citoyens avec la Bible comme autorité.

¹⁹Selon John Dewey, la démocratie n'est pas seulement « la consécration d'une [quelconque] forme de gouvernement », mais elle s'accorde intrinsèquement à « l'éducation véritable », lorsque chacun agit « comme un acteur responsable [...] » (Dewey, 2014, p. 266).

intérieure n'est pas suffisant. Acquérir l'esprit critique requiert parfois d'obéir au collectif en renonçant à ses croyances dogmatiques. Le travail de Spinoza au sein de ce courant républicain sera alors de définir des institutions éducatives précises pour réformer la foi vers une éducation émancipatrice.

3. Spinoza et l'éducation démocratique : instituer la vraie religion

Spinoza est traversé par la même ardeur que Milton, celle de former des institutions libérées de la superstition, mais il se différencie du polémiste anglais en poursuivant son objectif à l'aide d'une anthropologie des affects pour définir la vraie vie et la religion véritable. Son combat est mené sur deux plans : politique et familial.

Politique tout d'abord, puisque le *Traité théologico-politique* est écrit en 1670 pour partager l'idée que non seulement la liberté de philosopher n'est pas contraire à la République, mais que cette liberté est absolument nécessaire à la communauté. Spinoza désire diminuer l'influence des théologiens sur les esprits à travers l'éducation. Ces buts sont bien connus et étudiés, mais l'un des contresens a été d'assimiler la position de cet auteur à un rejet de la religion. Bien au contraire, et c'est bien ce qui le rapproche de John Milton, il rejette la superstition au profit de la religion vraie. C'est pourquoi les Églises sont définies comme des *conseillères éthiques* sur le plan éducatif. Les actes extérieurs de piété doivent être gouvernés en revanche par le pouvoir civil. Suivant en cela l'érasmien Grotius, juriste très affluant parmi les « républicains radicaux » des Provinces-Unies, Spinoza montre que l'Église peut enseigner des opinions si elle ne les impose pas. En vertu de la nature de son autorité telle qu'elle est analysée chez Grotius, l'Église est en mesure de donner des conseils et d'enseigner des modèles de vertu ; elle ne forme pas pour autant un gouvernement impératif (Grotius, 2001, *DI*, IV, 6 ; Bréal, 2008, p. 718)²⁰, à moins qu'elle ne reçoive ce pouvoir de l'État. Or, dans sa préface, Spinoza montre que seul un régime monarchique est susceptible de « tromper les hommes » (Spinoza, 1670/1999, p.63) en leur imposant des croyances par la crainte et en se dotant d'une Église officielle. L'idolâtrie sert de stratagème pour que « chaque citoyen [combatte] pour sa servitude comme s'il s'agissait de son salut » (Spinoza, 1670/1999, p. 63). Lutter contre cette servitude implique d'assurer à tous les conditions matérielles pour dissiper la peur du lendemain. La République doit donc instaurer l'égalité. Spinoza le rappelle en invoquant à son tour la République des Hébreux : si cet État a pu durer aussi longtemps,

²⁰Le gouvernement impératif s'oppose au *regimen declarativum* de l'Église. Le *De imperio Summarum Potestatum circa sacra* écrit par Grotius (2001) est abrégé *DI*.

c'est parce qu'il avait distribué un nombre de terres proportionnel à la taille des différentes tribus, avec des mécanismes de redistribution établis par la loi (Spinoza, 1670/1999, p. 579)²¹. Pour se lier d'amitié, ajoute Spinoza dans l'*Éthique*, il faut que « le soin des pauvres incombe à l'ensemble de la société » (Spinoza, 1677a/2020, p. 441). Ces principes d'égalité matérielle ne sont pas les seuls : ils sont solidaires d'une certaine éducation à la vraie vie qui doit encourager et conseiller les jeunes esprits à obéir grâce à la raison.

Nouer des liens d'affection durable signifie rompre autant que possible avec le rapport de domination institué par les régimes tyranniques. Il s'agit de réformer les rapports humains à chaque niveau institutionnel, y compris familial, pour instaurer ce que Spinoza appelle la vraie vie. C'est dans le *Traité politique* que cette idée est la plus développée. Dans le chapitre VI, Spinoza oppose la démocratie à la tyrannie, qu'il met en parallèle avec l'opposition entre l'éducation parentale et l'esclavage (Coste, 2025). L'expérience manifeste en apparence (et en apparence seulement) que la tyrannie des Turcs préserve ses sujets de la guerre et de l'instabilité propre à la démocratie (Spinoza, 1677b/1964, p. 42). Pourtant, contrairement aux évidences, la société la plus équilibrée est celle qui accepte le désaccord. À l'intérieur d'une famille également, on constate « plus de querelles et des discussions [...] qu'entre maîtres et esclaves » (1677/1964, p. 42), mais cela est de loin préférable à la domination d'un père tyrannique sur son enfant. Ce paragraphe se conclut sur l'idée que « c'est la servitude et non la paix, qui demande que tout le pouvoir soit aux mains d'un seul » (1677/1964, p. 42). La paix se bâtit dans la famille comme dans l'État, en neutralisant toute autorité qui se voudrait absolue et qu'il faudrait révéler en conséquence comme une divinité. Le lien entre la paix spinoziste et la vraie vie apparaît encore plus nettement dans le cinquième paragraphe du chapitre V du même *Traité* :

« Quand nous disons que l'État le meilleur est celui où les hommes vivent dans la concorde, j'entends qu'ils vivent d'une vie proprement humaine, d'une vie qui ne se définit point par la circulation du sang et l'accomplissement des autres fonctions communes à tous les autres animaux, mais principalement par la raison, la vertu de l'âme et la vraie vie » (Spinoza, 1677b/1964, p. 38).

Ce passage montre bien la nécessité de refonder les institutions à partir de l'éducation citoyenne, en s'efforçant davantage d'enrichir la compréhension

²¹Spinoza reprend la même référence biblique que Milton (I Samuel 8 : 5) pour montrer que la faillite de la justice sociale dans la République hébraïque provient du désir d'avoir « un roi mortel de façon que le siège de l'État ne soit plus un Temple mais un palais » (Spinoza, 1670, p. 581). L'origine biblique de la pensée républicaine a bien été établie par Nelson (2022).

du monde chez les éduqués plutôt que de *dresser* les esprits comme s'il s'agissait d'automates, de bêtes brutes ou d'esclaves. La famille mais aussi l'École devraient être un lieu où les règles institutionnelles sont au cœur des réflexions et de l'expérimentation démocratiques. Lorsque les conflits sur les règles donnent lieu à un examen rationnel et critique de la part de tous les concernés, le dissensus est à la fois la norme des institutions mais surtout la condition du développement de l'intelligence démocratique. Il serait tentant de considérer la désobéissance de l'enfant envers ses parents comme légitime, de la même façon qu'un citoyen devrait rejeter l'autorité de l'État dès lors qu'il estimerait ces lois contraires à sa conception de la vraie vie.

Évidemment, le rejet de l'État autoritaire n'équivaut pas à refuser l'autorité en tant que telle ! La différence entre la tyrannie et la démocratie se situe plutôt dans les causes de l'obéissance selon Spinoza : dans les affects mobilisés. Si l'on estime que les citoyens sont à discipliner comme des esclaves sur qui on a « établi un droit de conquête » (Spinoza, 1677b/1964, p. 39), c'est alors « la crainte qui est le plus grand mobile » (Spinoza, 1677b/1964, p. 39) de leur obéissance. Si l'on veut établir au contraire une éducation libre, il faut donner à l'éduqué des raisons d'espérer que son obéissance sera meilleure pour sa vie. Mais cela implique aussi qu'un enfant participe à l'institution familiale, qu'on l'encourage à se réapproprier les institutions pour le rendre apte à proposer des changements, dans sa vie familiale comme dans la vie publique et à l'École²². L'institution dominatrice nous dégoûte de la vie sociale, alors que l'éducation libre attise le *désir de vivre* parmi nos semblables, en stimulant l'intelligence d'expérimenter de nouveaux modes de vie en commun. La démocratie comme exercice, qui se trouve au cœur de la pensée deweyenne, est également centrale chez Spinoza. L'obéissance doit être émancipatrice et doit servir de cadre, dans chaque école, à la réflexion collective sur les règles communes telles que la laïcité, la justice et l'égalité²³. Il s'agit moins d'affirmer le droit de résistance des croyants que d'inciter les citoyens à consolider des liens durables entre eux.

Dans ce cadre institutionnel, la différence entre Spinoza et Milton à propos de la Révolution anglaise n'en est que plus nette. Spinoza n'est pas tant

²² Cela est valable pour l'École avec les élèves, comme pour le gouvernement de l'État. L'autorité absolutiste de l'État rend les citoyens « puérils », c'est-à-dire passifs et serviles.

²³ La force de l'État des Hébreux consistait justement dans l'instruction continue des lois auprès du peuple (Spinoza, 1670/1999, p. 563) et dans la répartition collective du pouvoir entre les différentes tribus, qui avaient « un droit égal d'administrer les choses sacrées » (Spinoza, 1670/1999, p. 579).

un penseur de la rupture révolutionnaire qu'un penseur stratégique de la mutation. Dans son *Traité théologico-politique*, il estime qu'il faut respecter les lois établies et renoncer à vouloir tout changer de façon brutale, étant donné qu'un tel acte de violence ne libère pas de l'oppression ; il change seulement d'opresseur. Dans le chapitre XVIII, le philosophe néerlandais a des jugements très durs sur le renversement du régime monarchique en Angleterre (Spinoza, 1670/1999, p. 601). Selon lui, la destruction de la forme de l'État n'a abouti qu'au rétablissement du *statu quo* en provoquant une effusion de sang. Une grande partie des commentateurs en a conclu que Spinoza était un conservateur et qu'il récusait comme vain tout renversement de pouvoir (Ramond, 2014, p. 1 ; Zourabichvili, 2002)²⁴. Comment s'opposer envers la superstition et l'éducation autoritaire ? Si Spinoza n'est pas révolutionnaire d'après le sens commun, il n'est pas pour autant conservateur au sens strict. Dans ce passage, le philosophe circonscrit la signification réelle d'un État, ce qui revient à dévoiler son pouvoir effectif : un État n'est rien d'autre qu'une institution envers laquelle les citoyens transfèrent leur droit de se défendre avec une plus ou moins grande intensité. Spinoza conclut qu'un État dont la puissance sur les citoyens est maximale est l'État populaire ou démocratique (Spinoza, 1670/1999, p. 521). Il n'en donne pas la cause dans cet extrait, mais on peut la déduire du fait que chacun participe à la vraie vie dans la démocratie ; en d'autres termes, tout régime qui gouverne *effectivement* se rapproche d'un État démocratique (Macherey, 2007) parce qu'il affecte chaque individu d'une puissance positive. Tout changement politique, qui est par nature collectif, doit alors obéir à une *logique d'émancipation*, en tenant compte des institutions déjà existantes et d'affects structurants. L'histoire tragique de la Révolution anglaise nous montre que le peuple régicide était mû par des affects tyranniques ayant entraîné l'arrivée au pouvoir d'un nouveau tyran, le Protecteur Oliver Cromwell²⁵. Cette révolution n'a pas rompu suffisamment avec les affects dominateurs.

²⁴ Par ailleurs, Spinoza dit clairement qu'un citoyen doit obéir au souverain par nécessité, plus exactement dans le chapitre XVI du *Traité théologico-politique* : « [...] nous sommes tenus d'exécuter absolument tous les commandements du souverain, quand bien même il donnerait les ordres les plus absurdes » (Spinoza, 1670/1999, p. 517. Nous soulignons). Ce passage semble conclure en faveur du droit absolu du souverain, qui ne peut tolérer aucune désobéissance ni changement venant de ses gouvernés.

²⁵ « Mais après avoir répandu beaucoup de sang, on en est parvenu à ce point que [le peuple anglais] a salué un nouveau monarque » après avoir mis à mort le précédent (Spinoza, 1670, p. 601). Oliver Cromwell est nommé Lord Protecteur de la République en 1653. Pour Spinoza dans cette situation de crise, un engagement éducatif et politique aurait dû permettre de changer

On ne peut s'empêcher de penser malgré tout que tout changement politique est impossible chez Spinoza, puisque la transformation d'un régime à un autre ne peut être toléré dans un corps politique, à l'image du corps physique qui ne peut subir de transformation sans mourir. Aldo Trucchio (2019) montre par exemple que le *Traité politique* est inachevé parce que le modèle de démocratie esquissé à la fin du traité est inachevable : chaque État est nécessairement tenu de soumettre ses citoyens à l'obéissance requise par la nature de son régime. Cela inclurait aussi l'impossibilité même du passage d'une société superstitieuse à une démocratie peuplée d'esprits critiques que désire quelqu'un comme Dewey. Pourtant, il existe une ruse de la raison démocratique chez Spinoza, qui peut orienter le conflit d'une éducation autoritaire vers le désir « d'élever [les esprits] dans la sagesse » (Spinoza, 1677a, p. 441), à l'intérieur même des institutions.

Tout l'enjeu d'une éducation libre d'après les chapitres V et VI du *Traité politique* se résume à sortir du pouvoir tyrannique par la ruse. Dans un monde violent, le seul moyen d'interagir est de dominer sans partage, et les esprits ne veulent plus penser mais agir sous l'égide d'un pouvoir absolu, pour espérer jouir d'une meilleure situation à l'exclusion d'autres personnes²⁶. Le peuple a le désir d'être dominé et n'obéit que par dressage, que ce soit à l'École ou dans la famille²⁷. Mais l'intransigeance qui fait la force du régime autoritaire fait aussi sa faiblesse, puisqu'aucun « changement notable » n'est toléré. C'est alors l'occasion de libérer les esprits asservis en changeant leur haine du collectif en amour des institutions. Il n'est pas besoin d'exode pour se libérer de la servitude comme le pense Trucchio (2019), il suffit de subvertir toutes les institutions par l'éducation anti-autoritaire, celle qui « requiert de l'art et de la vigilance » (Spinoza, 1677a/2020, p. 437) pour enseigner les vertus sans « briser les cœurs » (Spinoza, 1677a/2020, p. 437) et sans désir de vengeance. La marge de manœuvre est étroite, tant les hommes, y compris les éducateurs

l'institution monarchique de l'intérieur, pour la rendre en quelque sorte la plus démocratique possible.

²⁶ Aussitôt que cette crainte se change en indignation, le renversement de ce régime par la foule entraîne la venue d'un autre tyran, étant donné que le désir d'être asservi se maintient toujours. N'était-ce pas le cas de l'Angleterre, dont la crainte du tyran par le peuple a été instrumentalisée pour imposer d'autres dogmes et de nouveaux tyrans ? Ici, Spinoza se différencie nettement de Milton, car il considère Oliver Cromwell comme un souverain tyrannique (Spinoza, 1670, p. 621).

²⁷ Voir également Spinoza (1677a, p. 439). L'adolescent préférera la discipline militaire à l'autorité paternelle parce qu'il ne supporte plus l'éducation du foyer.

eux-mêmes, sont envieux et contraires les uns aux autres, mais ce qui affecte les individus profondément et durablement, ce qui émeut leurs cœurs (*animi*), ce ne sont pas les armes mais l'amour du commun (Spinoza, 1677a/2020, p. 437) et l'enseignement de la vertu. Cette éducation sage est difficile autant que rare, mais elle n'est pas impossible. Son plaidoyer pour la liberté de philosopher en est une tentative. Le *Traité théologico-politique* s'adresse à tous les éducateurs tolérants pour leur donner des armes dans l'arène des théologiens. La ruse est donc de changer l'ordre affectif des citoyens pour qu'ils obéissent autrement.

C'est contre les passions autoritaires que Spinoza convoque la notion de *fides* et de vraie religion, rappelée dans le chapitre XIV concernant le « dogme de la religion universelle ». Alors que la foi fanatique peut diviser et dominer, elle peut aussi se transformer pour imaginer « l'union adéquate qui devra concevoir la solution » (Bove, 2019, p. 99) de l'émancipation, en transformant la façon d'obéir. La foi ne doit pas nous habituer à une obéissance passive envers la loi, qu'elle soit républicaine ou religieuse (comme s'il fallait obéir à *la lettre de la loi* sans réfléchir). C'est bien plutôt à l'obéissance active que la religion universelle nous invite, en interprétant *l'esprit de la loi* pour le collectif. Concrètement, même au sein des institutions tyranniques fondées sur l'obéissance passive, il est possible de susciter chez l'enfant ou l'élève le désir d'être responsable du savoir et des liens qui le gouvernent. L'étude du contexte historique des textes religieux permet par exemple de recentrer l'intelligence sur la transformation du monde social, donc de modifier indirectement la foi et les passions de domination. Les affects offrent toujours une ressource théorique pour comprendre l'obéissance au niveau anthropologique, et ils jouent toujours un rôle pivot dans le changement politique.

Conclusion :

La réflexion de Dewey sur la démocratie et le naturalisme entraîne une révision de la sécularisation à travers la pensée républicaine du début du XVII^e siècle. Par le double rejet de l'absolutisme et de la superstition, Milton et Spinoza estiment que l'obéissance et la foi impliquent la désacralisation de toute autorité. Milton s'attelle à une œuvre de déconstruction de l'absolutisme en se rapportant à la République des Hébreux. Si Spinoza se rapproche de Milton sur ce point, il s'en distingue cependant par le fait que l'éducation et les institutions doivent réformer la foi. Il faut ruser pour subvertir les institutions et pour vaincre la superstition par l'amour de ce qui unit les êtres humains. Le changement doit être progressif et non brutal. Au-delà de leurs différences, Milton et Spinoza affirment que la diffusion de l'esprit critique dépend d'une lutte politique contre l'autoritarisme.

La question n'est donc pas tant de savoir si l'esprit naturaliste défini par Dewey peut se développer avec ou contre la religion, mais de comprendre à quelles conditions politiques l'éducation peut nous libérer de la superstition.

Références:

- Béal, C. (2008). Grotius et le *ius circa sacra*. *Dix-septième siècle*, 241(4), 709-724.
<https://doi.org/10.3917/dss.084.0709>.
- Bove, L. (2019). Le théologico-politique et la question de la liberté chez Spinoza : du « droit de nature qui est propre au genre humain ». *La Pensée*, 398 (2), 98-109.
<https://doi.org/10.3917/lp.398.0098>.
- Coste, C. (2025). *L'éducation chez Spinoza : conquérir sa liberté*. Hermann.
- Dewey, J. (2011). *Une foi commune*. La Découverte.
- Dewey, J. (1920/2008). *Reconstruction en philosophie*. Gallimard.
- Dewey, J. (1910/2016). *L'influence de Darwin sur la philosophie et autres essais sur la philosophie contemporaine*. Gallimard.
- Dewey, J. (2019). *Écrits sur les religions et le naturalisme*. Éditions ies.
- Goldie, M. (1993). Civil Religion and the English Enlightenment. In Gordon S. (ed.), *Politics, Politeness and Patriotism* (pp. 31-46), Folger Institute.
- Grotius, H. (2001). *De Imperio Summarum Potestatum circa sacra*, (vol. 2). Brill.
- Macherey, P. (2007, 14 février). *Lire Spinoza aujourd'hui : à propos de l'ouvrage de François Zourabichvili, Spinoza – une physique de la pensée* [intervention]. Séminaire 2006-2007 « L'idéologie », Université de Lille.
- Manry, M.-A. (1998). Comenius : la réforme de l'éducation au XVII^e siècle comme instrument de progrès moral et politique. *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles* (46), 156-180.

- Milton, J. (2007). *Écrits politiques*. L'Âge d'homme.
- Nadler, S. (1999). *Spinoza : A Life*. Cambridge University Press.
- Nelson, É. (2022). *La république des Hébreux. Les sources juives de la pensée politique européenne*. Au Bord de l'eau.
- Ramond, C. (2014). Sur le radicalisme paradoxal de Spinoza. In Ch. Jaquet, P.-F. Moreau & P. Séverac (eds.) *Spinoza transatlantique. Les interprétations américaines actuelles* (pp. 299-305). Éditions de la Sorbonne.
- Raynaud, Ph. (2015). *La laïcité. Histoire d'une singularité française*. Gallimard.
- Skinner, Q. (2000). *La liberté avant le libéralisme*. Seuil.
- Spinoza, B. (1677a/2020), *L'Éthique*. PUF.
- Spinoza, B. (1677b/1964). *Traité politique*. Flammarion.
- Spinoza, B. (1670/1999). *Traité théologico-politique*. PUF.
- Stavo-Debaugé, J. (2024). *John Dewey face aux fondamentalismes. Les origines des discours « post-séculiers » et leur antidote*. Université de Lorraine.
- Taylor, C. (1992/2019). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Flammarion.
- Tournu, C., (2002). John Milton, Dieu et la liberté. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (82^e année n°1), 33-59.
- Worden B. (1990). Milton's Republicanism and the Tyranny of Heaven. In G. Bock, Q. Skinner & M. Viroli (eds.) *Machiavelli and Republicanism* (pp. 225-245), Cambridge University Press.
- Zourabichvili F. (2002). *Le conservatisme paradoxal de Spinoza (Enfance et royauté)*. PUF.

