

Au-delà de la fluctuatio animi marrane. Spinoza en quête de l'universel

Miguel Abensour

DANS **TUMULTES** 2003/2 n° 21-22 , PAGES 107 À 139

ÉDITIONS **ÉDITIONS KIMÉ**

ISSN 1243-549X

ISBN 9782841743223

DOI 10.3917/tumu.021.0107

Date de mise en ligne : 01/01/2011

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-tumultes-2003-2-page-107?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Kimé.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Au-delà de la *fluctuatio animi* marrane. Spinoza en quête de l'universel

Miguel Abensour

C.S.P.R.P., Université Paris7-Denis Diderot

Existe-t-il une *fluctuatio animi* marrane ? Sa spécificité consisterait — si l'on retient le cas des marranes rebelles, de ceux qui échouèrent à réintégrer la communauté juive, ou plutôt qui finirent par résister à cette intégration — en une oscillation entre d'un côté, le désir d'appartenance au peuple juif, de l'autre, le désir de retrait ou de distance critique. Si nous nous référons au scolie de la proposition 17 du livre III de *L'Éthique*, une *fluctuatio animi* est cette « structure de l'Esprit qui naît de deux affects contraires¹ ». Cet état qui procède de la rencontre de deux affects contradictoires produit non seulement une situation d'ambivalence, mais plonge celui qui est ainsi écartelé entre deux pôles conflictuels dans un état obscur, l'opacité même. Cet état, précise Spinoza, né de l'imagination, entretient pour cette raison des rapports avec l'incertitude. Dans la mesure où l'imagination entraîne à considérer les choses comme contingentes tant par rapport au passé que par rapport au futur, elle connaît également une telle *fluctuatio*. Une simple différence de degré sépare la *fluctuatio animi* de l'incertitude.

1. Spinoza, *Éthique*, Introduction, traduction, notes et commentaires de Robert Misrahi, P.U.F. 1990. C'est l'édition à laquelle nous nous référons tout au long de ce texte.

Dans la Préface du *Traité théologico-politique*, s'interrogeant au premier chef sur l'origine de la superstition, Spinoza prête attention à une *fluctuatio animi* particulière, celle dans laquelle l'âme est suspendue entre deux dérivés de la joie et de la tristesse, autrement dit, entre l'espoir et la crainte. « [Les hommes] la plupart du temps, du fait des biens incertains de la fortune, qu'ils désirent sans mesure, ils flottent misérablement entre l'espoir et la crainte ; c'est pourquoi ils ont l'âme si encline à croire n'importe quoi.² » Cet état d'ambivalence, d'oscillation entre deux objets conflictuels tient l'âme à l'écart de la félicité ; elle est en proie à une mobilité interminable et échoue à connaître la stabilité qui résulte de la recherche de biens certains. Le flottement de l'âme engendre nécessairement la souffrance. « Lorsque cela se produit — écrit Pierre Macherey — l'âme ne sait plus de quel côté se tourner, et se trouve alors plongée dans une disposition de “confusion mentale” (*fluctuatio animi*) qui révèle son profond désarroi : elle ne sait plus ce qui est aimable ou haïssable dès lors qu'elle est entraînée à aimer et à haïr à la fois une même chose, sans bien savoir pourquoi³. »

Existe-t-il donc une *fluctuatio animi* marrane qui serait singulière en ce que l'âme serait le théâtre d'un conflit entre, d'une part le désir d'appartenance ou de ré-appartenance au peuple juif en tant que peuple élu, et, d'autre part, la réticence, le retrait critique, sinon l'hostilité aux formes dans lesquelles peut s'éprouver ce retour, c'est-à-dire l'institution du judaïsme rabbinique. Flottement de l'âme obscur, puisqu'il résulterait à la fois d'une situation donnée, celle des Marranes, et d'une logique propre aux affects suscités, l'appartenance ou le retrait. Mais avant de répondre à cette question, il nous faut prendre en compte une interrogation préalable : les Marranes peuvent-ils être considérés à juste titre comme des parias ? L'aventure marrane est d'autant plus complexe qu'elle est dynamique, qu'elle comprend deux phases correspondant à deux expériences distinctes.

2. Spinoza, *Traité théologico-politique*, Œuvres III, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, P.U.F. 1999, p. 57. Le texte que nous utiliserons sera désormais indiqué T.T.P.

3. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, III, P.U.F. 1995, p. 166.

La première expérience est celle de juifs convertis de force au christianisme dans la péninsule ibérique. Depuis 1391 jusqu'aux paroxysmes de 1492 en Espagne et de 1497 au Portugal, les Marranes, comme l'on sait, sont ces juifs convertis au christianisme, sous la contrainte, qui continuèrent à pratiquer en secret, clandestinement la religion juive dans un environnement chrétien hostile, menaçant. Ceux qu'on nommait les « nouveaux chrétiens » étaient en effet en permanence exposés au contrôle de l'Inquisition qui les soupçonnait de redevenir judaïsants et ce au péril de leur vie⁴. L'autre expérience est celle des Marranes revenus au judaïsme après leur sortie d'Espagne ou du Portugal et vivant désormais dans des sociétés chrétiennes plus tolérantes, qui en quelque sorte accordaient le droit de cité à la loi de Moïse. Il s'agit donc de femmes et d'hommes effectuant un mouvement de réinsertion, de réintégration dans une communauté que leurs ancêtres avaient dû abandonner contraints et forcés, notamment sous la menace de l'expulsion. Ce processus de réinsertion avait lieu sous le contrôle du judaïsme institutionnel, autrement dit sous le contrôle des autorités rabbiniques.

Quant à la première expérience, il conviendrait, semble-t-il, de marquer une différence entre l'Espagne et le Portugal, ce qui fut déjà souligné en son temps par le fils de Marranes venus du Portugal, Baruch Spinoza, au terme du chapitre III du *Traité théologico-politique* : « Que la haine des nations soit précisément ce qui les fait subsister, l'expérience l'a déjà enseigné. Lorsque jadis le roi d'Espagne força les Juifs à adopter la religion du royaume ou à partir en exil, la plupart des Juifs adoptèrent la religion catholique. Mais, comme à ceux qui s'étaient convertis on concéda tous les privilèges des Espagnols d'origine et qu'ils furent jugés dignes de tous les honneurs, ils se mêlèrent aussitôt aux Espagnols, de sorte que peu après il ne restait d'eux aucune trace ni aucune mémoire. Tout le contraire arriva à ceux que le roi du Portugal força d'adopter la religion de son État : même convertis à cette religion, ils vécurent toujours

4. Cecil Roth, *Histoire des Marranes*, Liana Levi, 1990. Nathan Wachtel, *La Foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Seuil, 2001.

séparés des autres, parce qu'on les avait déclarés indignes de tous les honneurs⁵. »

Peut-on dire de ces deux expériences qu'elles correspondent à ce que l'on entend par la catégorie de paria telle qu'elle a d'abord été dégagée par Max Weber dans *Le Judaïsme antique* ? Selon M. Weber, le peuple juif peut être défini comme un peuple paria, à savoir, un peuple hôte dans un environnement étranger dont il est séparé rituellement, formellement ou effectivement. De cette situation découlerait l'ensemble des attitudes du peuple hôte : l'enfermement dans un ghetto volontaire et surtout le dualisme de sa morale qui est différente selon qu'elle est tournée vers son propre groupe ou vers l'environnement étranger. Ajoutons à cela le regard étranger que les Juifs jetèrent sur le monde tout au long de l'histoire, entretenu par une volonté juive de se tenir à l'écart de l'histoire et donc de l'action politique⁶. De cet écart est né ce que H. Arendt appelle l'acosmisme. « L'acosmisme est un mode de réponse à la souffrance doté d'une grandeur morale et humaine certaine mais il constitue un des principaux obstacles à l'accès au politique dans la mesure où il est une attitude de repli réticente à prendre sur soi la responsabilité des affaires du monde, c'est-à-dire réticence à l'action politique.⁷ »

Pour la première expérience, celle des « nouveaux chrétiens » on pourrait croire, à lire Spinoza, que l'intégration réussie en Espagne des juifs convertis mit fin au dualisme et abolit grâce à la conversion — de force — toute séparation entre le peuple hôte et son environnement. Mais dans ce cas, comment

5. Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 177.

6. Nous retiendrons principalement la définition de M. Weber dans la mesure où insistant sur le dualisme, il désigne du même coup la source de la *fluctuatio animi*. Mais nous n'ignorons pas pour autant la définition de H. Arendt, ni celle de Bernard Lazare qui, l'une et l'autre, valent pour la condition juive moderne. Cf. H. Arendt, *The Jew as Pariah*, Edited and with an introduction by Ron H. Feldman, New York, Grove Press, 1978. Également, M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*, préface de P. Vidal-Naquet, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 260-278.

7. M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive...*, *op. cit.*, pp. 260-261.

rendre compte du côté juif du phénomène marrane qui est la manifestation d'une résistance à une conversion imposée violemment et d'une volonté de persévérer malgré tout dans l'être juif. A vrai dire, la thèse de Spinoza exagérément optimiste quant aux *conversos* espagnols ne vaut au mieux que pour les premières générations, car même si des nouveaux chrétiens acceptèrent de jouer le jeu, l'environnement vieux chrétien se chargea très vite de réintroduire de la séparation en ayant recours, malgré la conversion religieuse qui aurait pu avoir valeur « d'assimilation », à de nouveaux critères à l'évidence racistes, entraînant de nouvelles formes d'exclusion à l'encontre des *conversos*, à partir de la doctrine de la « pureté de sang⁸ ». Y. H. Yerushalmi écrit : « Ces lois qui prirent le nom de "statut de pureté de sang" constituèrent une tentative d'abord hésitante puis réussie, qui visait à barrer aux *conversos* l'accès aux charges publiques, aux privilèges et aux honneurs une fois que les anciennes lois édictées contre les Juifs se furent avérées caduques. La seule justification possible d'une législation discriminatoire à l'encontre du *converso* et de ses descendants était nécessairement d'ordre génétique. Ce n'était plus la religion, mais bien le sang qui devait accéder au rang de facteur dirimant... Quiconque avait des antécédents juifs (ou maures) notoires tombait automatiquement et à tout jamais sous le coup de ces lois, quelque grande que fût sa piété chrétienne. La pureté de sang en vint à se substituer à la pureté de la foi⁹ ». Parias sociaux, les nouveaux chrétiens, marranes ou pas, étaient aussi des parias politiques. Ils étaient souvent considérés comme incapables et indignes d'occuper un office public. Par exemple à Tolède en 1449. La « pureté de sang » devint très vite une condition nécessaire à l'obtention des charges publiques et des distinctions. Ainsi séparés du monde chrétien, les Marranes connurent l'expérience du dualisme propre aux peuples parias, en précisant qu'en l'occurrence, il s'agissait d'un dualisme imposé et non volontaire. C'est en effet à la suite d'une conversion forcée que les Marranes furent contraints de vivre en permanence sur deux plans : au niveau public en tant que nouveaux chrétiens, au niveau privé et au sein de la sociabilité

8. I. S. Révah, *Des Marranes à Spinoza*, Vrin, 1995, p. 32.

9. Y. H. Yerushalmi, *Sefardica*, Chanteigne, 1998, pp. 270-271.

juive, ils continuèrent à se réclamer de la loi de Moïse et à refuser celle du Christ. Encore faut-il ajouter que ce judaïsme conservé par les crypto-juifs fut un judaïsme très vite déformé, incomplet, mutilé, résiduel¹⁰. Pour prendre la mesure de ce dualisme, écoutons Y. Yovel, l'auteur de *Spinoza et autres hérétiques* : « Une autre dualité apparaissait dans leur vie : celle de l'essence et de l'existence, de la réalité de la vie et de ce qui était supposé représenter son sens le plus profond. Ainsi le marrane judaïsant ne vivait-il pas seulement l'aliénation de son environnement catholique mais également celle, intime, de son propre être, qu'il ne pouvait exprimer au grand jour ; ainsi sa vie et son essence demeuraient-elles perpétuellement opposées¹¹ ».

Quant à la seconde expérience, celle des Marranes revenus au judaïsme, celle des « nouveaux juifs », peut-on en rendre compte à l'aide de la catégorie de paria ? Dans un premier temps, on serait tenté de répondre par la négative. Redevenus juifs, ces Marranes n'ont-ils pas retrouvé dans ce retour à la loi de Moïse une identité pleine, substantielle, enfin une unité telle que le dualisme vécu par leurs pères aurait été dépassé et surmonté. Ce fut le cas sans doute de la grande majorité des « nouveaux juifs » ; c'est pourquoi, à suivre Y. H. Yerushalmi, la catégorie de paria ne vaut plus pour rendre compte de leur destin¹². Mais cette catégorie reste pertinente pour décrire le trajet contrasté des nouveaux juifs rebelles ou hérétiques. Y. Yovel, dans son ouvrage, leur consacre un chapitre entier intitulé, « La conscience déchirée des nouveaux juifs d'Amsterdam » qui vaut comme une introduction au trajet de Spinoza lui-même. En effet, si l'on se tourne vers le récit de

10. I. S. Révah, *Des Marranes à Spinoza*, Vrin, 1995. Pour une position plus nuancée, Y. H. Yerushalmi, *Sefardica*, *op. cit.*, pp. 235-254.

11. Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, traduit de l'anglais par Eric Beaumatin et Jacqueline Lagrée, Seuil, 1991, p. 42.

12. Y. H. Yerushalmi, *Sefardica*, *op. cit.*, pp. 235-254. L'auteur invite à détourner le regard des hétérodoxes célèbres pour s'intéresser à la majorité de ceux qui réussirent leur intégration à la communauté juive retrouvée. « Ceux qui doivent susciter notre étonnement ne sont pas les Marranes qui ont échoué dans leur retour au judaïsme, mais bien plutôt ceux qui y sont parvenus. » p. 239.

ces vies humaines, celle d'Uriel da Costa, de Juan de Prado et de bien d'autres encore, il apparaît qu'un nouveau dualisme pouvait surgir, le retour au judaïsme laissant subsister, certes sous une autre forme, un conflit entre pôles contraires, entre les deux religions, entre la loi de Moïse et celle du Christ, ou à la suite d'un déplacement, entre la loi de Moïse et celle de la raison. De là l'épreuve d'une ambivalence à l'égard de la communauté juive retrouvée faite du désir d'appartenance et du retrait critique ou hérétique. On connaît le cas exemplaire d'Uriel da Costa, Marrane de Porto, arrivé du Portugal et revenu au judaïsme en 1612 et dont la vie, jusqu'au suicide final en 1640, fut rythmée par une suite de ruptures et de réconciliations avec la communauté juive d'Amsterdam¹³. Si le dualisme, la scission de la conscience sont des caractères essentiels du paria, on peut en conclure que les deux expériences qu'ont connues les Marranes appartiennent bien au registre du paria, même s'il convient de distinguer deux formes de dualisme. Dans un cas, l'âme marrane, celle des « nouveaux chrétiens », flotte entre une existence publique chrétienne et une essence cachée, la fidélité à la loi de Moïse restant la seule voie authentique de salut. Dans l'autre cas, l'âme marrane, celle des « nouveaux juifs », flotte entre sa nouvelle appartenance au peuple juif, peuple élu, et une irrépressible mise à distance critique du judaïsme non plus fantasmé, non plus imaginaire, mais réel. Ce désir de retrait critique, voire cette rébellion, provient soit d'une intériorisation du christianisme, soit d'une reprise de la critique d'origine épicurienne de la religion révélée, désormais appliquée au judaïsme. Alors, au conflit avec l'Inquisition va se substituer la lutte avec les autorités rabbiniques du judaïsme réellement existant. Il existe donc une *fluctuatio animi* marrane qui permet

13. Sur da Costa, outre l'ouvrage de Y. Yovel déjà cité, voir d'abord J.-P. Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Berg International, 1983 ; Leo Strauss, *La Critique de la religion chez Spinoza*, Cerf, 1996, pp. 34-49, p. 35. Leo Strauss écrit : « ... le contenu du judaïsme avait disparu de l'horizon des Marranes. Il ne pouvait en être autrement : leurs attaches avec le judaïsme étaient certes suffisamment fortes pour qu'il leur soit difficile de vivre naïvement à l'intérieur du monde chrétien, mais elles étaient trop faibles pour rendre possible la vie à l'intérieur du monde juif. » ; I. S. Revah, *Des Marranes à Spinoza*, op. cit., pp. 77-168 ; Steven Nadler, *Spinoza*, traduit de l'anglais par J. F. Sené, Bayard, 2003, pp. 86-95.

de reconnaître tant chez les « nouveaux chrétiens » que chez les « nouveaux juifs » une forme de l'expérience paria. Nathan Wachtel en offre une excellente description : « Car ce que le champ religieux des nouveaux chrétiens comporte de spécifique, c'est précisément cette tension vécue entre les deux religions, judaïsme et christianisme, avec les hésitations qui en résultent, les doutes, les oscillations, les allers et retours, parfois le détachement sceptique, mais aussi les interférences, les hybridations et les doubles sincérités¹⁴ ».

Notre objet présent étant Spinoza et le *Traité théologico-politique*, nous retiendrons plus particulièrement la *fluctuatio animi* propre aux Marranes ayant fait retour au judaïsme. Notre hypothèse est que ce serait pour échapper à cette *fluctuatio animi* et aux souffrances qu'elle engendre, les souffrances de l'être marrane, que Spinoza aurait tenté d'ouvrir dans le *Traité théologico-politique* les voies de l'universalité pour sortir de l'expérience marrane et laisser derrière lui ses toujours renaissantes apories. Notre hypothèse se déploiera selon un double parcours : d'abord la critique de l'élection du peuple juif qui fonctionne comme une condition de possibilité de l'accès à une universalité autre que chrétienne ; puis l'exploration inventive des chemins de cette universalité. En effet, deux grands mouvements ou deux gestes scandent le *Traité théologico-politique* : un geste critique de l'élection et de ses effets d'exclusion et, dans la continuité de ce premier mouvement, un geste exploratoire qui consiste à discerner comment se frayer une ou des voies vers l'universalité.

Pour Spinoza, il ne s'agirait plus tant d'émigrer vers une nouvelle figure de Marrane, celle de Marrane de la raison où se mêlent le même et l'autre que de mettre à tout jamais un terme à cette aventure ô combien douloureuse, source inépuisable de passions tristes.

La critique de l'élection.

Le 27 juillet 1656, Spinoza fut exclu de la communauté juive d'Amsterdam par un *hérem* d'une rare violence au point de

14. N. Wachtel, *La Foi du souvenir*, op. cit., pp. 14-15.

prononcer une exclusion éternelle. « ...*que le dit Spinoza serait mis au ban et écarté de la Nation d'Israël... nous excluons, chassons, maudissons et exécrons Baruch de Spinoza... Qu'il soit maudit le jour, qu'il soit maudit la nuit ; qu'il soit maudit pendant son sommeil et pendant la veille, qu'il soit maudit à son entrée et qu'il soit maudit à sa sortie. Veuille l'Éternel ne jamais lui pardonner... que son nom soit effacé dans le monde et à tout jamais et qu'il plaise à Dieu de le séparer de toutes les tribus d'Israël en l'affligeant de toutes les malédictions que contient la Loi.* »

Avertissement est donné à ses proches et aux autres membres de la communauté : « *Sachez que vous ne devez avoir avec [Spinoza] aucune relation ni écrite, ni verbale. Qu'il ne lui soit rendu aucun service et que personne ne l'approche à moins de quatre coudées*¹⁵. » Remarquons que Spinoza n'est pas exclu de n'importe quelle communauté, mais de celle qui, par l'accueil des juifs marranes à Amsterdam, a fonctionné comme une communauté d'inclusion ou plutôt de ré-inclusion. Spinoza, né juif à Amsterdam en 1632, a été exclu de la communauté qui en 1623 avait réintégré son père Michaël Spinoza, négociant marrane venu en son jeune âge du Portugal avec sa famille. De surcroît, à l'instar d'Uriel da Costa, de Juan de Prado ou d'autres, Spinoza est exclu du peuple élu, ou d'un peuple qui se dit tel. Affirmation d'autant plus forte en l'occurrence que pour cette communauté d'Amsterdam qui se vit comme une partie du peuple élu, la réintégration des juifs marranes confirmait en quelque sorte l'élection du peuple juif et son caractère éternel.

Le mouvement du premier parcours peut ainsi se décrire : c'est dans la mesure où Spinoza discerne l'existence d'un nœud entre l'élection et l'exclusion qu'il va se donner pour tâche de le défaire en critiquant l'élection du peuple juif, critique massive dans le chapitre III, *De la vocation des Hébreux. Et si le don de prophétie leur appartient en propre*. Cette même impulsion resurgit à propos des miracles ou dans le chapitre XVII qui porte essentiellement sur *La République des Hébreux* et son excellence. Comme l'a très bien défini G. Weiler : « Spinoza

15. Le texte complet du *hérem* se trouve in Henry Méchoulan, *Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Albin Michel, 1991, pp. 140-141.

rejette la conception rabbinique de l'élection selon laquelle il existerait deux lois naturelles différentes l'une pour les Juifs, l'autre pour les Gentils ; avec Prado, il rejette la notion de providence particulière, car, selon lui, la providence s'exprime pleinement dans les lois immuables de la nature¹⁶ ». Sans vouloir réduire le grand ouvrage de 1670, le *Traité théologico-politique* à une simple réplique à l'événement de 1656 — l'exclusion de la communauté juive d'Amsterdam — faute d'avoir retrouvé l'*Apologie pour justifier sa sortie de la Synagogue*, il n'est pas interdit de discerner dans le *Traité* des propositions qui, en deçà de leur portée universelle, réduisent à néant la légitimité des autorités rabbiniques lorsqu'elles prononcèrent le bannissement de Spinoza à tout jamais.

Soit donc le nœud entre élection et exclusion. Dès la première phrase du chapitre III, *De la vocation des Hébreux*, le nœud entre les deux phénomènes est mis en lumière. Même si le vocable d'élection n'est pas prononcé, c'est bien de cela qu'il s'agit, puisqu'est critiquée « cette vaine gloire de jouir du bien à soi seul ». Or le principe de cette jouissance qui vaut en quelque sorte élection entraîne nécessairement un effet d'exclusion. « Le bonheur véritable et la vraie béatitude consistent pour chacun dans la seule jouissance du bien, et non pas dans cette vaine gloire de jouir du bien à soi seul, les autres en demeurant exclus. » (T.T.P. III, 1.)

Le nœud en question comprend deux torsions qui empiètent l'une sur l'autre, s'entrecroisent pour mieux se renforcer. La première torsion : tout mouvement d'exclusion trouve son origine dans une élection qui du même coup introduit de la différence et de la séparation légitimes ou légitimées entre l'élu et le non-élu. L'exclusion prend donc sens ou prétend prendre sens dans une élection préalable. On appartient ou on n'appartient pas au groupe des élus ; si tel est le cas, pour ceux qui sont dans une position de non-appartenance, cela signifie qu'ils sont exclus ou tout au moins virtuellement exclus, car un glissement inévitable se produit de la situation de non-élu à celle d'exclu. Tout non-élu est exposé à être exclu. L'exclusion est

16. G. Weiler, *La Tentation théocratique, Israël, la Loi et le politique*, Calmann-Lévy, 1991, p. 104.

donc loin de se réduire à une donnée de fait, contingente, résultant de facteurs empiriques plus ou moins susceptibles d'être transformés. Elle est, à vrai dire, dans la dépendance du principe de l'élection, c'est-à-dire d'une certaine représentation du lien social, voire du lien humain. Qu'est-ce qui fait société, qu'est-ce qui fait lien entre les hommes ? Va-t-on considérer ce qui sépare, ou bien va-t-on retenir ce qui est commun, le commun ? Spinoza dans l'*Ethique* a tranché. « Le bien suprême de ceux qui recherchent la vertu est commun à tous, et tous peuvent également s'en réjouir. » (IV, Proposition 36.)

La seconde torsion : l'élection est génératrice, en tant que cause efficiente, de l'exclusion et ce, indépendamment des qualités ou des défauts de celles ou de ceux à qui elle s'applique ou qu'elle englobe. Ce n'est pas la qualité qui fait ou justifie l'élection ; inversement c'est l'élection qui fait la qualité ou en rend compte. On n'est pas élu parce qu'on est méritoire ; on est méritoire parce qu'on est élu. On l'a vu, dès qu'il y a situation ou doctrine d'élection, l'exclusion s'ensuit, car l'élection a pour effet de creuser une distance, un fossé entre ceux qu'elle retient et ceux qu'elle ne retient pas. De par les liens étroits apparus entre les deux phénomènes, la critique de l'élection est étroitement et implicitement rattachée à une critique de l'exclusion, à son rejet. Inversement, c'est en s'interrogeant pour le contester sur le mécanisme de l'exclusion que l'exclu découvre dans l'élection, dans le supplément d'autorité que confère l'élection, le principe du bannissement hors de la communauté des élus. C'est parce qu'ils se considéraient membres du peuple élu, en charge de l'élection éternelle du peuple juif que les responsables de la communauté d'Amsterdam manièrent avec autant de dextérité et de sévérité l'arme de *hérem*, qu'il s'agisse de la flagellation d'Uriel da Costa ou de l'excommunication de Juan de Prado ou de Spinoza.

Partant du principe que toute la connaissance de l'Écriture se tire de l'Écriture même (Préface, chapitre VII), que convient-il d'entendre par l'élection du peuple juif ? Être élu entre les autres nations, d'après l'Écriture, revêt trois significations : 1) être dans une plus grande proximité de Dieu par rapport aux autres nations ; 2) l'exclusivité de lois justes ; 3) le privilège exclusif de connaître Dieu. Cette thèse de l'élection-vocation, en

tant qu'expression d'un orgueil collectif ruine la vraie félicité, dans la mesure où, illusion de supériorité, elle est incompatible avec elle et avec la béatitude. Dès le départ, il s'agit pour Spinoza de contester la thèse de l'élection et de la « réduire » selon le modèle, « l'élection n'est que » en partant de ce que l'Écriture dit de l'élection selon Moïse. Le premier résultat de cette méthode est d'écarter la thèse d'une élection garantissant un accès à la béatitude, car cette béatitude en tant que telle, dans sa vérité, n'a pas besoin de l'assurance d'une supériorité sur les autres nations et ne serait pas moindre « si Dieu avait appelé tous les hommes au salut de la même façon » (T.T.P. p. 151.) ; ensuite, il importe de montrer qu'en choisissant le langage de l'élection, il s'agissait d'exhorter les Hébreux « à obéir à la Loi » (T.T.P. p. 149.), autrement dit, de leur parler en « se mettant à leur portée ». Qu'est-ce à dire ? Cela signifie : se mettre à la portée d'un peuple qui ne connaît pas la vraie béatitude et qui vit sous l'emprise de l'imagination. Dans le chapitre II *Des Prophètes* Spinoza n'a-t-il pas précisé que « les Israélites n'ont presque rien su de Dieu, bien qu'il se soit révélé à eux » (T.T.P. p. 139.), qu'ils ont sacrifié peu de temps après la révélation au culte d'un veau d'or, confondant cette image avec Dieu ? Ce qui ne saurait étonner. N'étaient-ils pas en effet, « habitués aux superstitions des Egyptiens, grossiers et affaiblis par la plus misérable servitude ». (T.T.P. p. 139) Aussi Moïse a-t-il institué le peuple des Hébreux non en philosophe, mais en législateur, à l'aide des stratagèmes et des ruses propres aux législateurs. Il a eu donc recours d'une part, à de terrifiantes menaces, de l'autre il a voulu attacher davantage les Hébreux « au culte de Dieu en se mettant à la portée de leur compréhension puérile » (T.T.P. p. 151.) par le moyen de l'élection. Loin que les Hébreux aient constitué un peuple de sages et de vertueux, ils ont manifesté, au sortir d'Égypte, ignorance, superstition et insoumission. De là l'institution politique de Moïse qui instruisit les Hébreux « comme les parents ont coutume d'instruire les enfants dépourvus de raison ». « C'est pourquoi il est certain qu'ils ont ignoré l'excellence de la vertu et la vraie béatitude. » (T.T.P. p. 141.) Dans cette perspective critique et politique, puisqu'il s'agit de l'institution politique des Hébreux, l'élection prend un tout autre visage. Non plus signe de sagesse, mais symptôme de puérilité,

l'élection serait le versant attractif de l'institution des Hébreux dont les terrifiantes menaces seraient le versant préventif-punitif. C'est parce que les Hébreux étaient effectivement puérils que ce stratagème a réussi. N'ont-ils pas éprouvé une joie tout enfantine à se croire supérieurs aux autres peuples ?

La thèse de l'élection ainsi réinterprétée, ainsi bouleversée — de la supériorité on passe à l'impuissance et à la puérité —, Spinoza annonce ses autres intentions visant à ruiner la thèse classique, c'est-à-dire la thèse rabbinique de l'élection.

– Les Hébreux n'ont pas excellé et ne l'ont pas emporté sur les autres nations ni par la science ni par la piété.

– Les Hébreux n'ont pas été les élus de Dieu pour la vie vraie et les hautes spéculations. Ce ne fut pas un peuple de sages.

Mais Spinoza ruine-t-il vraiment la thèse de l'élection ou bien travaille-t-il à lui imprimer un déplacement, à lui conférer une nouvelle acception ? Question légitime car Spinoza, la critique de l'élection faite, n'en maintient pas moins qu'il existe une excellence des Hébreux qui consiste en d'autres qualités que la sagesse et la vertu. Quel est cet autre visage de l'élection ? Avant de répondre à cette question, constatons que la critique de l'élection est multiple, qu'elle contient plusieurs niveaux. Nous en retiendrons deux.

Premier niveau. Au-delà de l'égoïsme collectif susceptible d'être engendré par cette croyance à l'élection, il convient de percevoir dans cette croyance l'expression d'une illusion typiquement théologique qui pousse à croire naïvement que tout a été ordonné comme des moyens en vue d'une fin, en l'occurrence comme des moyens disposés en faveur des Hébreux. La critique de l'élection du peuple juif rejoint ici la critique de l'illusion finaliste décrite et dénoncée dans l'*Ethique*, Livre I, Appendice, puisque cette thèse de l'élection n'est qu'une manifestation de cette forme d'illusion. Sans nous livrer ici à une analyse de l'illusion de finalité, retenons que l'idée de dieux ou d'un dieu ordonnateur va nourrir l'illusion finaliste et alimenter le désir de l'élection. C'est parce que les hommes se

représentent les dieux ou ce dieu sur le modèle d'un *homo faber* disposant les choses à leur usage, pour leur être utiles, qu'ils inventèrent les cultes afin de faire naître par cette voie une préférence des dieux à leur endroit, afin de susciter l'élection. Le culte serait ainsi un instrument humain du désir non moins humain de l'élection. « De là vient — écrit Spinoza — que chacun invente selon sa constitution diverses manières de servir Dieu pour qu'Il se soucie de lui plus que des autres, et subordonne la Nature entière à son aveugle désir et à son insatiable avidité. » (*Ethique*, Partie I, Appendice, p. 94.) L'illusion de finalité n'est pas tant la matrice de la croyance à l'élection que la source des cultes visant à provoquer l'élection. Cette médiation posée, il n'en reste pas moins qu'il existe une articulation réelle entre l'illusion finaliste et la croyance en l'élection. Il s'ensuit que si l'on porte atteinte à l'illusion de finalité, il en résultera nécessairement un dépérissement de la croyance en l'élection. Ce sont donc les hommes qui inventèrent les cultes en vue de s'attirer l'amour préférentiel et exclusif de Dieu. « Ainsi, ce préjugé tournant à la superstition... » écrit Spinoza (*Ethique*, *ibid.*). Phrase essentielle en ce qu'elle offre une définition possible de la superstition comme le produit d'un préjugé finaliste et d'un culte qui lui serait instrumentalement associé. Cette superstition ainsi composée s'est profondément enracinée dans les esprits. L'élection analysée de cette manière, présente comme dans un grossissement — l'élection du peuple juif à l'exclusion de tous les autres peuples — l'illusion de finalité. A ce délire finaliste, Spinoza oppose un autre régime de pensée, une autre règle de vérité : la Mathématique qui ne s'occupe pas de causes finales, mais seulement des essences et des propriétés des figures. « ...la Nature ne comporte aucune fin qui lui aurait été fixée antérieurement à elle-même... toutes les causes finales ne sont rien d'autre que des fictions humaines... », prononce Spinoza (*Ethique*, *ibid.*, pp. 94-95).

La thèse de l'élection du peuple juif est donc bien dans la dépendance de l'illusion de finalité. Dieu aurait élu le peuple juif à l'exclusion de tous les autres peuples, pour disposer les choses au mieux à son usage et pour en retour être honoré au mieux par lui, puisque l'élection aurait pour fin d'entraîner l'amour pour

Dieu, *majus rector*. Aussi l'élection n'a-t-elle valeur que de fiction humaine et de superstition.

Deuxième niveau. Reprenons notre question antérieure : Spinoza ruine-t-il la thèse de l'élection ou travaille-t-il seulement à la déplacer en lui conférant une ou d'autres significations ? L'intervention critique de Spinoza est avant tout un travail de déplacement, c'est-à-dire une réduction de l'élection soit « par le haut » en lui prêtant un sens métaphysique, soit « par le bas » en lui assignant une signification purement politique. La réduction au niveau métaphysique consiste à déterminer ce que serait une élection, non selon une image de Dieu, mais en rapport avec une idée adéquate de Dieu. Nous retiendrons seulement la réduction au sens politique.

Selon Spinoza, un désir humain honnête peut se donner trois objets : soit connaître les choses par leurs premières causes, c'est-à-dire la connaissance ; soit dompter les passions et acquérir l'état de vertu ; soit enfin vivre en sécurité avec un corps sain ; bref jouir de la santé dans un Etat réglé par la loi. Par rapport à quel objet convient-il d'entendre l'idée de l'élection ? Englobe-t-elle l'ensemble des trois objets, sinon lequel des trois objets convient-il de retenir. Sur ce point, la réponse de Spinoza est-on ne peut plus claire : quant aux deux premiers objets, la connaissance et la vertu, ils ne peuvent concerner que l'universalité des hommes. Les moyens pour les acquérir — ou si l'on préfère leur cause efficiente — appartiennent à la nature humaine elle-même, autrement dit à ce que tous les hommes ont par définition en commun. C'est pourquoi « il faut absolument établir que ces dons ne sont propres à aucune nation, mais ont toujours été communs à l'ensemble du genre humain. Sauf si nous voulons rêver que la nature a jadis produit des genres d'hommes différents ». (T.T.P. p. 155.) Il en va tout autrement du troisième objet : les moyens pour l'atteindre dépendent des choses extérieures et des dons de la fortune. Pour accéder à la qualité d'Etat — telle est l'apparition de la question politique — il faut au moins la réunion de trois éléments : a) la constitution d'une société ayant

des lois bien établies ; b) l'occupation d'un territoire ; c) l'institution d'un corps collectif ou « concentrer les forces de tous comme en un corps unique — celui de la société ». (T.T.P. p. 155.) Ces trois caractères qui constituent en quelque sorte la définition spinoziste de l'Etat, forment le critère discriminant entre les nations : ou bien un groupe humain, parce qu'il réunit ces trois caractères, accède à l'Etat ou bien, faute de les réunir, il n'y accède pas. En faisant jouer ce critère discriminant, Spinoza soutient que c'est dans l'accession à l'Etat que consiste à vrai dire l'élection du peuple juif et uniquement dans cela. Il s'ensuit une conclusion fondamentale qui a pour particularité de conserver à la fois l'élection mais de la réduire sur le modèle, l'élection du peuple juif ce n'est que... En effet, cette interprétation la circonscrit exclusivement au troisième objet, en fait donc une élection au sens politique du terme, une élection de l'institution politique, l'élection selon Moïse. Les Hébreux ne sont ni plus sages ni plus vertueux que les autres hommes. Ils le seraient plutôt moins, car à la sortie d'Egypte, ils étaient d'une complexion d'autant plus grossière qu'ils portaient les marques de la servitude. Curieusement, Spinoza ne tient jamais compte de la régénération possible consécutive à la sortie d'Egypte et à l'entrée dans la liberté. Selon Spinoza, les Hébreux sont élus, mais seulement élus pour l'Etat. « C'est donc en cela seulement que les nations se distinguent l'une de l'autre : la société, les lois sous lesquelles elles vivent et sont gouvernées. Ainsi la nation hébraïque fut élue par Dieu de préférence aux autres, non pas en ce qui concerne l'entendement ou la tranquillité de l'âme, mais en ce qui concerne la société, et la fortune par laquelle elle eut un Etat et le conserva tant d'années. » (T.T.P. p. 157.) Pratiquant toujours la référence à l'Ecriture, Spinoza y lit une confirmation de sa thèse : « Donc leur vocation et leur élection consiste seulement dans la félicité temporelle de l'Etat et dans les avantages qui en sont issus ». (T.T. P. p. 157.) Spinoza reconnaît bien au cœur de cette élection l'existence de lois particulières et telle est, à ses yeux, « l'excellence en tout autre chose » qu'il avait annoncée, autrement dit l'excellence de l'Etat des Hébreux, seul objet qu'il retient de la thèse de l'élection. A cette élection limitée au troisième objet s'ajoute l'idée que cette félicité est doublement temporelle : elle apparaît dans le temps, se manifeste dans la vie du peuple des Hébreux et elle est exposée

aux coups du temps, donc elle n'est pas éternelle. Spinoza assigne ainsi une double limitation à l'élection, limitation par l'objet, limitation dans le temps. Ce qui signifie — ici pointe l'intention apologétique — que la société et l'Etat des Hébreux disparus, l'élection disparaît aussitôt. L'Etat des Hébreux disparu, il n'y a plus d'élection du peuple juif en diaspora, de même que disparaît la validité de la loi qui fondait cet Etat. Dans ces conditions que devient l'autorité de la communauté juive d'Amsterdam qui a pratiqué l'exclusion au nom de l'élection et de la Torah ? Où est désormais sa légitimité ? Dans la même direction qui tend à l'évidence vers l'universel, Spinoza examine le cas d'un individu juif en-dehors « de la société et de l'Etat », de la seule élection politique. La conclusion est nette, cet individu « ne possède aucun don de Dieu au-dessus des autres, et il n'existe aucune différence entre lui et un Gentil ». (T.T.P. p. 163.) Mais de l'absence de don particulier peut-on conclure à l'absence de différence ?

Deux points sont à noter pour achever ce premier parcours :

– Sans nul doute le geste de Spinoza dans le *Traité théologico-politique* est-il révolutionnaire en ce qu'il soustrait l'histoire juive à la providence, positive ou négative, et la rend aux explications profanes propres à la sécularisation, c'est-à-dire à celles dont on peut rendre compte en invoquant des expériences survenues dans des espaces et dans des temps déterminés¹⁷. Peut-on pour autant soutenir, comme le fait Y. H. Yerushalmi, qu'aux yeux de Spinoza ce serait la seule haine des nations qui aurait contribué à la survie du peuple juif, en voyant là une attitude caustique du philosophe à l'égard des juifs, puisqu'elle priverait ces derniers de toute action dans leur propre histoire et qu'au mieux, ils ne feraient que réagir à un

17. Sur ce point le texte très intéressant de Y. H. Yerushalmi, « Propos de Spinoza sur la survivance du peuple juif », in *Sefardica*, Chandeigne, 1998, pp.175-206. L'auteur a le mérite d'attirer l'attention sur un texte peu interprété de Spinoza et de le resituer à l'intérieur de l'expérience sépharade. Mais pourquoi « scotomiser »-t-il le texte de Spinoza au point d'effacer le geste de séparation du peuple juif, ce qui lui permet de conclure étrangement : « Aussi laisse-t-il [Spinoza] entendre que le peuple juif ne prend aucune part active à la détermination de son destin », p. 202.

environnement hostile. Et de citer la phrase au terme du chapitre III : « Que la haine des nations soit précisément ce qui les fait subsister, l'expérience l'a déjà enseigné ». (T.T.P. p. 177.) Mais cette citation n'est que partielle et du même coup simplifie sensiblement et étrangement la pensée de Spinoza ; pour lui, à bien le lire, cette haine des nations n'est qu'un phénomène second qui vient en réaction à un état antérieur, car, à vrai dire, le *primum movens* de cette haine est le geste de séparation des juifs et la modalité de cette séparation. Si les juifs ont pu subsister en dehors de l'élection politique, à savoir en dehors de l'Etat, ce n'est pas sous l'effet d'une intervention de la providence, mais à la suite de l'attitude de séparation qu'ils ont adoptée dans l'histoire à l'égard des autres nations — ce que Hegel appellera plus tard « la folie juive » — et de la manière dont ils ont signifié cette distance. Spinoza écrit : « Qu'ils aient subsisté tant d'années et sans Etat, cela n'a rien d'étonnant, après qu'ils se sont séparés de toutes les autres nations de façon à attirer la haine de tous ». (T.T.P. p. 177, souligné par nous.) On retrouve la même thèse dans le chapitre XVII du *Traité, De la République des Hébreux* où Spinoza décrivant la singularité du transfert du droit naturel à Dieu, en mesure les effets de séparation à l'égard des autres nations et le cercle de la haine que cette séparation suscita. La haine des nations n'a donc désormais que la valeur d'une réplique. Ce qui rend aussitôt une certaine autonomie, une certaine activité aux juifs dans leur histoire profane et oriente l'attention vers *la manière* de la séparation. Cette manière de la séparation — il s'agit de la circoncision — acquiert une importance de premier ordre dans l'esprit de Spinoza. Selon lui, c'est ce signe qui produit un double effet, à la fois de reconnaissance et de séparation, qui est de nature à assurer une survie éternelle du peuple juif, et mieux à lui permettre d'être présent à une éventuelle renaissance de l'Etat, à une nouvelle élection politique, comme si la circoncision et les conséquences qu'elle entraîne devaient servir en quelque sorte de passerelle entre deux élections politiques. « Quant au signe de la circoncision, je l'estime d'une telle importance dans ce domaine, que je me persuade qu'à lui seul il peut conserver cette nation pour l'éternité ; bien plus, si les fondements de leur religion n'efféminaient pas leurs âmes, je croirais sans réserve qu'un jour, lorsque l'occasion leur en sera

donnée, comme les choses humaines sont changeantes, ils rétabliront leur Etat, et Dieu les élira de nouveau. » (T.T.P. pp. 177-179.) De manière étrange donc, sans sortir de l'histoire profane du peuple juif, Spinoza reconnaît à la circoncision la faculté d'assurer à la nation juive une existence éternelle, comme si elle était, en dehors de l'Etat, en l'absence de l'Etat, l'équivalent de l'Etat qui permet à un peuple dispersé de persévérer dans son être, malgré les coups de la fortune ; et en même temps, il la réduit à un simple signe extérieur de distinction, semblable en cela à la natte des Chinois. Il est vrai qu'à propos de ces derniers, Spinoza met en lumière une même intrigue à deux temps — séparation, conservation à travers les siècles — le premier étant la condition de possibilité du second, l'expansion du *conatus* tout au long des siècles. « Cette natte, écrit Spinoza, qu'ils ont sur la tête, qui les sépare de tous les autres ; et, ainsi séparés ils se sont conservés durant tant de milliers d'années qu'ils dépassent de loin en antiquité toutes les autres nations. » (T.T.P. p. 177.) La comparaison entre la circoncision et la natte des Chinois vise peut-être à inscrire fermement la manière des juifs dans une histoire profane. Ne pourrait-on pas en effet objecter à Spinoza qu'au-delà de sa manifestation sensible, la circoncision est le signe symbolique de l'Alliance entre le peuple des Hébreux et Dieu, bref le témoignage d'une intervention de la providence ? Rechute dans le théologico-politique, ou bien faut-il, fidèle au geste révolutionnaire de Spinoza, à sa lecture de l'histoire du peuple juif au lieu du politique, voir dans la circoncision comme une survivance en quelque sorte de l'institution étatique première, de l'élection politique ? Ce faisant, il serait loisible de lui reconnaître cette vertu insigne de contenir en elle la possibilité, la virtualité d'une nouvelle élection, en sachant qu'il convient d'imputer cette vertu non au religieux, mais à la dimension symbolique consubstantielle à l'institution politique d'un peuple. A propos des Chinois, Spinoza écrit : « Ils n'ont pas toujours maintenu leur Etat mais ils l'ont toujours restauré après l'avoir perdu ». (T.T.P. p. 179.)

— Au sujet de l'élection politique, une question mérite d'être soulevée. Cette forme d'élection est-elle nécessairement exclusive ? La constitution d'un groupe humain en peuple et en

Etat place-t-elle ce peuple *au-dessus* des autres nations ou *parmi* les autres nations ? Une nation instituée ne rejoint-elle pas le cercle des nations, « le concert des nations », pour y entretenir avec les autres peuples soit des relations de paix, soit des relations de guerre ? Tout dépend de la nature de l'institution et de la nature du transfert qu'opère le pacte social. Ici le chapitre III doit être confronté au chapitre XVII qui porte sur la République des Hébreux et son excellence. De par cette confrontation, on pourra décider si l'élection politique du peuple juif était susceptible de s'orienter vers l'humanité, de connaître une universalisation ou bien si elle était exposée à se tenir à l'écart de l'humanité, à s'en retrancher.

Les chemins de l'Universel.

Au terme de cette critique de l'élection du peuple juif, Spinoza réaffirme sa position de départ, à savoir que la vraie félicité et la béatitude sont partagées, donc universelles ou tendant à l'universalité. Du même coup, la voie est découverte et ouverte pour le deuxième parcours qui traverse le *Traité théologico-politique* ou pour le contre-trajet qui s'efforce de dénouer jusqu'au bout le nœud entre élection et exclusion, en le dépassant de façon inventive à l'écart de la logique excluante de l'élection. Bref, il convient désormais de mettre le cap sur l'universel, de choisir la voie de l'universalité.

En effet Spinoza donne une définition de la vraie félicité qui la tient à l'écart de toute idée d'élection. La vraie félicité n'existe que partagée et non appropriée ; elle ne s'éprouve qu'en soi, d'après ses qualités intrinsèques et non relativement à autrui. « Le bonheur véritable et la vraie béatitude consistent pour chacun dans la seule jouissance du bien, et non pas dans cette vaine gloire de jouir du bien à soi seul, les autres en demeurant exclus. » (T.T.P. p. 149.) Spinoza va plus loin ; il estime qu'il existe une véritable contradiction entre d'une part, la vraie félicité et la béatitude d'un homme qui « consistent dans la seule sagesse et la connaissance du vrai », et d'autre part, l'idée de supériorité sur autrui. En d'autres termes, l'idée de supériorité sur autrui ruine la vraie félicité en ce qu'elle porte directement atteinte à ce qui en constitue le contenu. La vraie félicité et la

béatitude consistent « dans la sagesse et la connaissance du vrai, et non pas dans le fait d'être plus sage que les autres ou dans le fait qu'autrui manque de connaissance vraie ». (T.T.P. p. 149.) Il s'ensuivrait une contradiction ruineuse : « Qui se réjouit d'une telle situation se réjouit du malheur d'autrui ; il est donc envieux et méchant, et il ignore la vraie sagesse et la tranquillité de la vraie vie ». (T.T.P. p. 149.)

Du même mouvement par lequel Spinoza retient une définition substantielle de la vraie félicité, il rejette le point de vue relatif qui suscite et réveille nécessairement des passions incompatibles avec la vraie sagesse et la vertu. Se glorifier de sa supériorité, c'est faire preuve d'orgueil ainsi défini dans l'*Ethique* : « ... il arrive aisément que l'homme s'estime lui-même et estime l'objet aimé au-dessus de leur juste valeur... cette imagination quand elle concerne l'homme qui s'estime plus qu'à sa juste valeur, s'appelle Orgueil, lequel est une espèce de Délire, puisque l'homme rêve tout éveillé qu'il peut accomplir tout ce qu'il poursuit par la seule imagination, le considérant ainsi comme réel, et puisqu'il s'en émerveille dès lors qu'il ne peut imaginer ce qui en exclut et limite sa puissance d'agir. L'Orgueil est donc une Joie née du fait que l'homme s'estime au-dessus de sa juste valeur. » (Livre III, Proposition 26, Scolie, *op. cit.*, p. 177.) La thèse de l'élection manifeste au niveau collectif cet orgueil, ce délire qui consiste dans une illusion de supériorité exclusive avec les effets que cela produit, la ruine de la félicité, une joie inconstante mêlée de passions tristes qui ont à voir avec l'envie. Aussi pour échapper à la menace d'un orgueil collectif et accéder à la vraie félicité, l'orientation juste consiste à se diriger vers l'Universel, à entreprendre un contre-temps qui travaille à découvrir les chemins de l'universalité.

Nous en retiendrons trois : 1) le don prophétique ; 2) la loi divine ; 3) les fondements de l'Etat. Chacun de ces chemins tourne le dos au risque d'exclusion que peut contenir la doctrine de l'élection, en s'orientant à l'universalité, vers une politique vraie, vers une éthique universelle. Chacun rejoint la recherche de la communauté et de la concorde, lorsque les hommes agissent sous la conduite de la Raison telle qu'on la trouve exprimée dans le célèbre passage du Livre IV de l'*Ethique* : « C'est pourquoi rien n'est plus utile à l'homme que l'homme ;

les hommes, dis-je, ne sauraient souhaiter rien de plus précieux pour la conservation de leur être que le fait de s'accorder tous en toutes choses, de telle sorte que les Esprits et les Corps de tous composent comme un seul Esprit et comme un seul Corps, afin que tous s'efforcent ensemble, autant qu'ils le peuvent, de conserver leur être, et recherchent ensemble l'utilité commune à tous. De tout cela il résulte que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire les hommes qui recherchent leur utile propre sous la conduite de la Raison, ne poursuivent rien pour eux-mêmes qu'ils ne le désirent aussi pour les autres hommes et ils sont par conséquent justes, honnêtes et de bonne foi ». (*Ethique*, Livre IV, Proposition 18, Scolie, *op. cit.*, p. 239.)

1) Le don prophétique

On s'étonnera peut-être de voir le don prophétique rangé du côté de l'universalité. N'était-ce pas un privilège des Hébreux, un des signes mêmes de l'élection ? Et pourtant c'est au terme du chapitre II du T.T.P. que Spinoza pose la question : le chapitre III qui contient la critique de l'élection est en partie consacré à répondre à la question du chapitre II ; nul doute qu'il tranche en faveur de l'universalité du don prophétique. C'est par plusieurs voies que Spinoza fait apparaître cette universalité. Certes dans l'Ancien Testament, il semble y avoir une prédominance du don prophétique chez les Juifs, mais selon le philosophe, cela s'expliquerait parce que les Hébreux ont d'abord tendance à raconter leurs propres affaires avant de s'intéresser à celles des autres nations. Néanmoins on trouve dans l'Écriture des signes de l'universalité de ce don : il est arrivé à des Gentils de prophétiser (Noé, Balaam, etc...) ; inversement les Juifs ont prophétisé non seulement pour Israël mais à l'adresse de toutes les nations connues de ce temps (Ezéchiël, Jérémie appelé « prophète des nations »). Dans ce cas, l'universalité apparaît non du côté de l'énonciateur mais du côté du destinataire. Aussi la conclusion de Spinoza est-elle sans équivoque : « C'est pourquoi nous concluons que le don prophétique n'a pas été particulier aux Juifs mais qu'il a été commun à toutes les nations ». (T.T.P. p. 169.) Au-delà des preuves tirées de l'Écriture, Spinoza fonde sa conclusion sur la

nature même du don prophétique, imagination vive, certitude morale. C'est très précisément par le biais de la certitude morale qui, dans la fameuse distinction de Spinoza entre les trois objets du désir honnête, représente le second, à savoir la vertu, que le don prophétique est considéré comme universalisable. Le don prophétique concernant donc la vertu est alors aussi universalisable que cette dernière. « ... l'office d'un prophète est d'enseigner non pas tant les lois particulières de la patrie (troisième objet spécifique d'une nation donnée) que la vertu vraie, (deuxième objet universel) et d'en instruire les hommes, il est hors de doute que toutes les nations ont eu des prophètes et que le don prophétique n'a pas été particulier aux Hébreux. » (T.T.P. p. 163.) La conclusion de Spinoza va délibérément à l'encontre de la thèse des Pharisiens, ces juifs qui vivaient dans la stricte observance de la loi écrite et de la tradition orale, le *Talmud*, et qui soutenaient « âprement » que le don prophétique avait été le privilège du seul Israël. Une fois de plus, le philosophe rappelle que l'élection selon Moïse ne concernait que le troisième objet, l'institution politique, ce qui n'entraînait nullement une exclusivité du don prophétique que l'on doit rapporter au deuxième objet, la vertu, qui concerne l'universalité des hommes.

2) La loi divine

A l'ouverture du chapitre V qui tire la leçon du chapitre IV portant sur la loi divine, cette loi divine est explicitement définie comme un chemin de l'universalité, comme universelle. « ... la loi divine, qui rend les hommes véritablement heureux et enseigne la vraie vie, vaut universellement pour tous les hommes. Bien plus, nous l'avons déduite de la nature humaine de telle sorte qu'on doit l'estimer innée à l'esprit humain et comme gravée en lui. » (T.T.P. p. 209.)

Qu'entend Spinoza par loi divine ? Quelle est cette loi divine qui est commune à tous les hommes ? Spinoza se livre dans le chapitre IV, *De la loi divine*, à un travail critique de philosophe qui aboutit à une véritable refonte de l'idée de loi. Souvenons-nous de la mise en garde de Madeleine Francès dans les notes précieuses de l'édition de la Pléiade : « Il [Spinoza]

conserve le vocabulaire traditionnel, mais lui donne un sens tellement personnel, nouveau ou vague que les mêmes mots ne désignent plus les mêmes choses¹⁸ ». Ainsi en va-t-il au premier chef de la loi divine, puisqu'il s'agit, sous cette identité de nom, d'ouvrir un écart entre la loi divine révélée et la loi divine naturelle, « expression de l'intelligibilité de la nature et de la nature humaine¹⁹ ». Spinoza invite à distinguer on ne peut plus nettement entre la loi humaine et la loi divine. « Par loi humaine, j'entends la règle de vie qui sert à la sécurité de la vie et de la république. » (T.T.P. p. 185.) Donc, d'après les critères de Spinoza, une loi humaine concerne le troisième objet, l'Etat, et correspond à l'élection selon Moïse, élection purement politique. Si le sens de la loi humaine est univoque, il n'en va pas de même de la loi divine qui connaît trois sens différents :

1) Conformément à la doctrine spinoziste opposant la loi divine à la loi humaine, la loi divine est la règle de vie visant l'amour intellectuel de Dieu, notre souverain bien. « Par loi divine, j'entends celle qui regarde seulement le souverain bien, c'est-à-dire la vraie connaissance et l'amour de Dieu. » (T.T.P. p. 185.)

2) Elle désigne une règle de vie universelle fondée sur des semences morales inscrites par Dieu dans l'esprit et le cœur des hommes.

3) Elle est au sens impropre du terme une loi par commandement, telle la loi de Moïse, divine seulement en ce qu'elle est rapportée à Dieu. Aussi n'est elle divine qu'aux yeux des Hébreux, tandis que, pour le philosophe, elle reste une loi humaine relevant de l'ordre de l'institution politique²⁰. A l'évidence le terme de loi divine, au premier sens de visée de l'amour intellectuel de Dieu, enregistre le travail de transformation que Spinoza a fait subir aux représentations classiques de Dieu, autrement dit le passage des images de Dieu à une idée adéquate de Dieu. Ou encore, le terme de loi divine ne peut qu'intégrer ce que H. A. Wolfson appelle les « audaces

18. Spinoza, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1954, p. 1450, note 43.

19. A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Aubier, 1984, p. 166.

20. S. Zac, *Essais spinozistes*, Vrin, 1985, pp. 34-35.

de Spinoza » et dont le principe producteur tient dans une inclusion de Dieu et de l'homme dans les règles universelles de la nature, sous le signe de l'unité et de l'homogénéité²¹.

Aussi le terme de loi divine doit-il être compris à partir de ce que Spinoza entend désormais par Dieu. Non le Dieu de la tradition, de la théologie, le Dieu personne, produit de représentations anthropomorphiques, sujet transcendant, séparé du monde, mais un Dieu-Nature immanent à ses effets, « l'infinie productivité, en tant qu'elle se manifeste dans les choses naturelles²² ». Notre perfection et notre souverain bien dépendent de la seule connaissance de Dieu. Divine donc est la loi ou la règle de vie qui se donne pour objet cette connaissance, cet amour intellectuel de Dieu — un Dieu qui n'est plus celui de l'Écriture, Dieu créateur du monde, législateur moral et juge des hommes, mais un Dieu qui est la Nature comme procès de productivité infinie. A propos du souverain bien, Spinoza écrit — *Ethique* IV, Proposition 28 : « Le souverain bien de l'Esprit est la connaissance de Dieu et la souveraine vertu de l'Esprit est de connaître Dieu ». Il ne s'agit nullement d'une reprise du discours religieux traditionnel, d'un appel à la piété ou à la dévotion, mais d'ouvrir à l'homme le champ de sa pleine réalisation²³. Ainsi pensée, ainsi transformée, la loi divine est commune à tous les hommes, d'autant plus commune qu'elle se conçoit en rapport avec la nature humaine au sens spécifique où l'entend Spinoza, c'est-à-dire universelle. De là découle un ensemble de caractères propres à la loi divine :

— d'abord « elle est universelle, c'est-à-dire commune à tous les hommes, car nous l'avons déduite de la nature humaine universelle ». (T.T.P. p. 189.)

— Ensuite, c'est à partir de cette universalité que Spinoza va faire « décrocher » la loi divine universelle de tout ce qui tendrait au contraire à l'inscrire dans l'histoire particulière d'un peuple et uniquement de ce peuple. Il s'ensuit que la loi divine n'exige pas que l'on ait foi dans les récits historiques qui

21. H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, 1983, Chap. XXI, *What is new in Spinoza*, pp. 331-355.

22. A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, op. cit., p. 149.

23. Spinoza, *Ethique*, édition R. Misrahi, op. cit., note 31, pp. 428-429.

renvoient à des histoires particulières et se tiennent loin des notions communes.

— Enfin, la loi divine n'exige pas davantage de cérémonies rituelles qui n'ont rien à voir avec la lumière naturelle, puisqu'elles sont seulement des cérémonies d'institution.

« Quant aux cérémonies... il est donc certain qu'elles ne concernent pas la loi divine et ne sont pas utiles à la béatitude et à la vertu. Elles regardent la seule élection des Hébreux, c'est-à-dire la seule félicité temporelle du corps et de la paix de l'Etat. » (T.T.P. p. 209.)

Ce décrochage systématique de la loi divine est à la fois le signe et la preuve de son universalité et de ce qu'elle se tient en tant que loi universelle au-delà de l'institution politique d'un peuple donné, en l'occurrence du peuple des Hébreux. Cette institution, au contraire, a besoin que l'on ait foi dans les récits historiques et que l'on pratique religieusement les cérémonies rituelles. C'est en s'interrogeant sur la règle de vie qu'exige cet amour de Dieu que Spinoza envisage une autre politique, une politique vraie qui réactiverait la question du meilleur régime et une éthique orientée à l'universel, faisant ainsi signe vers son ouvrage en préparation, l'*Ethique* et plus précisément au Livre V, *De la Puissance de l'Entendement ou De La Liberté Humaine*. Spinoza écrit : « Ce que sont ces moyens, quelle est la règle de vie exigée par cette fin, comment s'ensuivent les fondements de l'État le meilleur, et quelle est la règle de vie entre les hommes, cela concerne l'*Ethique* universelle ». (T.T.P. p. 187.)

Aussi la concession verbale que fait Spinoza lorsqu'il accepte d'appeler la loi de Moïse, loi de Dieu ou loi divine, ne doit pas faire illusion. Divine, elle l'est seulement au sens où elle est rapportée à Dieu, selon la manière de parler des Hébreux, à en croire Spinoza. Car si l'on se reporte à la distinction proposée plus haut entre loi humaine et loi divine, la loi de Moïse, aux yeux de Spinoza, est incontestablement de part en part une loi humaine et seulement humaine. Loi d'institution politique, elle n'est pas universelle, mais seulement adaptée à la complexion et à la conservation d'un peuple. Contrairement à la loi divine, elle

a donc besoin de récits historiques, de cérémonies rituelles, de tout ce qui peut renforcer l'obéissance à la loi. Même les enseignements de la Torah ne sont pas considérés comme enseignements moraux communs à l'universalité des hommes. Ils ne valent que comme commandements à l'adresse des Hébreux. Quant à Moïse, il n'enseigne pas aux Hébreux à la façon d'un docteur ou d'un prophète, mais en tant que « législateur ou que prince ». (T.T.P. p. 213.)

La loi divine, au sens de Spinoza, vient détrôner en quelque sorte la loi de Moïse qui n'a plus de divine que le nom. Soumise à la critique spinoziste, cette loi apparaît pour ce qu'elle est, une loi d'institution politique, une loi d'élection mais seulement relative au troisième objet, c'est-à-dire à l'État, une loi qui concerne l'institution du peuple des Hébreux et dépourvue, en tant que telle, de toute universalité.

3) Les fondements de l'État

Comment pouvons-nous loger la politique du côté de l'universel, alors que nous venons de montrer, à propos de l'institution politique des Hébreux, que dans l'esprit de Spinoza, elle est privée de toute universalité ?

Le propre de la loi politique n'est-il pas d'être historiquement déterminé, de se rapporter à la complexion spécifique d'un peuple donné, à sa conservation, de se référer à une histoire singulière et de ne valoir donc que pour ce peuple et uniquement pour lui ? Et pourtant Spinoza mentionnant Salomon, figure de sage, de prudent, de philosophe, décrit la science naturelle, celle qui dépend de la seule idée ou connaissance de Dieu, comme donnant accès à la « vraie éthique » et à la « vraie politique ». (T.T.P. p. 205.) La vraie politique, dans sa vérité, fait signe en effet vers l'universel, vers ce qui est commun à tous les hommes et concerne, au-delà des histoires, des récits historiques, des lois politiques singulières, des cérémonies, ce que les hommes ont en commun, ce qu'ils partagent, à savoir la dimension politique, ou si l'on préfère les fondements du politique tels que Spinoza les énonce à deux reprises dans le *Traité théologico-politique* au chapitre V une

première fois, et dans le chapitre XVI, précisément sous le titre *Des fondements de la République*.

La politique, une fois que l'on délaisse la teneur des lois singulières, la différence des régimes et que l'on se tourne vers la perspective plus large des fondements de l'Etat, se révèle être une voie possible de l'universalité. L'attention portée à ce niveau, ne s'avère-t-il pas que les hommes ont tous en commun le droit de nature, le *conatus* ou la tendance à persévérer dans l'être, le malheur de l'état de nature, le besoin de s'entraider, la découverte que rien n'est plus utile à l'homme que l'homme, le transfert du droit de nature sous forme d'un pacte, la constitution d'un corps collectif ? Reportons-nous au chapitre V du *Traité*, nous y rencontrons une description du politique qui vaut pour tous les hommes, pour la nature humaine prise dans son universalité, pour autant que l'on en reste délibérément à la question, à l'évidence essentielle, de la nécessité du politique, sans aborder les différentes formes de régimes. Est d'abord affirmée une nécessité universelle de la loi : « Il s'ensuit qu'aucune société ne peut subsister sans un pouvoir, une force et par conséquent des lois qui modèrent et retiennent le désir sensuel des hommes et leur emportement effréné ». (T.T.P. p. 221.) A cela s'ajoutent des caractères propres à la nature humaine, qui vont définir les irréductibles du politique : une intolérance au pouvoir violent, une intolérance au pouvoir exercé par des égaux, la stérilité de la crainte comme ressort politique. Il en résulte une définition remarquable du problème politique, dans une perspective démocratique et qui appelle la confrontation avec Rousseau. Spinoza écrit : « Premièrement, ou bien la société tout entière, si c'est possible, doit exercer collégialement le pouvoir, afin que de cette façon tous soient tenus d'obéir à eux-mêmes sans que personne ait à obéir à son égal... Deuxièmement, dans tout Etat, les lois doivent être instituées de façon à retenir les hommes moins par la crainte que par l'espoir d'un bien qu'ils désirent très ardemment. Enfin, puisque l'obéissance consiste à exécuter des ordres en raison de la seule autorité de celui qui commande, il en résulte qu'il n'y a pas à proprement parler d'obéissance dans une société où le pouvoir est aux mains de tous et où les lois sont mises en vigueur par consentement commun... » (T.T.P. p. 221.)

D'autre part, ne peut-on pas considérer que l'accès à l'institution politique, en dépit de la particularité des lois, de la différence des régimes, peut avoir pour effet de faire rentrer un peuple dans le cercle des nations, autrement dit dans une forme d'universalité politique ? Encore faut-il s'interroger sur le pacte qui a donné naissance à la communauté politique et sur la forme du transfert qui s'y est effectuée. Ainsi, l'élection du peuple juif qui concerne le troisième objet, l'Etat, commun à tous les peuples, fait-il vraiment rentrer le peuple des Hébreux dans l'universalité ? On peut en douter, car la particularité du transfert dans le cas du peuple juif n'a-t-elle pas eu pour conséquence de tenir ce peuple à l'écart des nations et de le renvoyer, malgré son accès au politique, du côté d'une nouvelle forme de l'élection-exclusion ? Dans le chapitre XVII consacré à la République des Hébreux, Spinoza décrivant le pacte originel met en valeur avec une insistance particulière, ce que l'on pourrait appeler le coup de génie de Moïse. Ce dernier proposa en effet à son peuple de ne transférer son droit de nature à aucun être mortel, mais uniquement à Dieu. « C'est pourquoi, établis dans cet état de nature, ils décidèrent, sur le conseil de Moïse en qui ils avaient pleine confiance, de ne transférer leur droit à aucun mortel mais seulement à Dieu ; sans temporiser, tous, d'une seule voix, promirent d'obéir sans réserve à Dieu en tous ses commandements et de ne pas reconnaître d'autre droit que ce que lui-même, par une révélation prophétique, instituerait comme droit. » (T.T.P. pp. 545-547.) Ce transfert exceptionnel de droit à Dieu eut des conséquences non moins exceptionnelles : l'Etat prit le nom de royaume de Dieu, les soldats de l'Etat furent considérés comme les soldats de Dieu et ses ennemis les ennemis de Dieu. Mais surtout cette exceptionnalité entraîna à l'encontre de l'universalité propre au champ politique, une séparation des Hébreux du reste de l'humanité, dans la mesure même où le transfert à Dieu leur fit croire qu'eux seuls avaient la qualité de fils de Dieu, tandis que les autres nations devaient être haïes en tant qu'ennemies de Dieu. « Car le culte quotidien n'était pas seulement complètement différent (ce qui singularisait les Hébreux et les séparait complètement des autres peuples), il était absolument contraire aux autres cultes. » (T.T.P. p. 569.) Comme si leur rapport à Dieu avait engendré chez eux une nouvelle forme

d'orgueil collectif et un sentiment de supériorité à l'égard des autres hommes. De là l'établissement d'un véritable cercle de la haine : haine des Hébreux à l'égard des Gentils, haine d'autant plus forte qu'elle était née de la dévotion et de la piété ; avec en retour la haine des Gentils à l'endroit des Hébreux. C'est donc l'illusion théocratique, l'identification de l'Etat au royaume de Dieu qui a eu pour effet d'installer les Hébreux dans un état de séparation, de retrancher l'Etat des Hébreux de la vraie politique, c'est-à-dire de la communauté politique universelle.

Mais ce n'est pas là un destin inexorable. Lors d'une nouvelle élection du peuple juif, de la renaissance de l'Etat des Hébreux envisagée explicitement par Spinoza dans le *Traité théologico-politique*, il serait possible d'accéder à la vraie politique en intégrant la communauté universelle, le concert des nations, pour autant que le peuple juif ne cède pas à la tentation théocratique, c'est-à-dire à la tentation d'édifier un Etat dans lequel on ne fait aucune distinction entre le civil et le religieux. Le rejet de la théocratie est, aux yeux de Spinoza, comme la condition de possibilité d'une politique non retranchée du reste de l'humanité, d'une sortie de l'état de séparation. « Ensuite, peut-être une telle forme d'Etat (la théocratie) pourrait être utile à ceux-là seulement qui voudraient vivre isolément et sans commerce avec d'autres hommes, se renfermer dans leurs frontières et se couper du reste du monde ; mais certainement pas à ceux pour qui avoir commerce avec autrui est une nécessité. » (T.T.P. p. 587)²⁴.

Cette idée d'une renaissance de l'Etat des Hébreux envisagée par Spinoza n'offre-t-elle pas, outre le dépassement de la séparation, un cas exemplaire où il s'agit, au nom de la vraie politique, de briser le *nexus* théologico-politique, le lien du théologique et du politique, pour libérer le politique et du même

24. Pour une critique de la tentation théocratique inspirée de Spinoza, voir Gershom Weiler, *La Tentation théocratique*, Calmann-Lévy, 1991. L'auteur écrit : « La thèse centrale défendue ici est que la religion juive et l'existence de cet Etat sont antithétiques par essence. Autrement dit, l'existence d'un Etat religieux juif est une contradiction dans les termes. Le sionisme a été, et demeure, un mouvement de libération nationale qui s'est constitué en rupture avec la tradition juive. Entre ce mouvement et cette tradition, il n'est pas de compromis possible ». (p. 11.)

coup le rendre à une logique orientée à l'universel, à sa vocation universalisante ?

Au terme de ce parcours, peut-on dire avec Y. Yovel que cette quête de l'universalité a fait de Spinoza un « marrane de la raison » ? Peut-on estimer que, mettant en œuvre cette recherche tout au long du *Traité théologico-politique*, Spinoza se serait évertué à inventer une nouvelle figure du marranisme ? Selon cette hypothèse, cette figure aurait transposé, dans le contexte révolutionnaire de la raison immanente, les structures typiquement marranes, comme si Spinoza s'était contenté de substituer aux religions historiques, notamment à la loi de Moïse, les lois de la raison. Ce faisant, il aurait reproduit *nolens volens* la plupart des modèles marranes. Pour un tel marrane, la vérité secrète métaphysique et le salut ne seraient plus à rechercher ni du côté de Moïse, ni du côté du Christ, mais du côté de la raison qui ouvre la possibilité de la connaissance du troisième genre et de l'amour intellectuel de Dieu. Parmi les modèles qu'aurait reproduits Spinoza, il faudrait inclure au premier chef la pratique d'un double langage et d'une vie à deux niveaux, l'un intérieur, l'autre extérieur, l'un dissimulé, l'autre apparent. « Spinoza apparaît comme un marrane de la raison, écrit Y. Yovel, il possédait lui aussi, tout comme les anciens marranes judaïsants, une vérité métaphysique secrète, la clé véritable du salut et de la vraie vie, celle que la multitude n'entreverrait jamais et dédaignerait toujours. Il lui fallait, lui aussi, tout comme les marranes, dissimuler ses pensées les plus profondes aux yeux du grand public et jusqu'à un certain point, de ses propres amis et disciples²⁵. » Remarquons qu'à suivre cette hypothèse, Spinoza, quoique orienté vers la raison, n'aurait nullement échappé au dualisme propre à l'expérience marrane, que la structure de clivage aurait persisté, maintenant ainsi une vie écartelée entre des pôles contradictoires. Si nous ajoutons à cela le double mouvement d'appartenance et de retrait si sensible chez les marranes hérétiques ou rebelles, nous sommes forcés de reconnaître que le marrane de la raison connaissait à son tour une forme de conscience déchirée et restait sous l'emprise de la *fluctuatio animi*.

25. Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, op. cit., p. 52.

Ne convient-il pas, au contraire, d'interpréter la quête de l'universalité qui traverse et informe le *Traité théologico-politique* comme une volonté délibérée de sortir irrévocablement de l'expérience marrane et de la *fluctuatio animi* qu'elle produit nécessairement. Dans ce cas, la quête de l'universalité, loin de reproduire la structure d'expérience marrane, sous quelque nom que ce soit, travaillerait à s'en délivrer, à sortir de cette forme d'expérience, à se situer à l'extérieur du marranisme, à l'extérieur des souffrances de l'être marrane. S'il est vrai que Spinoza est le « premier juif à s'être détaché de sa religion et de son peuple sans se convertir à une autre religion²⁶ », s'il est vrai que Spinoza a inventé, comme le soutient par ailleurs Y. Yovel, la possibilité d'un individu authentique, en-dehors des religions historiques, cela ne signifie-t-il pas que, pour Spinoza au moins, l'aventure marrane était achevée, définitivement close, qu'il s'agissait d'une forme de la vie qui avait à tout jamais vieilli ? Du même coup, et ses écrits politiques l'attestent suffisamment, Spinoza mettait un terme à l'acosmisme du paria.

Pour finir, revenons à la question de l'élection. Il existe, à n'en pas douter, d'autres conceptions de l'élection que celle justement critiquée par Spinoza. L'élection en effet ne conduit pas automatiquement à l'exclusion. Il n'y a pas, à tout coup, un nœud, un lien nécessaire entre élection et exclusion. La tradition rabbinique n'est pas aussi univoque que l'affirme Spinoza. Citant un passage du *Talmud* (peu connu de Spinoza), Catherine Chaliier montre que « dans cette perspective donc, l'élection ne relie une personne à l'Éternel qu'à condition de la relier à un peuple et, par-delà, à tous les autres hommes. Loin de faire obstacle au souci de l'universalité, l'élection ne cesse de l'appeler²⁷. » Pour sa part, Emmanuel Levinas, en 1947, dans le texte *Etre juif* qui valait comme réponse aux *Réflexions sur la question juive* de J.-P. Sartre (peut-être aussi comme réponse à Spinoza), a rappelé un autre sens du mot élection. Se référant à un Dieu qui était plus proche de celui de l'Écriture que de celui de Spinoza, Levinas écrit : « Le sens de l'élection et de la révélation comprise comme élection ne réside pas dans

26. Y. F. Baer, cité par Y. H. Yerushalmi, *Sefardica*, op. cit., p. 186.

27. C. Chaliier, l'article « L'Élection d'Israël » in Catherine Chaliier-Marc Faessler, *Judaïsme et christianisme, l'écoute en partage*, Cerf, 2001, p. 414.

l'injustice d'une préférence. Il suppose la relation de père à enfant où chacun est tout pour le père sans exclure les autres de ce privilège. L'élection juive n'est donc pas vécue initialement comme un orgueil ou un particularisme. Elle est le mystère même de la personnalité²⁸ ».

Loin d'être condamnée à se concevoir et à se pratiquer contre l'humanité, ou en retrait de l'humanité, l'élection peut être *pour-l'humanité* en donnant au vocable « pour » le sens fort qu'il a dans l'expression, pour-autrui. L'élection ouvre sur l'hospitalité, sur l'accueil de l'autre qui commande du haut de sa détresse, de sa déréliction, et de sa mortalité. On peut présumer que Levinas n'acceptait pas la thèse spinoziste selon laquelle les principes moraux de l'Écriture ne valaient pas pour l'universalité des hommes. La phrase du *Deutéronome* « Accueille l'étranger, car nous aussi nous fûmes étrangers et asservis en Égypte » n'était-elle pas pour lui l'impulsion première, l'*initium* d'une éthique universelle ?

28. E. Levinas, *Etre juif*, *Confluences* 7, 1947, pp. 253-264.