

**UNIVERSITÉ GALATASARAY  
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**RÉVÉLATION ET LOI CHEZ MAÏMONIDE ET SPINOZA**



**THÈSE DE DOCTORAT**

**Alber Erol NAHUM**

**Codirecteur de recherche : Prof. Dr. Kenan GÜRSOY  
Codirectrice de recherche : Prof. Dr. Catherine CHALIER**

**Juillet 2018**

## REMERCIEMENTS

Si j'ai pu mener à bien ce travail, c'est grâce à l'aide de nombreuses personnes. Il m'est donc difficile de remercier tout le monde.

Je souhaite tout d'abord exprimer toute ma gratitude à mes codirecteurs de thèse pour leurs soutiens précieux. J'ai eu le grand bonheur et le privilège de travailler sous la direction de Prof. Dr. Catherine Chalier qui m'a encouragé à entreprendre cette recherche et qui m'a guidé tout au long de ce parcours avec sérieux et bienveillance. Je remercie Prof. Dr. Kenan Gürsoy qui a eu la bonté de m'encadrer et de me prodiguer ses conseils avisés depuis mes années de master.

J'adresse mes remerciements chaleureux aux membres du jury Prof. Dr. Gérard Bensussan, Doç. Dr. Paul Ballanfat, Dr. Ömer Aygün et Dr. Kerem Eksen qui m'ont fait l'honneur de bien vouloir lire attentivement ma thèse et de me faire part de leurs critiques constructives et remarques enrichissantes.

Je tiens à exprimer ma vive reconnaissance à Prof. Dr. Jean Salem (z"l), Prof. Dr. Tülin Bumin et à Prof. Dr. Türker Armaner pour la confiance et l'intérêt qu'ils ont manifestés à l'égard de cette recherche doctorale. Je remercie sincèrement à Prof. Dr. Ali Ergur, Prof. Dr. Christian Bonnet, Prof. Dr. Melih Başaran et Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya pour les efforts qu'ils ont déployés pour me faciliter l'accomplissement de ce projet. Merci également au Consortium d'appui à l'Université Galatasaray, ainsi qu'à son responsable Prof. Dr. Mouloud Boumghar, d'avoir contribué à l'organisation de la soutenance de cette thèse effectuée en codirection.

J'adresse de sincères remerciements à Prof. Dr. Steven Nadler qui a eu la gentillesse de lire les toutes premières ébauches de ce travail et de me faire part de ses remarques importantes. Je souhaite aussi remercier Prof. Dr. Warren Zev Harvey du temps qu'il m'a consacré pour discuter de certains points de ma recherche. Un grand merci au Rabbin Yeshaya Dalsace dont les cours sur les différents aspects de la pensée juive ont toujours été pour moi une source d'inspiration. Mes remerciements vont aussi à mes amis Binyamin Tovi (LLB) et Yohann Taïeb (PRAG) qui ont généreusement partagé avec moi leurs connaissances linguistiques en hébreu et en judéo-arabe.

Je tiens à remercier sincèrement mes proches, mes collègues et mes amis Hervé Nahmiyaz, Prof. Dr. İzzet Fresko, Dr. Ayşen Kayahan, Doç. Dr. Cem Özatalay, Dr. Gaye Çankaya, Dr. Can Batukan, Dr. Zeynep Savaşçın, Ayşecan Kartal, Derhan Demirkaya, Özgün Forta, İnan Manalp et Léon Erol Gomel de leur soutien affectif qui m'a été indispensable pendant la rédaction de cette thèse.

Une profonde pensée à mes parents Raşel et İsak, et à mon frère Selim, ainsi qu'à toute ma famille élargie pour leur support sans faille.

Les mots me manquent pour remercier mon épouse Ece qui était toujours là pour moi et mon fils İshak Cem « fils unique, fils aimé » grâce à qui je crois avoir mieux compris ce que c'est « la seule relation possible à l'unicité même d'un autre ».

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	IV
ABSTRACT .....	VIII
ÖZET .....	XI
INTRODUCTION.....	1
<b>1. MAÏMONIDE ET LA RECONSTRUCTION JURIDICO-PHILOSOPHIQUE DU JUDAÏSME RABBINIQUE .....</b>	<b>12</b>
1.1. LE « LECTEUR ÉGARÉ » ET LE « LECTEUR PHILOSOPHE » .....	12
1.1.1. <i>Le disciple philosopant et les autorités rabbiniques</i> .....	12
1.1.2. <i>Le lecteur philosophe et les souverains de la patrie</i> .....	16
1.2. LES STRATÉGIES D'ÉCRITURE ENTRE LA COMMUNICATION ET LA DISSIMULATION .....	18
1.2.1. <i>Primat de l'oralité dans la transmission de la vérité et la double mise en garde contre l'écriture</i> .....	18
1.2.2. <i>Écrire en tant que philosophe et en tant qu'homme de Loi</i> .....	21
1.2.3. <i>De Juda Hanassi à Maïmonide : transgresser afin de préserver</i> .....	25
1.3. UNE DOUBLE RÉVOLUTION DANS LES MODES DE TRANSMISSION DE LA LOI .....	33
1.3.1. <i>Vers une redéfinition du « Talmud » ?</i> .....	33
1.3.2. <i>Méthode maïmonidienne de l'étude de la Loi</i> .....	37
1.3.3. <i>Quel genre de « guide » pour le « disciple des Sages » égaré ? Entre le commentaire et la codification</i> .....	41
1.4. LA NATURE ET LES VISÉES THÉOLOGICO-POLITIQUES DU <i>MICHNÉ TORAH</i> : L'ABRÉGÉ DE LA LOI OU LA LOI ELLE-MÊME ? .....	47
1.4.1. <i>Un style différent : le souci de clarté et d'exhaustivité</i> .....	47
1.4.2. <i>Réception du Michné Torah : Maïmonide face à ses partisans et ses détracteurs</i> .....	49
1.5. UNE « THÉOLOGIE » RABBINIQUE AU SERVICE DE L'AUTOCOMPRÉHENSION DU JUDAÏSME... ..	60
1.5.1. <i>Du « judaïsme » et de la « judéité » dans le Talmud</i> .....	60
1.5.2. <i>Un système théologique comme fondement de la halakha</i> .....	64
1.5.3. <i>Dans le sillage d'Ezra le scribe : le souci de la persévérance d'Israël</i> .....	67
<b>2. SPINOZA ET L'ILLEGITIMÉ DU JUDAÏSME PHARISAÏQUE.....</b>	<b>72</b>
2.1. UNE POLÉMIQUE INÉVITABLE ? LES RAISONS ET LES OBJECTIFS DE LA CRITIQUE SPINOZISTE .....	72
2.1.1. <i>Spinoza en tant que disciple égaré : un nouveau Aher ?</i> .....	72
2.1.2. <i>Le point de vue intérieur et le point de vue extérieur : de la construction à la déconstruction</i> .....	81
2.1.3. <i>La réfutation spinoziste de la Loi/Torah orale</i> .....	85
2.1.4. <i>À la recherche du philosophe lecteur chrétien et du « christianisme » sans Église</i> .....	92
2.2. LE SPINOZISME CONTRE LA « PHILOSOPHIE JUIVE ».....	100
2.2.1. <i>Traité théologico-politique et les Juifs marranes : l'égarément en tant qu'exégèse allégorique et philosophique des Pharisiens</i> .....	100
2.2.2. <i>Le sens de la sortie de la « philosophie scripturaire » dans l'histoire du judaïsme</i> ... ..	104
2.2.3. <i>Spinoza et les Grecs : la « langue » de la philosophie et la langue de la Bible</i> .....	108
2.2.4. <i>Deux conceptions de la philosophie et de la vérité universelle</i> .....	113
2.2.4.1. <i>Maïmonide et l'universalité plurivoque</i> .....	113
2.2.4.2. <i>Spinoza, l'universalité, l'unité, la communauté : le langage et les notions communes</i> .....	115
2.3. DE L'UNIVERSALITÉ DANS L'ÉCRITURE.....	123
2.3.1. <i>De la loi de l'État des Hébreux à la religion universelle : transition ou rupture ?</i> ....	123
2.3.2. <i>L'irruption de l'universalité avec le « Christ »</i> .....	127
2.3.3. <i>Deux aspects de l'Écriture et deux approches herméneutiques</i> .....	134
2.4. UN ZÉLOTE BIBLISTE ? SPINOZA CONTRE L'HELLÉNISATION DU DISCOURS PROPHÉTIQUE ..	138
2.4.1. <i>« Pour ne point paraître des païens... » : l'accusation d'hérésie dirigée contre les accusateurs</i> :.....	138

2.4.2.	<i>Maïmonide, les Sages du Talmud et la source païenne de la philosophie</i> .....	140
2.4.3.	<i>La connaissance de l'Écriture vs la connaissance/science fournie par l'Écriture</i> .....	143
2.4.4.	<i>À la recherche de l'enseignement principal de l'Écriture : le choix paulinien de Spinoza</i> .....	146
2.4.5.	<i>La « critique » spinoziste du paulinisme : « l'Apôtre des nations » en tant que précurseur de la prédication « philosophique »</i> .....	150
<b>3.</b>	<b>PROPHÉTOLOGIE MAÏMONIDIENNE ET CHRISTOLOGIE SPINOZISTE : LA RÉVÉLATION DE LA « LOI » ET LA RÉVÉLATION DES « IDÉES »</b> .....	<b>155</b>
3.1.	LE SCHÉMA DE COMPARAISON DES MODES DE RÉVÉLATION .....	155
3.1.1.	<i>De Moïse au « Christ » : voix, paroles et images vs compréhension intellectuelle</i> ....	155
3.1.2.	<i>L'unicité et la supériorité de la « prophétie » mosaïque selon Maïmonide</i> .....	159
3.2.	LA PROPHÉTIE ET LA PAROLE DE DIEU .....	164
3.2.1.	<i>Spinoza et la séparation de la Parole et de l'Écriture</i> .....	164
3.2.2.	<i>Maïmonide et la Parole divine comme métaphore</i> .....	168
3.3.	L'EXPLICATION SPINOZISTE DE LA PROPHÉTIE MOSAÏQUE .....	177
3.3.1.	<i>Le mouvement propre à la prophétie et « l'échelle de Jacob » selon Maïmonide</i> .....	177
3.3.2.	<i>Corporelité et médiété : les caractères distinctifs de la prophétie mosaïque selon Spinoza</i> .....	180
3.4.	AU-DELÀ DE LA PROPHÉTIE ET DE L'INCARNATION : DU « CHRIST » DE SPINOZA .....	184
3.5.	LES LIMITES DE LA CONNAISSANCE (PROPHÉTIQUE, NATURELLE, HERMÉNEUTIQUE) CHEZ MAÏMONIDE ET SPINOZA .....	188
3.5.1.	<i>Connaître les attributs de Dieu : l'apophatisme et le parallélisme</i> .....	188
3.5.2.	<i>Le domaine de l'inconnaissable chez Spinoza et chez Maïmonide</i> .....	191
3.5.3.	<i>La certitude de la croyance chez Maïmonide</i> .....	197
<b>4.</b>	<b>LE PROCÈS DE LA « LOI » EN TANT QUE MODE DE LA RÉVÉLATION DIVINE.</b> <b>201</b>	
4.1.	LA LOI DIVINE OU LA JURIDICISATION PROPHÉTIQUE DE LA CONNAISSANCE RÉVÉLÉE ? .....	201
4.1.1.	<i>L'appel de la révélation mosaïque : rupture ou continuité ?</i> .....	201
4.1.2.	<i>En quête des vérités éternelles de la révélation-loi de Moïse</i> .....	206
4.1.3.	<i>Spinoza face à la Halakha et au juridisme des Pharisiens</i> .....	210
4.1.4.	<i>Le déni spinoziste de la Loi/Torah comme source de la sagesse nationale et la complexion particulière des Hébreux</i> .....	214
4.2.	ENQUÊTE SPINOZISTE SUR L'ORIGINE DIVINE DE LA LOI .....	224
4.2.1.	<i>Un procédé téléologique-anthropocentrique ?</i> .....	224
4.2.2.	<i>D'une métaphore à l'autre : définir la Loi divine</i> .....	226
4.3.	DE LA LOI DIVINE RÉVÉLÉE À LA LOI NATURELLE UNIVERSELLE .....	233
4.3.1.	<i>La Loi noahide et le salut des « Pieux des Nations »</i> .....	233
4.3.2.	<i>Un salut sans loi ? Le salut d'Aristote, le païen et la contradiction reprochée à Maïmonide</i> .....	237
4.3.3.	<i>Le monothéisme comme condition du salut et la question de la providence</i> .....	243
4.3.4.	<i>La Loi comme voie du salut : une tentative de justification de la position maïmonidienne</i> .....	259
4.4.	L'OBSOLESCENCE ET LE DÉPASSEMENT DE LA LOI RÉVÉLÉE .....	266
4.4.1.	<i>L'héritage paulinien et le contexte de la Réforme radicale</i> .....	266
4.4.2.	<i>La Loi divine et l'instruction morale : le poids du mal et du péché</i> .....	271
<b>5.</b>	<b>LA LIBÉRATION DE LA LOI ET LA LIBÉRATION PAR LA LOI</b> .....	<b>280</b>
5.1.	RETOUR PAULINIEN DE SPINOZA SUR ADAM (EN PASSANT PAR MAÏMONIDE) .....	280
5.1.1.	<i>La Loi comme source de la connaissance du péché</i> .....	280
5.1.2.	<i>L'ambivalence paulinienne reprise et remaniée par Spinoza : le dépassement de la « loi du cœur » ?</i> .....	287
5.2.	LA LOI DIVINE DANS LE JARDIN D'ÉDEN : LA DÉSOMBÉISSANCE D'ADAM ET LA GENÈSE DE LA CONDITION HUMAINE .....	290
5.2.1.	<i>Le mal comme privation</i> .....	290
5.2.2.	<i>Le maïmonidisme réticent de Spinoza : l'expulsion du Jardin d'Éden comme transition aux catégories relatives et conventionnelles</i> .....	295
5.3.	L'OBJECTIF DE LA LOI DE DIEU DANS LE JUDAÏSME RABBÏNIQUE ET CHEZ MAÏMONIDE .....	302
5.3.1.	<i>« La liberté sur les tables » vs « la liberté dans l'Esprit du Seigneur »</i> .....	302
5.3.2.	<i>De la politique à la philosophie : un aperçu sur la théorie maïmonidienne des raisons des commandements</i> .....	309

<b>6. CONCLUSION.....</b>	<b>318</b>
<b>7. ANNEXE : LA JUDÉITÉ DE SPINOZA : DE IUDEUS ET ATHEISTA AU JUIF ATHÉE</b>	<b>327</b>
7.1. LA JUDÉITÉ DE SPINOZA DANS L'HISTOIRE DU JUDAÏSME ET DU SPINOZISME .....	327
7.1.1. <i>La genèse d'une illusion : entre la réception juive et l'accusation de judéité</i> .....	327
7.1.2. <i>Premières réactions, premières accusations</i> .....	329
7.2. LUCAS : SPINOZA COMME UN HÉBREU ÉCLAIRÉ, ÉMANCIPÉ DE LA DOMINATION HÉBRAÏQUE	334
7.2.1. <i>Un Hébreu instruit contre la tradition hébraïque</i> .....	334
7.2.2. <i>La « christianité » de Spinoza</i> .....	336
7.2.3. <i>Le spinozisme comme littérature souterraine des « Lumières radicales » et l'antijudaïsme comme leitmotif</i> .....	337
7.2.4. <i>L'hébraïsme de Spinoza : entre formation et libération</i> .....	340
7.3. COLERUS ET SPINOZA LE JUDAÏSANT : LE MÉTIER ET L'ÉTUDE .....	343
7.3.1. <i>Spinoza et « Torah im derekh éretz »</i> .....	343
7.3.2. <i>Spinoza et la tradition juive contre la « profession de savant »</i> .....	347
7.3.3. <i>Spinoza lecteur du Pirqé Avot ?</i> .....	349
7.4. PIERRE BAYLE : SPINOZA OU L'ATHÉISME COMME SYSTÈME PHILOSOPHIQUE.....	354
7.4.1. <i>Hétérodoxie et tolérance aux Pays-Bas : Bayle et Spinoza</i> .....	356
7.4.2. <i>Spinoza en tant qu'athée vertueux</i> .....	359
7.4.3. <i>Spinoza et la définition morale de l'athéisme</i> .....	368
<b>8. BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>376</b>
<b>BIOGRAPHIE.....</b>	<b>392</b>

## RÉSUMÉ

Dans ce travail, nous examinons le rapport entre la pensée de Spinoza et celle de Maïmonide, à travers un certain nombre de thèmes qui relèvent particulièrement de la « philosophie juive ». Il importe de noter d'emblée que ce rapport a été déjà l'objet de nombreux commentaires qui ont ouvert des pistes de réflexion qui se sont avérées très fécondes. Bien évidemment, nous nous appliquons, dans notre recherche, à profiter le plus largement possible de ces études précédentes. Or à ce sujet, l'une des tendances majeures qu'on remarque dans la littérature savante est de situer la pensée maïmonidienne parmi les racines juives de Spinoza. Bien que ce soit tout à fait justifié et nécessaire du point de vue de l'histoire de la philosophie, nous adoptons ici une autre approche qui consiste à tenter d'établir un dialogue véritable entre ces deux « penseurs du judaïsme », en abordant la critique spinoziste de Maïmonide dans le contexte plus large de la polémique anti-pharisaïque, autrement dit de la réfutation (biblique et philosophique) du « pharisaïsme » par Spinoza. Nous maintenons en effet que, dans le *Traité théologico-politique*, dont le lecteur impliqué est avant tout le « lecteur philosophe » chrétien et anticlérical, Spinoza mène un dialogue interne et souterrain avec ses anciens coreligionnaires marranes, en polémiquant surtout avec Maïmonide et les autres pharisiens.

Spinoza est de toute évidence un lecteur assidu de l'œuvre de Maïmonide. Mais nous ne devons pas oublier non plus que nos deux auteurs ont lu et relu, à cinq siècles d'intervalle, les mêmes textes hébraïques, et ont médité et écrit sur certains problèmes communs (tels que la nature de Dieu, la révélation, la prophétie, la Loi, l'Écriture, la vocation du peuple juif, la place de la philosophie vis-à-vis de la religion). Néanmoins, si Spinoza aime à présenter ses opinions comme des éléments d'une philosophie ou d'une science auto-engendrée (tout comme sa « substance »), on doit pour autant se rappeler que ces problèmes et les différentes manières de les aborder ont une longue histoire qui est aussi celle de la tradition juive rabbinique.

Il nous semble en effet qu'on peut distinguer trois niveaux quant au rapport entre Spinoza et cette tradition : 1) les sources juives de Spinoza, l'aspect véritablement juif de son œuvre et l'attribution de la judéité ; 2) l'interprétation du judaïsme (biblique et post-biblique/pharisaïque) et du « fait juif » par Spinoza ; et enfin 3) l'influence que Spinoza exerce sur la pensée et l'histoire juives par le biais des lectures juives de son œuvre. Et du moins dans les deux premiers niveaux, il est absolument inévitable de se pencher sérieusement sur la pensée de Maïmonide : c'est celle-ci que Spinoza vise, ouvertement et par-dessus tout, lorsqu'il se livre à critiquer le pharisaïsme, c'est-à-dire le judaïsme rabbinique. Or, le Cordouan s'avère être aussi bien l'adversaire principal que l'interlocuteur privilégié dans le cadre de cette entreprise exégétique et philosophique audacieuse qui ne cherche, entre autres, rien moins qu'à démanteler les piliers du judaïsme et de la judéité, au profit d'un universalisme rationaliste et naturaliste.

Toutefois, pour mieux comprendre le sens et la portée de la critique et de la « déconstruction » spinozistes du judaïsme rabbinique, il faut étudier de plus près la reconstruction/la réévaluation maïmonidienne de cette même tradition. En ce qui concerne la Torah et la Révélation sinaïtique, Maïmonide semble s'inscrire entièrement dans la tradition orale/talmudique que Spinoza trouve « fausse » et « suspecte ». En effet, il s'abstient de se présenter comme un innovateur aussi bien

dans le domaine de la halakha (loi juive) que dans celui de la philosophie. Cependant, il n'est pas difficile de remarquer que par son envergure, sa profondeur et sa systématisme, l'œuvre de Maïmonide finit par changer la définition même du judaïsme ou la manière dont on conçoit le corpus judaïque en tant que Loi et enseignement révélés.

Par ailleurs, ce changement et cette reconstruction sont intimement liés, à notre sens, aux égarements/perplexités que Maïmonide cherche à lever tant par son ouvrage philosophique (le *Guide des égarés*) que par ses œuvres halakhiques (dont le *Michné Torah*). Ce qui caractérise la double entreprise maïmonidienne est qu'elle s'appuie (de différentes manières, il est vrai) sur la raison et la philosophie, aussi bien pour découvrir et « transmettre » les « secrets de la Loi/Torah », que pour réorganiser la littérature juridico-herméneutique du judaïsme rabbinique. Or la raison et la philosophie sont les concepts dont se réclame aussi Spinoza. Mais ceux-ci acquièrent, dans le *Traité théologico-politique* et dans l'*Éthique* des acceptions et des fonctions totalement opposées, surtout en ce qui concerne l'Écriture : là où Maïmonide insiste que la spéculation philosophique peut justement aider à supprimer le doute et saisir les « secrets de la Loi/Torah » reflétant les vérités ultimes d'ordre physique et métaphysique qui étaient révélées à Moïse et exprimées sous la forme d'« allégories très obscures » par les prophètes et les sages du Talmud ; Spinoza prétend que la raison philosophique (la « lumière naturelle ») indique aux Juifs marranes (dont il est issu) qui sont perplexes, persécutés et haïs par des nations, une autre voie du salut que celle qui est offerte par le pharisaïsme/judaïsme rabbinique.

On a donc affaire à des conceptions et des usages complètement différents, voire opposés de la philosophie et de la raison chez Maïmonide et Spinoza. Il en est certainement de même pour le domaine de la Loi révélée et de l'Écriture : contre Maïmonide qui suppose que l'Écriture et les commandements contiennent une sagesse inépuisable et un sens profond qu'on peut dévoiler à l'aide d'une réflexion philosophique, Spinoza maintient qu'il est impératif de libérer l'Écriture de toute sorte d'interprétations théologico-philosophiques et surtout du poids du pharisaïsme, afin d'en faire ressurgir d'une part l'hébraïsme (ou hébraïcité) originel, historique et particulier, et d'autre part l'enseignement moral universel qui se trouve de façon implicite dans « l'Ancien Testament », mais qui surgit sous forme de « notions communes » chez « Jésus-Christ ».

À vrai dire, Spinoza et Maïmonide s'accordent pleinement sur le fait que la Torah, la Bible hébraïque et par conséquent le judaïsme comportent essentiellement une loi révélée à Moïse sur le mont Sinaï. Mais la question est de connaître la nature de cette révélation ainsi que l'objectif, la portée et les destinataires de cette loi. En effet, contrairement à la « croyance normative » du judaïsme rabbinique, élaborée et formulée explicitement par personne d'autre que Maïmonide, selon Spinoza, ce que Dieu a révélé à Moïse est uniquement la Loi de « l'État des Hébreux » — c'est-à-dire une loi politique et cérémonielle visant à la conservation de ce peuple opprimé, récemment libéré d'un long esclavage. Certes, on pourrait y trouver ou en tirer quelques principes moraux et universels, mais la Loi elle-même, telle qu'elle est reçue, comprise et appliquée par Moïse et les Hébreux bibliques, ne serait ni universelle, ni morale, ni éternelle. Pour autant, Spinoza reconnaît que l'enseignement du Nouveau Testament ou plutôt celui du « Christ » comporte bien, tout comme la philosophie, une vérité universelle et éternelle. Dans ce cas, il lui faut expliquer, sur le plan prophétologique ou théologico-politique, la transition qui

s'opère dans le canon de l'Écriture, au niveau du discours christique/néotestamentaire, lequel se présente d'ailleurs comme la continuation et l'accomplissement des lois et des prophéties précédentes.

Il est tout à fait intéressant que, afin d'étayer sa pensée concernant l'universalité du message « christique », Spinoza se serve de l'œuvre de son plus grand adversaire juif : à ce sujet, on trouve incontestablement dans le *Traité théologico-politique*, un usage précis, ou un remaniement significatif de la théorie maïmonidienne de la prophétie mosaïque. Si bien qu'il ne serait pas erroné de dire que la christologie spinoziste est presque complètement basée sur certains aspects de la prophétologie de Maïmonide. En s'appropriant la description faite par Maïmonide de la surhumanité et de la prophétie unique et extraordinaire de Moïse qui parvient à une compréhension immédiate et purement intellectuelle de Dieu, Spinoza développe une interprétation inédite et hétérodoxe du dogme de l'incarnation du « Christ ». À propos de la vérité morale et universelle révélée au « Christ », il évoque, en suivant l'analyse maïmonidienne de la prophétie mosaïque, une communication prophétique purement intellectuelle et donc affranchie de toutes médiations corporelles, imaginaires et linguistiques qui viendrait particulariser cette révélation. Du coup, par une substitution étonnante et non sans allusions à la conception chrétienne du judaïsme, il interprète la prophétie « face à face » et « bouche à bouche » de Moïse comme relevant d'une médiation corporelle, et assimile la « voix du Christ », au travers d'une identification sapientielle et spirituelle, à la « voix de Dieu ».

Il est donc évident pour nous que la question de la loi divine est étroitement liée à celle de la prophétie. Pour Maïmonide, la singularité de la prophétie de Moïse se reflète aussi dans le fait qu'elle consiste en un « appel aux hommes » qui se traduit par une Loi-science inabrogeable, renfermant les vérités éternelles et les voies d'une double perfection sociopolitique et individuelle. La forme juridique de cette révélation sinaïtique-mosaïque témoigne en fait de « l'épanchement prophétique surabondant » qui explique aussi l'impénétrabilité de la sagesse divine de la Loi/Torah de Moïse. En revanche selon Spinoza, loin d'impliquer une compréhension inatteignable de Dieu, la prophétie de Moïse relève précisément de la perception ordinaire des prophètes de « l'Ancien Testament » qui consiste au fond en un « défaut de connaissance ». Autrement dit, ce que nous appelons dans notre étude la « juridicisation prophétique » de la révélation divine correspond selon lui, d'Adam à Moïse, à une méconnaissance de cette révélation quant à sa source, ses causes, son fonctionnement et ses objectifs. Qui plus est, ce processus de juridicisation se prolonge dans la conception pharisaïque de Dieu et de l'Écriture, car les Pharisiens/rabbins restent fermement attachés à un « Dieu législateur » et à un juridisme sans force de loi, même après la destruction de l'État.

Mais si le fait de concevoir la révélation en tant que commandement divin équivaut à une mésinterprétation de la « chose révélée », le but doit être, selon Spinoza, du moins pour ceux qui sont/ou désirent d'être « au-dessus de la loi », de retourner cette juridicisation prophétique et d'en arriver, à l'aide de la lumière naturelle, à une connaissance adéquate de la vérité et de l'objet de la Loi, dite divine. Ce qui veut dire que, s'agissant de Dieu et ses actions, on ne peut employer le mot « loi » que d'une manière inadéquate et métaphorique. De surcroît, à partir du moment où on commence à « se conformer » à la loi divine ou instituée, non pas en vertu d'une obéissance à une autorité plus ou moins sage et politiquement stabilisant, mais par une chaîne causale intérieure caractérisant notre nature singulière, on est en fait

et en droit au-dessus de la loi, tout comme on est au-delà de la morale. C'est ce que nous appelons dans notre travail le « dépassement de la Loi ». Et selon nous, ce thème qui imprègne la critique spinoziste du pharisaïsme et du maïmonidisme révèle aussi une forte proximité entre Spinoza et Paul de Tarse.



## ABSTRACT

This dissertation aims to illuminate some aspects of the relationship between the thought of Spinoza and that of Maimonides within the framework of “Jewish philosophy.” It is important to note that this intricate and controversial relationship has already been the subject of many studies—some of which are written by the leading scholars of the field of Jewish thought. Those works have indeed opened paths of reflection that have proved to be very fruitful. We are, of course, deeply indebted to these works. On the other hand, one can observe that one of the major trends in scholarly literature is to determine the place of Maimonides’s thought among Spinoza’s Jewish sources. Although this is perfectly justified and necessary from a historical-philosophical perspective, we decided to adopt here another approach which consists of an effort to establish a dialogue between these two “thinkers of Judaism”. To that end, we examine Spinoza’s critique of Maimonides in the broader context of his anti-Pharisaic polemic, or, to be more precise, of his refutation of “Pharisaism” i.e. Rabbinic Judaism both on the Biblical and philosophical grounds. So, we argue that, even though the implied reader (“philosophe lecteur”) of the *Theological-Political Treatise* is most probably an anti-clerical and liberal Christian, or an adherent of the Radical Reformation, Spinoza also conducts in this book an internal dialogue with his former co-religionists, i.e. Jews of Marrano descent. And within this dialogue he takes issue particularly with Maimonides and other “Pharisees.”

There is no doubt that Spinoza is an avid reader of Maimonides’s work. One must also bear in mind that these two authors have read and reread the same Hebrew texts, and, although with radically different points of view, they have contemplated and written on the same issues (such as the nature of God, revelation, prophecy, the Law, the Scripture, the calling of the Jewish people, the place of philosophy vis-à-vis religion). So, even if Spinoza likes to present his opinions as elements of a self-generated philosophy or science (just like his “substance”), it must be noted that these issues and the different ways of approaching them have a long history which is also that of the Jewish Rabbinic tradition.

From a historical standpoint, one might possibly distinguish three levels as to the relationship between Spinoza and the Jewish tradition: 1) the Jewish sources of Spinoza, the truly Jewish aspect of his work and the attribution of Jewishness; 2) the interpretation of Judaism (Biblical and Postbiblical/Pharisaic/Rabbinic Judaism) by Spinoza; and finally 3) Spinoza’s influence on Jewish thought and history, through specific Jewish receptions of his work. At least in the first two levels, it is absolutely inevitable to study Maimonides’s philosophical and Halachic works scrupulously: When he strongly criticizes Pharisaism (that is, Rabbinic Judaism) it is generally Maimonides’s thought that Spinoza is debating with. However, the author of the *Guide for the Perplexed* proves to be the main adversary as well as the privileged interlocutor of Spinoza in the context of his daring exegetical and philosophical undertaking which seeks, among other things, nothing less than to dismantle the pillars of Judaism and Jewishness, and to implement instead a rationalist and naturalistic universalism.

Now, in order to better understand the meaning and scope of the Spinozist criticism and “deconstruction” of Rabbinic Judaism, we need to look more closely at Maimonides’s reconstruction/reevaluation of the very same tradition. With regard to the Torah and the Sinaitic Revelation, Maimonides seems to agree entirely with the Oral/Talmudic tradition that Spinoza finds rather “false” and “uncertain.” Indeed, he refrains from presenting himself as an innovator/reformer both in the field of Halacha (Jewish law) and in that of philosophy. However, it is not difficult to notice that by its scale, its depth and its systematic approach, Maimonides’s work changes the very definition of Judaism or the way in which the Judaic corpus is conceived as a revealed Law and teaching.

Moreover, this Maimonidean reconstruction of the Rabbinic Judaism are closely linked, in our view, to the “perplexities” that Maimonides seeks to do away with, both through his philosophical magnum opus (*The Guide for the Perplexed*) and through his Halachic works (above all, the *Mishneh Torah*). What characterizes this extraordinary undertaking is that it relies (in various ways, of course) on reason and philosophy, for discovering and “communicating” the “secrets of the Law/Torah,” as well as for reorganizing the legal and hermeneutic literature of Rabbinic Judaism. But then again, Spinoza also has a claim on the concepts of “reason” and “philosophy.” However, in the *Theological-Political Treatise* he offers a completely opposite view as to the function and the objective of reason and philosophy vis-à-vis the Torah/Scripture. While Maimonides insists that philosophical speculation can precisely help us to eliminate the doubt and to understand the “secrets of the Law / Torah” (which contains the ultimate physical and metaphysical truths that were revealed to Moses in the Mount Sinai, and expressed in the form of “very obscure allegories” by the prophets and sages of the Talmud); Spinoza claims that the philosophical reason (“Natural Light”) offers to the Marrano Jews (as to all mankind) who are perplexed, persecuted and hated by the nations, another way of salvation and blessedness than that can be found in the organized religion and in the Rabbinic Judaism.

Thus, with regard to Maimonides and Spinoza, one is dealing with completely different conceptions and uses of reason and philosophy. The same is certainly true of the domain of revealed Law and Scripture: against Maimonides, who assumes that Scripture and commandments have infinite wisdom and profound meanings that can be understood with the help of philosophical reflection, Spinoza maintains that it is imperative to free the Scripture from all sorts of theological-philosophical interpretations and especially from the tutelage of Pharisaism, in order to expose its historical and particular Hebraism, and also to reveal its universal moral teaching, which is implicitly formulated in the “Old Testament” but emerges in the form of “common notions” in “Jesus Christ.”

To be sure, Spinoza and Maimonides fully agree that the Hebrew Bible/Torah and Judaism are essentially a “law” that God revealed to Moses on Mount Sinai. Yet the question is to know the nature of this Revelation as well as the purpose, scope and receivers of this law. Contrary to the “normative belief” of Rabbinic Judaism, elaborated and formulated explicitly by Maimonides, what God revealed to Moses is only the Law of “the State of the Hebrews according to Spinoza” –that is, a political and ceremonial law only aimed at the preservation of this once oppressed people, recently liberated from a long slavery. One could certainly find or draw from it some moral and universal principles, but the Law itself, as received, understood and

applied by Moses and the Biblical Hebrews, could definitely not be considered as universal, moral, or eternal. However, Spinoza recognizes that the teachings of the New Testament or rather that of “Jesus Christ” is completely based on a universal and eternal truth. That being the case, he must explain, on the prophetologic or theological-political ground, the transition that takes place in within the Scripture, with the message of “Christ,” which presents itself as a continuation and the fulfillment of the preceding laws and prophecies.

It is therefore clear to us that the question of the divine law is closely related to that of the prophecy. For Maimonides, the uniqueness of Moses’s prophecy is also reflected in the fact that it consists of a Law-Science, enclosing the eternal truths and the ways to reach both socio-political and individual perfection. The legal form of the Sinaitic revelation testifies to the ultimate perfection and the exceptional “divine emanation” that Moses received from God. This also explains the (partial) impenetrability of the divine wisdom of the Law/Torah of Moses. On the other hand, according to Spinoza, far from implying an unreachable understanding of God, the prophecy of Moses fits precisely into the ordinary perception of the prophets of the “Old Testament” which consists basically in a “lack of knowledge.” In other words, what we call in our study the “prophetic juridification” of the divine revelation corresponds, from Adam to Moses, to a misunderstanding of this revelation as to its source, its causes, its functioning and its objectives. Moreover, this process of juridification is extended in the Pharisaic conception of God and of Scripture, since the Pharisees/rabbis remain firmly attached to the concept of a “lawgiver God.” In their case, that leads to a legalism without the enforceability of the law after the destruction of the State.

So, if conceiving the revelation as a divine law/command amounts to a misinterpretation of the very same revelation, the goal must be, according to Spinoza, and at least for “philosopher readers” or for those want to be “above the law,” to return the process of this prophetic juridification and to attain, by using only the “natural light,” to an adequate knowledge of the truth and the object of the divine law. Which means that, with regard to God and his actions, the word “law” can only be used in an inadequate and metaphorical manner. Moreover, insofar that one begins to “abide” by the divine or instituted law, not by virtue of obedience to a more or less wise and politically stabilizing force, but by an internal causal chain characterizing his/her very nature, one is in fact considered as being above the law, just as beyond morality. This is what we call in our work the “sublation of the law.” Therefore we argue that, this theme that permeates the Spinozist critique of Pharisaism and Maimonideanism also reveals a strong proximity between him and Paul of Tarsus.

## ÖZET

Bu çalışmada, Spinoza ile Maimonides'in (İbn Meymun) düşünceleri arasındaki ilişkiyi "Yahudi felsefesi" alanına ilişkin bazı izlekler bağlamında incelemekteyiz. Bu öğretiler arasındaki karmaşık ve çok boyutlu ilişkinin daha önce pek çok çalışmaya konu olduğunu, aralarında Yahudi düşüncesi alanının önde gelen uzmanlarının elinden çıkmış olanlar da bulunan bu yapıtların hayli verimli yollar açtığını hemen belirtmeliyiz. Elbette biz de araştırmamız kapsamında bu çalışmalardan elimizden geldiğince yararlanmaktayız. Bununla birlikte, Spinoza - Maimonides ilişkisini ele alan bilimsel literatürdeki yaygın yaklaşımlardan birinin Maimonides düşüncesinin Spinoza'nın Yahudi kaynakları arasındaki yerini belirlemek olduğu görülmektedir. Bunun felsefe tarihçiliği açısından son derece değerli, yerinde ve zorunlu bir çaba olduğuna şüphe yoktur. Ancak, biz bu araştırmada başka bir yöntem benimseyerek, bu iki "Yahudilik düşünürü" yazar arasında bir tartışma zemini oluşturmayı, ayrışma ve birleşme noktalarını bu tartışma çerçevesinde açığa çıkarmayı hedefliyoruz. Bunun için de Spinoza'nın Maimonides eleştirisine daha geniş bir açıdan yaklaşım, onu Spinoza'nın hem Kutsal Kitap hem de felsefe temelinde geliştirdiği Ferisilik / Rabbani Yahudilik eleştirisi bağlamında ele alıyoruz. Öne sürdüğümüz savlardan biri şudur: Her ne kadar *Teolojik-Politik İnceleme*'nin ima edilen okuru ("filozof okur") büyük olasılıkla özgürlükçü, ruhban-karşıtı ve Radikal Reform yanlısı bir Hıristiyan da olsa, Spinoza bu yapıtında eski dindaşlarına, yani Marrano kökenli Yahudilere de hitap etmekte, onlarla deyim yerindeyse bir iç diyalog üzerinden söyleşmektedir. İşte, Maimonides ve diğer "Ferisiler"e karşı yürüttüğü polemik de kendine bu bağlamda yer bulmaktadır.

Spinoza'nın Maimonides'in yapıtının dikkatli ve sadık bir okuru olduğuna hiç şüphe yoktur. Gözden kaçırılmaması gereken bir başka nokta ise her iki filozofun yaklaşık beş yüzyıl arayla, aynı İbrani kaynakları okumuş, farklı bakış açılarıyla da olsa, aynı problemler (Tanrı'nın doğası, vahiy, peygamberlik [nübüvvet], yasa, Kutsal Kitap, Yahudi halkının seçilmişliği, din ve felsefe ilişkisi, vs.) üzerine düşünmüş ve yazmış olduklarıdır. Spinoza'nın çoğu zaman kendi düşüncelerini (tıpkı "töz" anlayışında olduğu gibi) kendi kendini var eden bir felsefenin öğeleri olarak sunduğunu biliyoruz. Ne var ki, *Teolojik-Politik İnceleme*'de irdelenen problemlerin ve bunların ele alınma biçimlerinin uzun bir tarihi olduğunu da unutmamak gerekir. Bu tarih aynı zamanda Rabbani Yahudilik geleneğinin tarihidir.

Spinoza'nın Yahudi geleneğiyle olan ilişkisine gelince, tarihsel bir bakış açısıyla bu bağlamda üç düzeyden söz etmek mümkün görünmektedir: 1) Spinoza'nın Yahudi kaynakları, yapıtının Yahudilik boyutu ve yapıtına atfedilen Yahudilik öğeleri; 2) Spinoza'nın Tanah ve Rabbani Yahudilik yorumları; nihayet 3) Spinoza düşüncesinin (özellikle yapıtlarının Yahudilik-içi okumaları üzerinden) Yahudi düşüncesi ve tarihi üzerindeki etkileri. En azından ilk iki düzeyle ilgili olarak, Maimonides'in felsefi ve fıkhi (Halahik) düşüncesine ayrıntılı olarak eğilmenin bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Zira Spinoza'nın Ferisiliği/ Rabbani Yahudiliği eleştirdiği yerlerde hedef aldığı öğreti çoğu kez Maimonides'in öğretisidir. *Yolunu Şaşırانlar İçin Kılavuz*'un yazarı Spinoza için çoğu kez hem en büyük muarız hem de en önemli örtük muhatap konumundadır. Öyle ki, Maimonides'le yürütülen tartışma, Spinoza'nın Yahudiliği kökten sorgulayan, hatta bu dinsel ve hukuksal düşüncenin doğalcı ve akılcı bir evrenselciliğe doğru

aşılmasını ima eden felsefi ve tefsiri düşüncesinin ayrılmaz bir parçası olarak belirlemektedir.

Demek ki, Spinoza'nın Rabbanî Yahudilik eleştirisini ve yapısöküm girişimini daha iyi anlamak için, Maimonides'in aynı geleneği deyim yerindeyse yeniden kuran yapıtı yakından incelenmelidir. Tora ve Sina Vahyi söz konusu olduğunda, Maimonides'in bütünüyle Sözlü/ Talmudî gelenek içerisinde yer aldığı görülmektedir, ki bu Spinoza'nın "şüpheli" ve "hatalı" bulunduğu bir gelenektir. Doğrusu, Maimonides gerek felsefe gerekse Yahudi hukuku ("Halaha") alanında kendini bir yenilikçi/ yenileyici olarak sunmaktan özenle kaçınmaktadır. Ne var ki, yapıtlarının derinliği, kuşatıcılığı ve sistematikliğiyle, vahyedilmiş bir Yasa/Öğreti ("tora") olarak Yahudiliğin tanımını ve Yahudi dini literatürünün kavranışını kökten değiştirdiğini görmek de hiç zor değildir.

Öte yandan, bu yeniden inşa faaliyeti bizce Maimonides'in gerek felsefi (*Yolunu Şaşırınlar İçin Kılavuz*) gerekse halahik yapıtlarıyla (*Mişne Tora* vd.) üstesinden gelmeyi amaçladığı Yahudilik bünyesindeki "yolunu şaşırma / şaşkınlık" sorunuyla yakından ilgilidir. Bu ikili girişimin ayırt edici yönlerinden biri de (farklı biçimlerde de olsa) akla ve felsefeye dayanmasıdır. Bunlar "Tora'nın gizleri"ni ortaya çıkarıp "iletme"de olduğu kadar, Rabbanî Yahudiliğin fikhi ve tefsiri kanonunu yeniden düzenlemede de devrededir. Ancak sorun şu ki, akıl ve felsefe Spinoza'nın da güçlü biçimde üzerinde hak iddia ettiği kavramlardır. Nitekim bunların *Teolojik-Politik İnceleme*'de Kutsal Kitap'la ilgili olarak Maimonides'in öğretisine taban tabana karşıt bir anlam ve görev üstlendiklerini görürüz. Maimonides, en yüksek metafizik hakikatleri barındıran ve Musa'ya vahyolunduktan sonra onun ardından gelen peygamberler ve Talmud bilgeleri tarafından "kapalı alegoriler" ile ifade edilmiş olan "Tora'nın gizleri"ne ulaşmak ve şüpheyi/ şaşkınlığı ortadan kaldırmak için felsefi düşünceye başvurulabileceğini savunurken; Spinoza felsefenin ve aklın ("doğal ışığın") tüm insanlığa olduğu gibi, yolunu şaşırılmış, ezilmiş ve öteki ulusların nefretine maruz kalmış Marrano Yahudilerine de bambaşka ve sahici bir esenlik ve kutluluk yolu sunduğunu iddia etmektedir.

Maimonides'te ve Spinoza'da birbirinden bütünüyle farklı felsefe ve akıl anlayışlarıyla karşı karşıya olduğumuz açıktır. Vahyedilmiş Yasa ve Kutsal Kitap'ın içeriği konusunda da durumun değişmediği anlaşılmaktadır. Kutsal Kitap'ın (Tanah'ın), Talmud metinlerinin ve Kutsal Yasa'nın buyruklarının tüketilemez bir bilgelik ve açığa çıkarılmayı bekleyen derin anlamlar taşıdığını savunan Maimonides'e karşı Spinoza, Kutsal Kitap'ın ("Eski ve Yeni Ahit"nin) örgütlü dinlerin ideolojik dayanağı konumunda olan teolojik ve felsefi yorumlardan, özellikle de Rabbanî Yahudiliğin/ Ferisiliğin yükünden kurtarılması gerektiğinde ısrar etmektedir. Ona göre, Kutsal Kitap'ın bir yandan tarihsel ve kökensel İbraniliğini, diğer yandan da, "Eski Ahit"te örtük biçimde bulunan ama "İsa Mesih"te "ortak mefhumlar" ile dolaysız ifadesine kavuşan evrensel ve ahlaki öğretisini ortaya çıkarmak ancak bu sayede mümkün olacaktır.

Aslına bakılırsa Spinoza ile Maimonides Tora'nın/Tevrat'ın ve dolayısıyla Yahudiliğin temelde Musa'ya Sina Dağı üzerinde vahyolunan bir "Yasa" olduğu konusunda anlaşılırlar. Ama esas mesele, bu vahyin doğasının kavranmasıyla ilgili olduğu kadar, söz konusu Yasa'nın amacının, kapsamının ve asıl muhataplarının saptanmasıyla da ilgilidir. Rabbanî Yahudiliğin tam da Maimonides tarafından oluşturulan ve açık biçimde formüle edilen normatif inancının ("iman şartı"nın)

tersine, Spinoza, Tanrı tarafından Musa'ya indirilen vahyin yalnızca İbrani Devleti'nin dünyevi, siyasal ve toplumsal yasasını barındırdığını öne sürmektedir; yani çok uzun sürmüş bir kölelikten yeni kurtulmuş bir halkın siyasal birliğini kuran ve onun gücü dahilinde istikrarlı biçimde varlığını sürdürmesine imkân veren bir yasal sistem. Elbette, diyecektir Spinoza, bu yasada ahlaki ve evrensel ilkeler ya da en azından onlara kaynaklık edecek kimi öğeler bulunabilir, ama Musa ve İbraniler tarafından alınmış, anlaşılmış ve uygulanmış haliyle bu tanrısal yasa ne ahlaki ne evrensel ne de ebedidir. Ama öte yandan biliyoruz ki, "İsa Mesih" in "Müjdesi" kendini İsrailoğulları'na verilen tanrısal Yasa'nın ve önceki peygamberliklerin devamı ve hatta tamamlanışı olarak sunmaktadır. Bu durum göz önünde tutulduğunda, Kutsal Kitap içerisinde meydana gelen geçişin/dönüşümün hesabının vermesinin gerekli olduğu açıkça ortaya çıkar: Başka bir deyişle Spinoza'nın, Yahudi halkının tarihinin bir anında, yani "Eski Ahit"ten "Yeni Ahit"e geçerken, itaat uyandırarak siyasal istikrarı korumayı hedefleyen dünyevi bir "devlet yasası"ndan, adalet ve yardımseverliğin "evrensel bilgisi"ne ulaşılmış olmasını kendi felsefi ve hermeneutik ilkeleri temelinde açıklaması gerekmektedir.

İşte tam bu noktada son derece ilginç bir durumla karşılaşırız. Spinoza İsa Mesih'in öğretisinin evrenselliğini temellendirmek için en büyük Yahudi muarızının düşüncesinden yoğun bir biçimde yararlanmaktadır. Dikkatli bir okumayla fark edileceği gibi, bu konuda, *Teolojik-Politik İnceleme*'de Maimonides'in Musa'nın peygamberliğine (nübüvvetine) dair teorisinin özgül bir kullanımını veya gözden geçirilmiş halini buluruz. Öyle ki, Spinozacı İsa anlayışının ("kristoloji"nin) Maimonidesçi peygamberlik teorisinin belli ilkelerine dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Spinoza, Maimonides'in Musa'nın insanüstü zihnine ve biricik peygamberliğine ilişkin olarak öne sürdüğü görüşlerini alarak, son derece özgün ve epeyce heterodoks bir bedenlenme (enkarnasyon) anlayışı ortaya atmaktadır. Dahası, Maimonides'in Musa çözümlemesini takip ederek, "İsa Mesih"e vahyolunan ahlaki ve evrensel hakikatle ilgili olarak tamamen zihinsel olan, dolayısıyla da her türlü bedensel, dilsel ve imgelemsel dolayımından azade bir iletişimden söz etmektedir. Böylece, Hıristiyanlığın Yahudilik kavrayışından izler taşıyan şaşırtıcı bir ikame hamlesiyle, Musa'nın "yüz yüze" peygamberliğini bedensel bir dolayım olarak yorumlayarak, "İsa'nın sesi"ni bir tür tinsel ve zihinsel özdeşleşme üzerinden "Tanrı'nın sesi"yle birleştirmektedir.

Her halükârda, tanrısal yasa sorununun peygamberlik sorunuyla yakından ilintili olduğu ortadadır. Maimonides'e göre, Musa'nın biricikliğinin kendini gösterdiği bir başka nokta da, bu peygamberliğin ebedi hakikatlerin yanı sıra, toplumsal ve bireysel yetkinleşme yollarını barındıran bir Yasa/Bilim olarak karşımıza çıkmasıdır. Musa'ya yönelik vahyin hukuksal biçimi aslında olağanüstü bir "tanrısal türüm"ün sonucudur. Bu da Musa'nın Yasası'nın yani Tora'nın bilgeliğinin insan tarafından bütünüyle kavranamaz oluşunu açıklayan bir etmendir. Buna karşılık, Spinoza'ya göre Musa'nın peygamberliği Tanrı'ya ilişkin erişilmez bir kavrayış içermek şöyle dursun, tam da "Eski Ahit" peygamberlerinin olağan algısıyla örtüşmektedir. Bu algı ise özünde bir "bilgi eksikliği"nden ibarettir. Başka bir deyişle, bu çalışma boyunca "tanrısal vahyin hukukileştirilmesi" olarak adlandırdığımız şey, Âdem'den Musa'ya dek, söz konusu vahyin kaynağı, nedenleri, işleyişi ve hedefleri hakkında bir bilgisizliğe (ya da köklü yanlış anlamaya) karşılık gelmektedir. İşin ilginç, vahyin bu şekilde hukukileştirilmesi Ferisilerin Tanrı ve Kutsal Kitap anlayışında da kendini göstermektedir, çünkü Ferisiler/hahamlar bir "yasakoyucu Tanrı" fikrine körü körüne bağlıdırlar. Bu da nihayetinde, Yahudiliğin,

İbrani Devleti'nin yıkılışından sonra, salt dinsel bir yapılanma olarak, yaptırım gücü olmayan bir hukuki-normatif sistem (juridizm) aracılığıyla varlığını devam ettirmesi sonucunu doğurmaktadır.

Vahyin bir yasa ya da buyruk olarak algılanması “vahyolunan şeyin” yanlış yorumlanmasından ibaret ise, Spinoza'ya göre amaç, en azından “filozoflar”, “özgür insanlar”, yani “yasanın üzerinde olanlar” için bu hukukileştirme sürecini tersine çevirmek ve “doğal ışık” yani akıl aracılığıyla tanrısal olduğu söylenen Yasa'nın upuygun bilgisine ve hakikatine ulaşmak olmalıdır. Bu da şu anlama gelir: Tanrı ya da Tanrı'nın eylemleri söz konusu olduğunda yasa sözcüğü ancak upuygun-olmayan ve metaforik bir biçimde kullanılabilir. Dolayısıyla, dışsal davranışlar düzleminde vahyedilmiş ya da yürürlüğe konmuş bir yasaya bağlılık, siyasal açıdan istikrar sağlayan bir kurumsal yapıya itaatin sonucu olarak değil de, içsel bir nedensellik zincirinin sonucu olarak tekil doğamızı yansıtan bir biçimde gerçekleşiyorsa, artık, tıpkı ahlakın ötesinde olduğumuz gibi, yasanın da üzerinde olduğumuzu söyleyebiliriz. İşte bu, bizim çalışmamızda “Yasa'nın aşılması” olarak adlandırdığımız olgudur ve bizce, Spinoza'nın Ferisilik ve Maimonidesçilik eleştirisini kat eden bu izlek aynı zamanda Spinoza ve Tarsuslu Pavlus arasında da güçlü bir yakınlığın göstergesi olarak okunabilir.



## INTRODUCTION

Nous nous proposons d'examiner, dans ce travail de thèse, la Révélation, la Prophétie et la Loi dans les pensées de Maïmonide et Spinoza. Précisons d'emblée que, malgré les travaux excellents portant sur le lien complexe des deux philosophes, ce choix de sujet ne va toujours pas de soi.

Avant toutes choses, les noms de Maïmonide et de Spinoza renvoient à des « destinées juives » complètement différentes, voire opposées. Nous avons affaire d'une part à un grand rabbin, un codificateur et un décisionnaire halakhique, un « philosophe juif » ou « philosophe du judaïsme » par excellence, un chef de communauté, un sage (*hakham*) vénéré par tous les Juifs comme le « deuxième Moïse » surtout comme l'auteur du *Michné Torah*, le grand code de la loi juive (son œuvre philosophique, le *Guide des égarés*, ayant soulevé, dès son vivant, des critiques et des condamnations très violentes par certaines autorités religieuses, demeure aujourd'hui même, ainsi que d'autres *philosophies du judaïsme*, quelque peu négligé, voire ignoré dans le monde juif religieux) ; et d'autre part, au premier des « Juifs non-juifs », à un juif « hérétique et athée » excommunié de sa communauté à cause de « ses opinions et ses actes monstrueux », un penseur libre qui, de toute évidence, se considère seulement comme un membre de la République des Lettres, un philosophe et bibliste d'origine marrane qui veut rompre avec la tradition rabbinique, ainsi qu'avec toutes les traditions dites théologiques.

Ce ne sont là que des divergences autour du judaïsme. Il faut évidemment y ajouter les contrastes d'autres natures : il y a non moins de quatre-cents ans entre la mort de Maïmonide (1204) et la naissance de Spinoza (1632). Ils appartiennent donc à des contextes sociohistoriques et à des écoles philosophiques complètement différents. Pour définir de manière générale, on dira que l'œuvre de Maïmonide fait partie de la philosophie médiévale judéo-arabe, alors que celle de Spinoza se situe à l'aube de la modernité et dans le courant postcartésien, malgré sa position ouvertement critique à l'égard de Descartes. De même, s'ils ont certainement su y graver indéniablement leurs originalités respectives, il n'empêche que leurs outillages conceptuels reflètent inévitablement l'esprit de leurs époques.

Dans ce cas-là, une tentative de lecture croisée de leurs œuvres ne semble-t-elle pas infondée, voire superflue ? Comment et sur quel terrain pouvons-nous lier le philosophe cordouan du Moyen Âge et le philosophe amstellodamois ? Des thèmes tels que la révélation et la loi divine peuvent-ils effectivement constituer un fil conducteur pour ce genre de recherche ? Est-ce qu'il est légitime de parler d'une « dette » philosophique de Spinoza envers Maïmonide ? Si c'est bien le cas, s'agit-il d'un héritage lointain, d'une source quelconque parmi d'autres, d'une polémique de passage, ou d'une influence profonde et une vraie réévaluation critique ? Toutes ces questions (et bien d'autres de même ordre) nous obligent à justifier ce sujet et d'en montrer la pertinence.

En dépit d'innombrables études qui y sont consacrées, le problème des sources et prédécesseurs ou de la lignée philosophique de Spinoza est également loin d'être tranché. Cela est dû, en effet, non seulement à la nature de cette pensée au plus haut point originale, qui ne peut jamais se réduire à la totalité de ses sources, mais aussi au fonctionnement même de l'histoire de la philosophie qui contient inévitablement de mauvaises lectures, des incompréhensions, des surinterprétations souvent volontaires, et des anachronismes féconds, c'est-à-dire une pratique de *relecture* à la lueur de nouveaux problèmes et à partir des lignées rétrospectivement arrangées. En tout cas, bien des commentateurs seraient tentés de « reconstruire » la pensée du philosophe amstellodamois à partir de ses sources présumées (même si cela équivaut à sous-estimer l'originalité propre à toute grande pensée philosophique digne de ce nom), ainsi que de découvrir *le* principe interne qui produit et dirige l'intégralité de l'œuvre et qui lui donne une structure cohérente.

D'autre part, le problème de la « judéité de Spinoza » semble occuper une place privilégiée, notamment dans le spinozisme anglophone, dans les discussions sur la genèse de sa pensée et sur sa formation intellectuelle. En effet, l'énigme qui entoure la vie et l'excommunication (*hèrèm*) du philosophe marrane ne cesse d'interpeler les auteurs ; aussi bien les commentateurs-universitaires que les romanciers et essayistes. On a même parlé d'une « mythologisation voire fictionalisation » de Spinoza, surtout quant à son rapport avec le judaïsme.<sup>1</sup> Ce n'est d'ailleurs pas tellement surprenant, d'autant que Spinoza est conçu comme le fameux personnage historique préfigurant d'une part l'émancipation du Juif vis-à-vis de la tradition et de l'autorité rabbinique, et d'autre part l'attachement au pouvoir de la raison universelle à l'aide de laquelle on (re)découvre, parmi tant d'autres choses, la valeur historique et politique de la Bible hébraïque.

Alors tout se passe comme si, par une ironie du sort, « Baruch d'Espinoza » dont le nom était anathématisé et maudit dans sa communauté, ouvre une voie inédite à l'intérieur du judaïsme et devient un modèle pour la formation d'une nouvelle identité juive compatible avec, voire constitutive de la modernité. Par conséquent, non seulement il ne serait pas totalement « exclu et retranché de la Nation d'Israël » comme le voulaient « *Senhores de Mahamad* » (dirigeants laïques de la communauté juive d'Amsterdam) et les « *hahamim* » qui ont écrit le virulent texte de *hèrèm*, mais au contraire, le nom de Spinoza continue de renvoyer à une figure incontournable de l'histoire du peuple juif et de la pensée juive « émancipée », « laïque » ou « athée ». D'où les efforts de nombreux auteurs juifs avec des positions assez variées (des *maskilim* aux sionistes, des libéraux aux socialistes, des athées aux déistes mystiques etc.), à se réapproprier de cet *apikores* (hérétique) d'Amsterdam en tant que le précurseur du Juif moderne.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Steven Nadler, « Jewish Spinoza », *Journal of the History of Ideas*, vol. 70, no. 3, 2009, p. 491. Voir aussi du même auteur, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, 2004 ; et Allan Nadler, « Romancing Spinoza », *Commentary*, Décembre 2006, p. 25-30.

<sup>2</sup> Il y a une littérature abondante sur la judéité et la marranité de Spinoza, ainsi que sur son influence sur le judaïsme et les Juifs modernes (voir notre Bibliographie).

Il convient de noter que l'effort de « réappropriation » ne vient pas uniquement des auteurs individuels et qu'il y a eu aussi des efforts *officiels* : David Ben Gourion, le fondateur de l'État d'Israël et lecteur passionné de Spinoza, a proposé, dans un article publié en 1953, la révocation officielle de la condamnation de Spinoza dans le tricentenaire de son excommunication. Il a même consulté les rabbins à cette fin. Cette tentative échouée a provoqué de réactions diverses dans le monde juif.

Certes, on ne saura jamais si c'était effectivement le vœu intime de Spinoza lui-même. Nous avons évidemment beaucoup de raisons d'en douter. Mais ce qu'on sait au moins depuis Platon, c'est que les textes écrits ont une forte tendance à se détacher de l'intention initiale de leurs auteurs et que c'est dans cet écart plus ou moins grand que se situe le vrai travail d'interprétation. Eh bien, malgré les efforts déployés par Spinoza pour déterminer la réception de sa « philosophie », en construisant (notamment dans l'*Éthique*) un langage univoque et autoréférentiel, ses œuvres n'échappent sûrement pas à cette règle. En particulier, le *Traité théologico-politique* se donne à lire, souvent indépendamment de sa visée proprement politique, comme un « livre juif » (au sens que Leo Strauss donne à cette expression, c'est-à-dire au même titre que le *Guide des égarés* de Maïmonide<sup>3</sup>), ou du moins comme un livre sur le judaïsme et la judéité : on y trouve, entre autres, des analyses et réflexions poussées sur l'histoire, la religion, l'imagination collective, la structure politique, la complexion sociale, voire même le futur éventuel du peuple dont l'auteur est issu. Dès lors, on ne s'étonnera pas de constater que cet ouvrage très complexe suscite de multiples lectures (aussi bien des réfutations que des interprétations et des adaptations) spécifiquement juives.

Or les ambiguïtés qui entourent cet ouvrage ne s'arrêtent pas là : s'il est certain que Spinoza ne se considère plus du tout comme juif (au sens religieux, communautaire et national du terme), il ne dénie ou n'abandonne jamais pour autant sa *culture juive* : comme le montre bien sa bibliothèque, il garde un contact étroit avec la langue et les œuvres classiques de cet héritage, même s'il ne s'intéresse jamais visiblement à approfondir ses connaissances talmudiques ou midrashiennes, ni à faire usage de la méthode propre à ce domaine. Ce qui est plus important encore, c'est que cet intérêt pour le « judaïsme » est aussi évident de ses œuvres elles-mêmes : certes, il est particulièrement visible dans le *Traité théologico-politique* et dans l'*Abrégé de grammaire hébraïque*, mais aussi dans ses autres livres et dans ses lettres. Spinoza n'hésite pas à exploiter à fond ses connaissances du « judaïsme », ou plutôt de la langue et de l'histoire des Hébreux telle qu'elle est relatée par l'Écriture

---

<sup>3</sup> Voir L. Strauss, « Comment étudier le *Traité théologico-politique* de Spinoza » in *La Persécution et l'Art d'écrire*, trad. O. Sedeyn, Paris, Gallimard « Tel », 2003, p. 214-215 ; et Id. « Remarques sur *Le Livre de la connaissance* de Maïmonide », trad. O. Berrichon-Sedeyn, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94<sup>e</sup> Année, No.3, (Juillet-Septembre 1989), p. 293-294.

et du pharisaïsme tel qu'il est élaboré par les « rabbins » et critiqué par les auteurs (juifs-chrétiens) du Nouveau Testament.

En effet, quoi qu'il en dise, l'attention constante et approfondie portée aux textes de la Bible hébraïque ne relève pas simplement, chez Spinoza, d'une curiosité scientifique (historique, philologique ou ethnologique). Au contraire, lorsqu'on considère de plus près ses ouvrages, on sent bien qu'il s'agit plutôt d'un attachement intime qui se manifeste aussi bien par l'usage de la langue, que par le choix des exemples et des problématiques. On ne peut à peine exagérer l'importance de la Bible dans la pensée de Spinoza : c'est sur ce terrain-là qu'il fait le procès du judaïsme « pharisaïque » et (beaucoup plus prudemment, il est vrai) celui des doctrines théologiques des Églises, et c'est en s'appuyant sur sa vaste connaissance de l'Écriture qu'il intervient, au moins dans un premier temps, dans les débats théologico-politiques des Provinces-Unies. Mais dans ses écrits, les thèmes et les récits de l'Écriture apparaissent parfois aux moments les plus inattendus : par exemple là où il explique ce qu'il entend par « définition », ou bien lorsqu'il aborde le problème de la relativité du bien et du mal...<sup>4</sup> Il en va de même pour des thèmes qu'on peut regrouper sous le nom (quelque peu néfaste) de « question juive ». La persistance juridico-religieuse du peuple juif constitue sans aucun doute un des problèmes qui animent dès le début ses réflexions théologico-politiques.

Au vu de tout cela, on peut distinguer trois niveaux quant au rapport entre Spinoza et le judaïsme : 1) les sources juives de Spinoza, l'aspect véritablement juif de son œuvre et l'attribution de la judéité ; 2) l'interprétation du judaïsme (biblique et postbiblique/pharisaïque) et du fait juif par Spinoza ; et enfin 3) l'influence que Spinoza exerce sur la pensée et l'histoire juives par le biais des lectures juives de son œuvre. On verra que, du moins dans les deux premiers niveaux, il est absolument inévitable de se pencher sérieusement sur la pensée de Maïmonide : c'est celle-ci que Spinoza vise, ouvertement et par-dessus tout, lorsqu'il s'applique à critiquer le pharisaïsme, c'est-à-dire le judaïsme rabbinique. Or, le Cordouan s'avère être aussi bien l'adversaire principal que l'interlocuteur privilégié, dans le cadre de cette

---

<sup>4</sup> *Pensées métaphysiques*, I, 4, in *Traité de la réforme de l'entendement/Court traité/Les Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques*, trad. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1964, [= A] p. 353. (cf. 2 Samuel 17,14.) ; « Lettre 9 à Simon de Vries », in *Traité politique/Lettres*, trad. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1966, [=A], p. 149.

entreprise philosophique audacieuse qui ne cherche, entre autres, rien moins qu'à démanteler les piliers du judaïsme et de la judéité, au profit d'un universalisme rationaliste et naturaliste.

Alors, le but de cette lecture croisée ne devrait pas consister seulement à situer la place de la pensée maïmonidienne parmi les « racines juives » de Spinoza. Il vaudrait mieux se poser la question de savoir s'il existe un moyen de révéler la tension qui continue de résonner entre les œuvres de ces penseurs — une tension qui traverse non seulement les critiques et les réfutations (sous la plume de Spinoza), mais aussi les convergences, les dettes et les hésitations passées sous silence. On se demandera aussi s'il est possible d'établir un dialogue véritable entre Maïmonide et Spinoza, qui, à cinq siècles d'intervalle, ont lu (et relu) tout au long de leurs vies, les mêmes textes hébraïques, et ont médité et écrit, sur certains problèmes communs (tels que la nature de Dieu, la révélation, la prophétie, la Loi, l'Écriture, la vocation du peuple juif, la place de la philosophie vis-à-vis de la religion).<sup>5</sup> Or, si Spinoza aime à présenter ses opinions comme des éléments d'une philosophie ou d'une science auto-engendrée (tout comme sa « substance »), il ne faut pourtant pas oublier que ces problèmes et les différentes manières de les aborder ont une longue histoire qui est aussi celle de la tradition juive rabbinique.

On sait toutefois que dans la tradition juive, la Bible hébraïque (ou plutôt le Tanakh) est réellement et métaphoriquement entourée des commentaires, au point d'être indissociable de cette littérature toujours grandissante. D'une certaine manière, le travail d'exégèse commence déjà dans la Bible hébraïque elle-même, tout au long du processus rédactionnel, à travers des thèmes repris, des expressions remaniées et des références implicites d'un livre à l'autre. Ce travail d'interprétation se prolonge dans la littérature qu'on appelle globalement rabbinique (Mishna, Talmud, Midrash et les écrits des rabbins ultérieurs), et établit sous le titre de « Loi/Torah orale » non seulement l'approche herméneutique qui prône le caractère inépuisable du sens de la « Loi/Torah écrite », ou encore les narrations homilétiques, édifiantes et légendaires (*haggadah*), mais aussi les lois, les préceptes, les croyances et les règles

---

<sup>5</sup> Catherine Chalièr prouve dans son livre intitulé *Spinoza, lecteur de Maïmonide. La question théologico-politique* (Paris, Cerf « Philosophie & Théologie », 2006), que cela est non seulement possible, mais peut résulter en un débat passionnant du point de vue philosophique et judaïque. Cette approche implique aussi une interrogation sur les causes des malentendus et omissions de la part de Spinoza et les réponses possibles de Maïmonide à certains reproches.

cérémonielles qui sont censées gouverner la vie entière des Juifs (*halakha*). Cet héritage textuel extrêmement complexe sera aussi à la base de ce qu'on a coutume d'appeler la pensée juive ou encore la « philosophie juive », même si la signification et la portée de ce terme prêtent à discussion. Il est en tout cas hors de doute que Maïmonide figure comme un des grands maîtres, pour ne pas dire le plus grand maître, le « géant » de ce domaine.

Nous devons donc nous interroger sur l'attitude de Spinoza à l'égard de cette littérature dont l'œuvre de Maïmonide fait partie. À première vue, il est impossible de ne pas remarquer le changement de ton. En passant de la Bible au Talmud, des prophètes aux rabbins-commentateurs, qu'il cite d'ailleurs assez peu, le discours de Spinoza change tout au tout : l'admiration et la fascination cèdent leur place au mépris, à la dénonciation et même à la dérision. Ce passage, qui a des fondements sociohistoriques et théologico-politiques correspond, selon lui, non seulement à un changement, mais à une rupture radicale, sinon à une fin dans l'existence vocationnelle du peuple juif. Autrement dit, la destruction de « l'État des Hébreux » et l'instauration de l'autorité des rabbins/pharisiens dans les communautés dispersées représentent, aux yeux de Spinoza, un vrai déclin et une perte de vocation.

Dans ce processus, il constate en quelque sorte, la dégénérescence d'une constitution étatique « révélée », c'est-à-dire d'une vraie organisation politique fondée sur la prophétie de Moïse, en des règles juridico-religieuses, culturelles et communautaires qui n'ont d'autre objectif que l'isolation et la survie du peuple parmi les autres nations hégémoniques. De surcroît, cette conservation anachronique et apolitique de la Loi révélée et du peuple qui en est le porteur est assurée, outre par un conatus paradoxalement extrinsèque qu'est la « haine des nations », par le pharisaïsme qui équivaut à une *mécompréhension institutionnalisée* des textes issus de la Révélation sinaïtique ou d'autres communications prophétiques. Il y a là évidemment plus d'un point qui fait penser à la vision chrétienne du judaïsme et de « l'Ancien Testament ». Tout cela nous oblige à nous interroger, dans le cadre de notre recherche, sur les sens bibliques, théologico-politiques et « philosophiques » de la Révélation et de la Loi dans la pensée de Spinoza.

Or c'est là entre autres que s'affrontent Maïmonide et Spinoza. Si le *Guide des égarés* ne peut pas être considéré comme un livre philosophique à proprement parler,

mais plutôt comme un « livre juif », c'est qu'il ne traite pas de l'Être, de la nature, de l'homme ou de la cité en eux-mêmes, mais de « la doctrine de la Loi/Torah » en ce sens qu'elle renferme éminemment et implicitement toutes les vérités spéculatives concernant ces problèmes de la philosophie théorique et pratique. Tout comme le *Traité théologico-politique*, l'objet du *Guide des égarés* est donc d'expliquer avant tout la nature, le sens et la visée des écrits sacrés qui expriment, à différents niveaux prophétiques et ontologiques, la « Parole de Dieu ». Bien entendu, selon Maïmonide « le pharisien » (*Rabbi* Moché ben Maïmon), cette Parole, autrement dit la Révélation sinaïtique ou la Loi/Torah de Moïse ne peut pas se résumer au Pentateuque/Torah écrite. Elle est aussi contenue dans la littérature mishnaïque et talmudique qui reproduit fidèlement la Loi/Torah orale, également révélée à Moïse sur le mont Sinaï et transmise oralement jusqu'à la génération de Juda Hanassi.

En ce qui concerne la Loi/Torah révélée, Maïmonide semble donc s'inscrire entièrement dans cette tradition orale/talmudique que Spinoza trouve « fausse » et « suspecte ». <sup>6</sup> En effet, le rabbin cordouan s'abstient de se présenter comme un *innovateur* aussi bien dans le domaine de la Halakha que dans celui de la Philosophie. (On verra qu'en cela aussi, il se place dans le sillage des *restaurateurs/réformateurs* du peuple juif, tels que le roi Josias, Ezra le scribe, Juda le Prince.) Cependant, il n'est pas difficile de remarquer que par son envergure, sa profondeur et sa systématisme, l'œuvre de Maïmonide finit par changer la définition même du judaïsme ou la manière dont on conçoit le corpus judaïque en tant que Loi et enseignement révélés. On peut légitimement se demander si la pensée et le langage hautement rationalistes et élitistes de Maïmonide ont pu vraiment pénétrer les masses et transformer leur sentiment religieux dans l'observance quotidienne des commandements. Il n'empêche que, ce qui distingue aussi Maïmonide c'est le fait qu'il se charge d'une mission historique : il ne s'occupe pas de la dialectique talmudique ou de la spéculation philosophique sur la Loi révélée, sans avoir en vue en même temps les conditions sociopolitiques et les perplexités religieuses des minorités juives vivant sous le croissant et sous la croix. C'est ce profond sentiment de responsabilité et d'urgence qui lui fait écrire, outre le *Code* et le *Guide*, des épîtres

---

<sup>6</sup> *Traité théologico-politique* [= *TTP*], ch. VII, division du texte d'après l'édition de F. Akkerman (et d'après la traduction de Lagrée et Moreau [= *L&M*]) § 9, trad. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965, [= *A*] p. 146. (Voir la bibliographie)

et des pamphlets théologico-politiques (comme l'*Épître au Yémen*) qui exercent une grande influence sur la conscience collective des Juifs de tous milieux sociaux.

Cela nous amène à un autre concept important de notre travail, à savoir l'égarement ou la perplexité. Nous allons essayer de montrer que toute l'œuvre de Maïmonide, et pas seulement le *Guide*, peut être vue comme une tentative d'apporter des remèdes appropriés et efficaces aux divers égarements/perplexités qui caractérisent l'esprit juif de cet époque. Tandis que le *Michné Torah* vise à donner un fondement et une structure rationnels au désordre de la halakha, le *Guide* a pour objectif de lever le doute et d'éliminer le « trouble violent » provenant de l'incompréhension intellectuelle de la doctrine véritable et secrète de la Loi/Torah, autrement dit, de la « science de la Loi dans sa réalité » qui se cache derrière le sens extérieur et anthropomorphique des « livres prophétiques ».<sup>7</sup>

Maïmonide n'est certainement pas le premier « docteur de la Loi » à parler des « secrets de la Loi/Torah », ou d'une vérité ésotérique révélée dont la connaissance serait réservée uniquement à un « très petit nombre d'élite ». Comme le note Maïmonide lui-même à plusieurs reprises, on retrouve déjà ce thème souvent sous des aspects mystiques ou mysticisants chez les Sages du Talmud. Mais peut-être le vrai tour de force exégétique, halakhique et philosophique de Maïmonide consiste à faire approcher ces doctrines secrètes, qu'on connaît sous les noms de « *Ma'assé beréshit* (*Récit de la création*) » et « *Ma'assé merkava* (*Récit du char céleste*) », des vérités de raison telles qu'elles sont explicitées par la physique et la métaphysique aristotéliennes.

On va se demander s'il s'agit là d'une assimilation totale des deux discours (philosophique et prophétique) ou de l'asservissement de la vérité philosophique à la vérité révélée. Toutefois, ce qui est clair c'est que les « secrets de la Loi » ou la « science de la Loi dans sa réalité » n'y relèvent plus du tout d'un recours irréflecti aux propos apologétiques ou d'une initiation magique aux mystères irrationnels et incompréhensibles, mais plutôt d'une recherche intellectuelle assidue qui conjugue la lecture allégorique des textes bibliques et talmudiques avec l'appréhension des

---

<sup>7</sup> *Le Guide des égarés [=GE]*, Introduction, trad. Salomon Munk (Lagrasse, Verdier « Les Dix Paroles », 2012, p. 55 et dans l'édition originale reproduite dans un seul volume chez Maisonneuve et Larose, 2003, p. 7). Nous donnerons à la fois la pagination de la nouvelle édition et celle de l'ancienne édition entre parenthèses.

vérités des sciences philosophiques. De là résulte un rationalisme biblico-aristotélicien en tant que « secret de la Loi ». Celui-ci contient entre autres une théorie du langage tanakhique et talmudique, une théorie de la Révélation mosaïque-sinaïtique, une prophétologie et une philosophie de la Loi révélée. Et si tout cela s'avère très difficile d'accès, ce n'est point parce que la compréhension de cette doctrine nécessite une autre révélation et donc un entendement surhumain. Maïmonide déclare lui-même qu'il n'a « point eu là-dessus de révélation divine » et qu'il se propose dans le *Guide* de partager avec son lecteur les fruits de ses réflexions spéculatives. Il est difficile de sortir définitivement de la perplexité (voire même d'arriver à ce type de perplexité) et de parvenir au sommet de la « science de la Loi », tout simplement parce que (comme le dira Spinoza) « tout ce qui est beau est difficile autant que rare ».<sup>8</sup>

Le fait que Maïmonide se réclame aussi de la raison (de la « Lumière naturelle ») pour construire une doctrine biblico-philosophique provoque chez Spinoza une réaction d'une sévérité inédite dans son œuvre. Cette tentative de *rationalisation/ratiocination* et *philosophisation* de la Loi révélée et de l'Écriture trouve chez lui un adversaire résolu. Lui qui a « horreurs des polémiques<sup>9</sup> », s'en prend à Maïmonide avec ces mots durs : « Cette méthode [d'interprétation] de Maïmonide est donc complètement inutile. [...] Nous rejetons donc la manière de voir de Maïmonide comme nuisible, inutile et absurde. »<sup>10</sup> Bien que ces phrases aient l'air de conclure un débat et en prononcer le jugement définitif, il nous semble plutôt que c'est un des moments passionnels où le débat implicite et souterrain fait surface — un débat qui ne porte pas seulement sur le problème de l'interprétation de l'Écriture, mais aussi sur la nature même de la Loi/Torah révélée et de la philosophie. C'est pourquoi nous sommes d'avis que le spectre de Maïmonide hante l'œuvre entière de Spinoza.

Deleuze disait ceci à propos du style de l'*Éthique* : « En vertu [d'] indépendance [des scolies] à l'égard des propositions qu'ils doublent, on dirait que l'*Ethique* a été simultanément écrite deux fois, sur deux tons, sur un double registre.

<sup>8</sup> *GE*, III, Observation préliminaire, p. 810-811 (5) et *Éthique*, V<sup>e</sup> Partie, Proposition 42, Scolie [= *E*, V, 42, sc.]

<sup>9</sup> « Lettre 6 à Oldenburg », A. p. 143. On peut sans doute objecter que viser *ad hominem* un auteur mort ne peut être appelé une polémique. Mais, nous voulons montrer qu'il s'agit là d'une vraie polémique implicite avec la tradition juive-rabbinique que Spinoza mène tout au long de son livre.

<sup>10</sup> *Traité théologico-politique* [= *TTP*], VII, § 21, A. p. 157.

En effet, il y a une manière, discontinue, dont les scolies sautent des uns aux autres, se font écho, se retrouvent dans la préface, de tel livre de l'*Éthique* ou dans la conclusion d'un tel autre, formant une ligne brisée qui traverse l'œuvre en profondeur, mais qui n'affleure qu'en tel ou tel point (les points de brisure). » Selon lui, à côté de « la ligne ou [du] flot continus des propositions, démonstrations et corollaires » qui « représente une sorte de terrorisme de la tête », se trouvait « la ligne brisée ou la chaîne volcanique des scolies » qui, elles, étaient consacrées aux polémiques, aux « indignations et [aux] joies du cœur ». <sup>11</sup>

Donc, « l'*Éthique* comme un livre double » : pourquoi ne pas en dire autant pour le *Traité théologico-politique* ? Est-ce qu'on ne peut pas avancer l'existence d'une « ligne brisée » dans ce livre ? Une ligne brisée sur laquelle Spinoza mène une lutte difficile, personnelle et passionnelle contre l'un de ses prédécesseurs juifs qu'est Maïmonide ? Une polémique qui traverse l'œuvre entière, qui surgit çà et là, et qui devient parfois (dans les « points de brisure ») assez virulente ? Nous voulons montrer que c'est bien le cas en effet.

---

<sup>11</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, « Arguments », 1968, p. 317-318.

# 1. MAÏMONIDE ET LA RECONSTRUCTION JURIDICO-PHILOSOPHIQUE DU JUDAÏSME RABBINIQUE

## 1.1. Le « lecteur égaré » et le « lecteur philosophe »

### 1.1.1. Le disciple philosopant et les autorités rabbiniques

Le *Guide des égarés* s'ouvre avec la fameuse « Lettre dédicatoire » et les « Remarques introductives » où Maïmonide évoque la visée à la fois modeste et ambitieuse de l'ouvrage. Il y est aussi décrit le(s) lecteur(s) pour lequel(s) le livre fût composé. Maïmonide se sert d'une description parallèle du but et du lecteur visé, pour exposer dans les grandes lignes le contenu théologico-philosophique du *Guide* : comme il est évident du titre même de l'œuvre, il s'agit ici de guider ce lecteur qui, pour des raisons que nous devons examiner dans ce qui suit, se trouve dans la « perplexité » ou « l'égaré » (*hayra*) et, de ce fait, a besoin des conseils d'un maître pour s'en sortir.<sup>1</sup> Ainsi, Maïmonide nous propose, à travers le portrait

---

<sup>1</sup> Pour l'usage maimonidien de ce mot (*hayra*) que l'on traduit généralement par « perplexité » ou « égarement », voir W. Z. Harvey, « Maimonides on the Meaning of 'Perplexity' », *The 7th CISMOR Conference on Jewish Studies vol. 7/Jewish Cultural Creativity in Medieval Times and its Relations With Christian and Islam Traditions of Thought*, Kyoto, Cismor Publications, 2013, p. 68-76. L'auteur signale, en se référant aux œuvres d'Al-Farabi, que « le terme arabe "*hayra*" ou "*tahayyur*" était employé, dans la littérature philosophique médiévale, pour traduire le mot grec "*aporía*" [impasse] ». Voir aussi la note en bas de page de Munk qui y périphrase le titre « *Dalâlat al-hâ'irîn* » comme suivant : « *Indication, ou Guide, pour ceux qui sont dans la perplexité, dans le trouble ou dans l'indécision.* » in *GE*, p. 56 (8).

Voir aussi Joel L. Kraemer, *Maimonides : The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, New York-London, Doubleday, 2008, p. 369 : « The implied reader, then, is a person who has come

intellectuel et affectif du lecteur égaré/perplexe, une clé de lecture ou, pour ainsi dire, un guide pour lire le *Guide des égarés*. Pour ne pas se perdre dans ce labyrinthe extrêmement complexe qu'est le *Guide*, il serait opportun d'en faire usage et de se focaliser en premier lieu sur l'égarement/la perplexité du lecteur.

On comprend d'emblée que, Maïmonide ne s'intéresse pas dans le *Guide* au problème de la vérité, sans s'intéresser en même temps aux problèmes de la *communication* et des *destinataires* de celle-ci : de toute évidence, ces problèmes sont inséparables à ses yeux. De fait, en accord avec ce principe, le message du *Guide* apparaît aussi bien dans le fond que dans la forme : il ne s'agit pas de transmettre sèchement une vérité certaine et toute faite (qui serait d'ordre prophétique-scripturaire ou philosophique), mais de faire en sorte que « la vérité [*al-haqq*] s'établisse pour [le destinataire] méthodiquement et que la certitude [*al-yaqin*] ne [lui] arrivât pas comme par hasard. »<sup>2</sup> Cela nécessiterait de « prendre les choses par ordre [*tartib*] » (la poursuite d'une recherche « dans l'ordre dû », dirait plus tard Spinoza), de déployer successivement ses facultés intellectuelles et approfondir ses connaissances sur la physique et la métaphysique en vue d'atteindre les sens profonds et cachés de l'Écriture.

Le rapport à la vérité consistera donc, pour le lecteur du *Guide*, moins en une acception ou réception passive des idées sur la nature de Dieu, sur le fonctionnement de l'univers, ou encore sur le langage biblique et prophétique (qui les enveloppent en effet éminemment, mais implicitement), qu'en une réorganisation et réévaluation méthodiques des notions philosophiques déjà acquises de façon superficielle, ainsi que des connaissances bibliques et talmudiques, dans leur cohérence et explication interne. Ce procédé seul assurera une découverte progressive des éléments essentiels pour l'assimilation de la vérité concernant Dieu et sa Loi/Torah. Et le but que se fixe le *Guide* ne consiste en rien d'autre que la mise en œuvre de ce procédé sous la forme d'un livre, ou plutôt d'un discours adapté particulièrement au message et au(x) destinataire(s) présumé(s).

On peut dire en somme que le souci pédagogique détermine le plan et le contenu du *Guide* : l'égarement du lecteur n'est pas simplement un point de départ,

---

to an impasse and needs to be shown the way. The impasse is cognitive and existential, affecting mind and body. »

<sup>2</sup> *GE*, Introduction, p. 53 (5).

ou un outil rhétorique, il constitue le cadre programmatique et anime l'argumentation entière du *Guide*. Si bien que, le lecteur égaré y est impliqué comme la condition nécessaire du déploiement du sens et comme le « récepteur » qui peut actualiser les effets visés de l'ouvrage.

Mais qui est au juste ce lecteur égaré ? À qui s'adresse le *Guide* en tant qu'interlocuteur ? À première vue, loin d'être un lecteur anonyme et idéal typique, il s'agit en effet d'une personne réelle, du disciple bien-aimé de Maïmonide, un certain Rabbi Yossef ben Rabbi Yehuda (ou Rabbi Josef, fils de Rabbi Judah), originaire de Sebta (dit aussi Ceuta, ville maghrébine), qui, après avoir vécu brièvement chez lui et étudié certains sujets théologiques et philosophiques sous sa direction, a dû partir à Alep.<sup>3</sup> Maïmonide énonce que c'est ce départ et donc cette interruption des cours particuliers qui ont suscité chez lui le désir d'écrire son traité. Puisqu'il s'adresse directement à son disciple à la deuxième personne du singulier, on peut supposer que ce travail soit effectivement conçu comme une longue lettre ou un prolongement écrits des cours précédents. Il ne faut pourtant pas oublier que Maïmonide vit dans une époque où les lettres des savants sont, dans la plupart du temps, écrites pour le grand public. D'ailleurs, ce n'est pas la première fois que l'auteur du *Guide* a recours à ce style personnel dans un traité philosophique ou religieux : ses premiers travaux (*Traité de logique* ou *Traite du calendrier*) témoignent déjà de ce genre de discours qui, de toute apparence, lui permet de transmettre ses pensées sur les sujets ardu de façon plus efficace.<sup>4</sup> Quoi qu'il en soit, Yosef ben Yehuda ne serait pas désigné comme le seul lecteur visé ou impliqué du *Guide* : Maïmonide ajoute qu'il rédige son traité, aussi bien pour son disciple, que pour ses « semblables, quelque peu nombreux qu'ils soient. »<sup>5</sup>

Il s'ensuit que le livre peut-être le plus influent de la « philosophie juive » interpelle, du moins à première vue (et contrairement aux traités talmudiques et aux épîtres de son auteur), une petite minorité, ou encore une élite intellectuelle (« un très petit nombre d'élite »), seule capable de comprendre ses enseignements inaccoutumés concernant les « secrets de la Loi/Torah ». Le sujet de l'interdiction talmudique concernant la communication du *Récit de la création* et *Récit du char*

<sup>3</sup> Cf. S. Munk « Notice sur Joseph ben Iehouda », *Journal asiatique*, Troisième série, Tome XIV, Paris, L'imprimerie royale, juillet 1842, p. 5-70 ; Kraemer, *Maimonides*, *op. cit.*, p. 359-370.

<sup>4</sup> Kramer, *Maimonides*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>5</sup> *GE*, Introduction, p. 53 (5)

*céleste* sera abordé plus loin. Pourtant, signalons tout de suite que ces sujets, comme l'indique Maïmonide à maintes reprises et en suivant la tradition rabbinique, ne peuvent être transmis que d'une façon oblique et sommaire, en dévoilant uniquement « les premiers éléments ». <sup>6</sup> C'est pourquoi le style littéraire et pédagogique, propre au sujet du discours fait qu'il comporte, comme d'ailleurs la Torah elle-même, plusieurs couches de signification, s'adressant à de différents niveaux de compréhension.

Si donc le *Guide* est conçu de façon à ne révéler sa doctrine véritable qu'à un lectorat bien spécifique, il n'en reste pas moins que « certains chapitres » (et même « un seul point ») du traité pourraient être bénéfiques pour des lecteurs débutants (« les commençants ») qui n'ont aucune formation dans les « études spéculatives », mais qui possèdent des qualités intellectuelles nécessaires. Par contre, Maïmonide veut absolument décourager les lecteurs qu'on peut qualifier aujourd'hui de faux intellectuels ou de faux philosophes qui, en raison de leurs « opinions contraires à la vérité » et leurs « fausses méthodes » qu'ils prennent obstinément pour des « sciences vraies », non seulement « n'en saisiront pas le sens », mais éprouveront inévitablement une aversion profonde pour le livre. Comme le précise Munk dans sa note en bas de page, Maïmonide fait ici probablement allusion aux adeptes juifs du *Kalâm* (théologie apologétique de l'islam). Contre ces *Mutakallimûn*, dont le seul souci est de renfoncer la doctrine religieuse en se servant fallacieusement des méthodes et opinions philosophiques, il mènera une polémique acharnée tout au long de son ouvrage. <sup>7</sup>

À vrai dire, comme les disciples égarés, ceux-là sont aussi dans le trouble, mais leurs préjugés ancrés et leur opiniâtreté rendent impossible pour eux d'en prendre conscience et d'apprécier le chemin menant à la vérité et au repos. Leur réaction violente, que prévoit Maïmonide, provient précisément de ce refus farouche d'admettre et d'assumer le doute qu'ils refoulent en se réfugiant dans le dogmatisme, qu'ils partagent par ailleurs avec la foule des ignorants. De la sorte, Maïmonide conseille, sans trop y croire visiblement, au vulgaire et aux *Mutakallimûn* juifs, « de considérer [son ouvrage] comme s'il n'avait jamais été composé », ou bien de « juger

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 58 (9) ; ch. 34, p. 170 (130)

<sup>7</sup> Voir surtout, *GE*, I, 71, p. 351-354 (335-340). Voir aussi W. Z. Harvey, « Why Maimonides was not a *Mutakallim* », *Perspectives on Maimonides*, (ed. J. L. Kramer), Londres et Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 1996, p. 105-114.

[son auteur] favorablement » (selon le précepte halakhique *le-khaf zekhut*)<sup>8</sup> en l'interprétant à chaque fois selon le sens habituel prescrit par la tradition, au cas où ils « n'y trouve[ent] absolument rien qui [leur] soit utile ».<sup>9</sup>

### 1.1.2. Le lecteur philosophe et les souverains de la patrie

On trouvera un écho lointain de ces lignes dans la « Préface » du *Traité théologico-politique* :

Je n'invite donc pas à lire cet ouvrage, écrit Spinoza, le vulgaire [*vulgus*] et ceux qui sont agités des mêmes passions que lui ; bien plutôt préférerais-je de leur part une entière négligence à une interprétation qui, étant erronée suivant leur coutume invariable, leur donnerait occasion de faire le mal, et, sans profit pour eux-mêmes, de nuire à ceux qui philosopheraient plus librement, n'était qu'ils croient que la Raison doit être la servante de la Théologie [*theologiae ancillari*] ; à ces derniers, en effet, j'ai la conviction que cet ouvrage sera très utile.

Et, un peu plus loin, Spinoza s'adresse, cette fois, aux « souverains de [sa] Patrie [*potestatum patriae*] » : « s'ils jugent, en effet, que j'ai dit quelque chose de contraire aux lois de la patrie et au salut public, je veux que cela soit comme n'ayant pas été dit. »<sup>10</sup> Cette mise en parallèle montre d'emblée, à part la *prudence* dont font preuve nécessairement les deux auteurs, la différence dans leurs choix de lecteurs et de « censeurs » ciblés. Là où Spinoza soumet son ouvrage à l'examen (et au profit ?) des autorités politiques de son pays (les Provinces-Unies) qui sont censées le juger sur la base de la Loi civique souveraine, Maïmonide réclame (ou feint de réclamer) la bienveillance, sinon la négligence, des lecteurs juifs, apologétiques de l'interprétation traditionnelle de la Loi.

Ce n'est donc pas par hasard que Spinoza désigne son lecteur ciblé comme « *philosophe lector* », c'est-à-dire comme quelqu'un qui est déjà prédisposé à s'affranchir des superstitions et des passions asservissantes qui en découlent, et qui sait qu'une recherche philosophique et philologique sur la Bible n'enfreint en aucune

<sup>8</sup> Voir *Pirqé Avot*, I, 6 : « [...] Josué fils de Perahia dit : Donne-toi un maître, acquiers un compagnon et juge tout homme en bonne part. » (*Commentaires du Traité des Pères — Pirqé Avot*, trad. É. Smilévitch, Lagrasse, Verdier, coll. « Poche », 1990, p. 59.)

<sup>9</sup> *GE*, Introduction, p. 72-73 (24).

<sup>10</sup> *TTP*, Préf., § 15-16, A. p. 27-28. (Nous soulignons).

façon la Loi du pays ni la Loi divine. Mais il entend aussi montrer, à travers son enquête herméneutique et ses réflexions théologico-politiques inédites, que, si la Bible comporte bien un enseignement universel d'ordre purement moral, la vraie « béatitude » des lecteurs avisés réside pour autant ailleurs, dans la *philosophie*.<sup>11</sup> La stratégie d'écriture de Spinoza consistera donc à ne pas offenser les sensibilités du « lecteur philosophe », qui est au début enclin à accepter la véracité absolue de l'Écriture et à présupposer par conséquent une convenance totale entre l'Écriture et la Raison, et à le convaincre, au bout de compte, que dans la plupart du temps le « vrai sens » des versets scripturaires, dont l'utilité demeure incontestable, n'est pas toujours conforme à la « vérité de la chose » appréhendée par la Raison.

Il est clair que le *lecteur philosophe* impliqué par le *Traité théologico-politique*, peut bel et bien être un Juif (ou un membre de la « nation hébraïque » qui est sous la domination idéologique des Pharisiens), à condition qu'il puisse éventuellement remettre en cause les présuppositions (les « préjugés ») de la tradition pharisaïque en ce qui concerne l'Écriture et les coutumes ancestrales ; tandis que le *lecteur égaré* du *Guide des égarés* est, malgré le succès que connaîtra l'ouvrage dans le monde chrétien médiéval, nécessairement juif — un Juif, comme on va le voir, qui est troublé par l'apparente contradiction entre les principes de la philosophie (qu'il a pour autant non-méthodiquement étudié) et le sens littéral de certains noms et versets bibliques. Tout se passe comme si l'entreprise spinoziste est conçue comme un *remède* alternatif, voire opposé, au *trouble* du *Juif égaré/perplexe/fluctuant* : alors que Maïmonide cherche à reconstituer, tout en reconnaissant le caractère irréductible des discours, l'unité profonde de la vérité philosophique et biblique-prophétique en menant — entre autres — une enquête philologique ; Spinoza essaie, dans le but de sauver la philosophie de la tutelle de la théologie, d'élargir, par une autre enquête philologique, le fossé entre le « vrai sens » et la vérité. C'est évidemment la dernière qui est censée faire la tranquillité intérieure et la béatitude de son lecteur — même si le premier n'est pas totalement dépourvu d'intérêt du point de vue moral et politique.

---

<sup>11</sup> À propos de ces types de lecteurs visés respectivement par Maïmonide et Spinoza, voir C. Chalier, *Spinoza lecteur de Maïmonide*, *op. cit.*, p. 19-21. — Il ne faut pas perdre de vue que ces descriptions du lecteur visé impliquent aussi de différentes définitions de la philosophie et la théologie, ainsi que de différentes conceptions du rapport entre ces deux domaines. Chalier souligne, de ce fait, la tendance de Spinoza à tirer des conclusions hâtives sur les positions de Maïmonide : « Contrairement à Spinoza donc, Maïmonide s'adresse aussi aux théologiens [ceux qui s'occupent des principes fondamentaux de la religion] et il faudra demander si, ce faisant et comme Spinoza le pense, ce geste équivalait à une soumission de la philosophie à leur autorité. »

Or, selon l'auteur du *Guide*, la voie qui permet de sortir de l'égarement passe, au premier chef, par l'intelligence des « allégories obscures » de l'Écriture et de la littérature talmudique-midrashique. En d'autres termes, la science qui entraîne la perfection suprême et qui conduit donc à la « demeure du souverain » (*GE*, III, 51) est, pour Maïmonide, intimement liée à la Loi/Parole biblique, alors que pour Spinoza, celle-ci est l'objet d'une autre science qui ne concerne pas — du moins directement — le perfectionnement éthique et la béatitude du « lecteur philosophe ». Toutefois, ce qui réunit en tout cas les deux auteurs, c'est *la nécessité de développer un style d'écriture qui serait conforme à leurs lectorats et buts respectifs*.

## **1.2. Les stratégies d'écriture entre la communication et la dissimulation**

### **1.2.1. Primat de l'oralité dans la transmission de la vérité et la double mise en garde contre l'écriture**

Maïmonide emploie ici, nous semble-t-il, en adaptant à son but, le principe talmudique selon lequel « la main gauche pousse, tandis que la main droite attire » (TB Sotah 47a) : le *Guide* est en effet construit pour éloigner ou dérouter ses détracteurs possibles, qui ne peuvent de toute façon s'en servir à cause de leurs ignorances ou leurs idées préconçues, et pour approcher de plus en plus les disciples égarés, qui se distinguent déjà par leurs qualités morales et intellectuelles, du but de leur propre quête. Ces derniers, conçus déjà comme des « hommes parfaits » en puissance, sont censés donc suivre soigneusement et assidûment la voie ardue indiquée par le *Guide*, afin de se libérer de leur trouble, de sortir de « l'égarement » et de « trouver les objets de [leur] désir ». Somme toute, bien que les deux traités aient l'air d'être écrit par un sentiment d'urgence théologico-politique, la visée existentielle du *Guide* conduit son auteur à se focaliser, avant tout, sur la perfection et le repos de son lectorat qui ne constitue qu'une très petite minorité, au détriment des intérêts de la foule : « Enfin je suis l'homme lequel [...] préfère parler pour cette seule personne [à qui on peut enseigner une vérité bien démontrée], sans

faire attention au blâme de la grande multitude, et prétend tirer ce seul homme distingué [*fazilan wahidan*] de l'embarras [*hayra*] dans lequel il est tombé [...]. »<sup>12</sup>

Alors, si selon Leo Strauss, Maïmonide écrit ce livre, au plus haut point *cryptique* et *ésotérique*, en tant que « maître de l'art de révéler en ne révélant pas et de ne pas révéler en révélant », il faut néanmoins admettre que, comme tout discours aboutissant à un texte écrit, le *Guide* est rédigé, en fin de compte, dans l'intention de *communiquer* un sens, plutôt que de l'occulter. Qui plus est, c'est un sens qui doit devenir effectif chez le lecteur troublé. À coup sûr, Maïmonide partage la prudence et l'opinion des « Anciens » en ce qui concerne *le primat de l'oralité dans la transmission du savoir*. Et c'est pourquoi il tente de reproduire, dans ses écrits, les différentes caractéristiques du discours oral. Peut-être conformément à cela, il « n'appelle jamais [le *Guide*] un livre, mais y renvoie uniformément comme à un *maqâla* (*ma'amar*) ». Ce mot arabe [*maqâla*] que Maïmonide préfère au mot « livre » [*kitab*] ou encore au « traité » [*risala*], souligne, selon Strauss, « le caractère essentiellement oral de son enseignement ». <sup>13</sup>

On voit bien que dans le cas du *Guide*, l'oralité a un rapport étroit avec la transmission très délicate de sa doctrine. En effet, Maïmonide se doit justifier sa décision de consigner par écrit, et la manière dont il écrit ses idées, tant halakhiques que philosophiques, *par rapport à deux traditions* dans lesquelles il s'inscrit, où la transmission par voie orale est manifestement la norme.

D'un côté, il se plaint du caractère figé et impersonnel de l'écriture, qui la rend incapable de se défendre, ou de défendre son *sens propre*, surtout contre les « ignorants ». À cet égard il fait écho à Platon qui fait dire à Socrate, dans le passage ô combien célèbre de son *Phèdre*, que les « discours écrits », tout comme « la produit de la peinture », « gardent gravement le silence » devant toute question : « On pourrait croire, poursuit Platon, qu'ils [discours écrits] parlent en personnes intelligentes, mais demande-leur t'expliquer ce qu'ils disent, ils ne répondront qu'une chose, toujours la même. Une fois écrit, le discours roule partout et passe

<sup>12</sup> *GE*, Introduction, p. 53 (5) et p. 74 (25). On sait bien que cette vérité bien démontrée et cette visée existentielle et salutaire apparaît, chez Spinoza, dans son chef-d'œuvre philosophique. En effet, Spinoza parle dans l'*Éthique* « de conduire [son lecteur] comme par la main à la connaissance de l'Esprit humain et de sa béatitude suprême. » *Éthique [=E]*, II, Préf. (A., p. 69)

<sup>13</sup> L. Strauss, « Le caractère littéraire du "Guide" » in *Maïmonide*, trad. R. Brague, Paris, PUF, « Épiméthée », 1988, p. 226, 220. Voir aussi Kraemer, *Maimonides, op. cit.* p. 370.

indifféremment dans les mains des connaisseurs et dans celles des profanes, et il ne sait distinguer à qui il faut, à qui il ne faut pas parler. »<sup>14</sup> De la même manière, Maïmonide se demande comment « l'explication du sens d'une allégorie », qui ne pourrait même pas se faire « de vive voix, dans une conversation », pourrait être consignée « dans un livre sans s'exposer [exposer son auteur] à être un point de mire pour tout ignorant prétendant à la science [...] ». <sup>15</sup>

En reliant, dès le début, ces deux *formes de sagesse* (Torah et philosophie) à travers ce problème de la communication écrite de la vérité, Maïmonide propose en même temps une explication tout à fait rationnelle des interdictions halakhiques qui relève de la transmission des doctrines ésotériques : la prudence envers la mise par écrit dépend, donc, une fois de plus, de la nécessité de cacher les principes et les conclusions de certaines sciences du « vulgaire » qui, de par son ignorance, sera inévitablement offensé par la vérité et la pervertira pour accuser et condamner les hommes de sciences, c'est-à-dire les *philosophes* et les *hommes de la Loi*. Maïmonide est bien conscient du fait qu'il n'est pas le seul, loin de là, à adopter cette voie :

Cela [l'occultation de la vérité] (se faisait) non seulement chez les théologiens [*ahl-al charia* : les gens de la Loi] mais aussi chez les philosophes ; et les savants païens de l'antiquité s'exprimaient sur les principes des choses d'une manière obscure et énigmatique. [...] Si donc ceux-là, qui n'avaient rien à perdre en s'exprimant clairement, se sont servis, dans l'enseignement, de noms pris au figuré et ont employé des images, à plus forte raison faut-il que nous autres, hommes de la religion, nous évitions de dire clairement des choses dont l'intelligence est difficile pour le vulgaire, où (à l'égard desquels) il se figure la vérité dans le sens contraire que nous avons en vue.<sup>16</sup>

En recourant ici à cet argument *a fortiori* (connu sous le nom de « *qal va-homér* » dans la terminologie talmudique), Maïmonide fait probablement allusion, tant au bien-fondé et à la rationalité de cette décision adoptée par les philosophes

<sup>14</sup> Platon, *Phèdre* 275c-276d, in *Le Banquet – Phèdre*, E. Chambry, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 166. Spinoza reprendra, pour son compte, l'exemple du silence de la peinture, lorsqu'il explique que l'idée vraie et l'acte de connaître sont une et même chose, en critiquant ceux qui croient que « l'idée est quelque chose de muet comme une peinture sur un panneau et non un mode de penser ». *E*, II, 43, sc.

<sup>15</sup> *GE*, Introduction, p. 57 (8-9).

<sup>16</sup> *GE*, I, 17, p. 115-116 (68-69).

sans avoir recours à aucun commandement divin, qu'à la supériorité de la science de la Loi (ou de la science divine, la théologie au sens aristotélicien du terme) aux sciences physiques et naturelles.<sup>17</sup>

### 1.2.2. Écrire en tant que philosophe et en tant qu'homme de Loi

D'autre part, on apprend par là même que les philosophes n'ont pas à craindre de s'exprimer clairement, car leur sujet ne concerne pas le salut des hommes du commun, tandis que les hommes de la Loi doivent veiller, lorsqu'ils abordent par exemple les sujets tels que l'unité et l'incorporalité de Dieu, à ne pas *égarer* le vulgaire du droit chemin. C'est pourquoi, pour ces derniers l'enjeu n'est pas seulement épistémologique et éthique, mais aussi théologico-politique.<sup>18</sup> Le « blâme de la multitude » est donc à éviter, mais pas à tout prix : la nécessité de sauver un « disciple égaré » et, par là, toute la doctrine du judaïsme concernant les fondements métaphysiques de la Torah peut emporter sur le confort des ignorants et bien-pensants. Cela ne dispense pas pour autant l'auteur de prendre toutes sortes de précautions pour écarter des lecteurs non visés.

Pour ce faire dans la mesure du possible, Maïmonide recourt, toujours dans le sillage des dialogues platoniciens (qu'il dédaigne ailleurs, dans une lettre à Samuel Ibn Tibbon, dont il sera question plus loin), mais aussi dans celle de la littérature prophétique et midrashique, à des *allégories* et *paraboles*, qui viennent s'ajouter à celles de l'Écriture et du Talmud : le style du *Guide* s'approche de cette manière

<sup>17</sup> Voir Maïmonide, *Traité de logique*, trad. R. Brague, Paris, Desclée de Brouwer « Midrash », 1996, ch. XIV, p. 98 : « La science divine [*al-'ilm al-ilahi*] se divise en deux divisions. L'une est la considération de tout ce qui est < et > qui n'est pas un corps ni une puissance dans un corps. C'est le discours sur ce qui dépend du Dieu [...]. La seconde division de la science divine considère les causes éloignées pour tout ce que comprennent le reste des autres sciences. Ils nomment donc aussi la science divine ce qui est après la nature. Ceci est donc l'ensemble des sciences des Premiers < philosophes >. »

Voir aussi *Métaphysique*, Γ 1003a 21, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, GF Flammarion, 2008, p. 145 : « Il y a une science qui étudie l'être, en tant qu'être, et les propriétés qui appartiennent à cet être par soi. [...] » Et plus loin (E 1026a ; p. 224-226) où Aristote distingue trois philosophies théoriques, dont la « théologique » serait la « philosophie première » qui traite d'une « certaine substance immobile » et à qui il « appartiendra d'étudier l'être en tant qu'être, ce qu'il est et les propriétés qui lui appartiennent en tant qu'être. »

<sup>18</sup> On peut aussi interpréter cette distinction en la situant dans le contexte plus large de la relation entre la philosophie et la religion des points de vue des civilisations juive, musulmane et chrétienne. Comme l'écrit Rémi Brague : « Concilier religion et philosophie est en chrétienté un problème épistémologique, voire psychologique ; en islam et dans le judaïsme, c'est avant tout un problème politique. Par ailleurs, le philosophe qui vit selon une de ces religions a une responsabilité de nature politique. » Cf. *Au moyen de Moyen Âge*, Paris, Flammarion « Champs essais », 2006, p. 95-96.

d'une conversation où le sens profond ne se révèle qu'au disciple qui pose les bonnes questions.

Cependant, il importe aussi de remarquer que, sous la plume de Maïmonide, les allégories sont, comme chez certains philosophes, côte à côte avec des syllogismes dont l'auteur explique, à la manière d'Aristote et en suivant de près les textes d'Al-Fârâbî, les différentes formes (démonstrative, dialectique ou rhétorique) dans son *Traité de logique* : « tout syllogisme, y précise Maïmonide, dont les prémisses sont en leur ensemble certaines, nous le nommons le syllogisme démonstratif, et l'usage de ces raisonnements et la connaissance de leurs conditions est ce que nous nommons art de la démonstration. »<sup>19</sup> Puisqu'il parle aussi d'une « vérité bien démontrée », il se sert évidemment de cet art dans le *Guide*, quoique de manière disséminée, lorsqu'il est surtout nécessaire de réfuter expressément les opinions erronées et supprimer toute contestation.<sup>20</sup>

On ne saura donc dire que Maïmonide renonce, dans le *Guide*, à toute prétention à la clarté et à la connaissance certaine, ni laisse en suspens toutes les questions traitées, en recourant aux principes inconnaissables, à des allégories obscures ou à des *contradictions voulues* — même si celles-ci, selon l'aveu de l'auteur, y jouent un rôle très important. Or les causes de ce style elliptique, tout comme celles de ces genres de contradiction (que l'on peut qualifier de pédagogique et rhétorique) ne sont autres que « la nécessité [à laquelle on est quelquefois réduit] pour enseigner et faire comprendre [certaine chose] » et « la nécessité du discours,

<sup>19</sup> *Traité de logique, op. cit.*, ch. VIII, p. 63.

<sup>20</sup> *GE*, I, 31, p. 149 (106) : « [...] car toute chose dont la réalité est connue au moyen d'une démonstration ne saurait être l'objet d'une différence [d'opinions] ni d'une contestation, ni d'une dénégation, si ce n'est de la part d'un ignorant [...]. » En ce sens, on peut dire que Maïmonide fait ressortir, dans le sillage d'Al-Fârâbî, son maître préféré, les démonstrations implicites des « opinions théoriques de la religion ». À leur propos, celui-ci écrit en effet : « leurs démonstrations se trouvent dans la philosophie théorique et elles sont prises dans la religion sans démonstration. » *Le Livre de la religion* §5 in *Philosopher à Bagdad au X<sup>e</sup> siècle*, trad. S. Diebler, Paris, Seuil « Points », 2007, p. 53. Si donc la démonstration est un moyen de dévoiler les vérités profondes de la religion, elle est aussi, en raison de sa difficulté d'accès, une mesure de précaution contre les « ignorants ».

C'est justement la raison pour laquelle Averroès, qui va peut-être plus loin dans son élitisme et « ésotérisme social », n'autorise la mise par écrit des interprétations (philosophiques) des versets coraniques, que dans des œuvres contenant uniquement des démonstrations. Dans son fameux écrit polémique contre Al-Ghazali, il écrit : « [...] Or, qui provoque à l'infidélité est un infidèle. C'est pourquoi les interprétations ne doivent être couchées par écrit, hormis dans des ouvrages de démonstration, car si elles se trouvent dans ces livres-là, seuls les gens de démonstration y auront accès. Mais les consigner dans d'autres livres, et employer [pour les exposer] des méthodes poétiques et rhétoriques, ou dialectiques, comme le fait Abū Hāmid, c'est pécher et contre la Révélation et contre la philosophie, même si cet homme a cru bien faire. [...] » in *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, GF-Flammarion, 1996, § 44-45, p. 147.

quand il s'agit des choses très obscures dont les détails doivent être en partie dérobés et en partie révélés. »<sup>21</sup> Alors, si la clarté ou la certitude propre au *Guide* apparaissent parfois dans le texte écrit, à travers l'art de la démonstration — et c'est cette certitude-là que privilégiera Spinoza, mais seulement concernant les « matières qui de leur nature sont percevables », dont les récits bibliques ne font pas partie — d'habitude, elles résident essentiellement dans les effets (élimination de l'incertitude ou affranchissement de l'égarement) que son *discours* fait naître chez ses auditeurs désignés.<sup>22</sup>

Qui plus est, en écrivant les secrets de la Loi de manière elliptique, Maïmonide déclare se conformer au « but divin [...] qui fait que les vérités qui ont particulièrement pour objet de faire comprendre Dieu fussent dérobées au commun des hommes ». <sup>23</sup> Le discours du *Guide* ne ferait donc que reproduire, à sa manière, la Parole (*davar*) divine. (C'est contre cette supposition, selon laquelle l'Écriture contient *aussi* une vérité plus subtile d'ordre métaphysique qui se cache au « vulgaire », que Spinoza réagira fortement dans son *Traité théologico-politique* : que le texte biblique comporte des vérités « démontrées » selon l'ordre de la raison, ou, que certaines vérités prônées par la Bible ne peuvent être appréhendées qu'à l'aide des démonstrations, sont également inadmissibles aux yeux du penseur amstellodamois.<sup>24</sup>)

Mais, comme on le sait bien, dans le judaïsme, cette Parole ou la Torah proprement dite ne se réduit pas à l'Écriture ou à la « Loi/Torah écrite » (*Torah ché bi-khtav*). Elle se complète, se prolonge, voire se perpétue, dans la « Loi/Torah orale » (*Torah ché-béal pé*) qui est également considérée comme étant révélée à Moïse sur le mont Sinaï. Or celle-ci, qui se concrétise dans la littérature talmudique, comporte visiblement des styles bien différents de celles du Tanakh. Néanmoins, pour Maïmonide, il y a là une continuité ou une unité foncière en ce qui concerne, entre autres, la concomitance de la dissimulation et de la révélation. On verra en effet que le sujet des « mystères/secrets », autrement dit les questions sur l'essence de Dieu ou sur la nature de la création et de l'univers ne sont pas non plus directement abordées dans le Talmud et le Midrash. Donc, si les « vérités » ou les « croyances

<sup>21</sup> *GE*, Introduction, p. 75-76 (28).

<sup>22</sup> *TTP*, VII, § 17, A. p. 152.

<sup>23</sup> *GE*, Introduction, p. 58 (10).

<sup>24</sup> Voir *TTP*, VII, § 20, A. p. 155.

vraies » qui s’y rapportent ne se trouvent pas intentionnellement dissimulées, comme le prétend effectivement Maïmonide, elles sont, tout comme d’ailleurs dans l’Écriture, exprimées dans un langage elliptique, imaginaire, narratif et casuistique, plein de métaphores et de contradictions où l’on peut parfois discerner différentes conceptions de Dieu.

Et pourtant, par-delà la question de la dissimulation des vérités sur Dieu, la discussion sur l’interdiction de mettre par écrit la Loi/Torah orale occupe une place importante dans le Talmud, qui s’abstient d’en donner expressément les raisons. En effet, l’interprétation des versets bibliques qu’on y propose pour fonder cet interdit reste assez obscure : « R. Juda b. Nahmani, l’interprète de Rech Lakich, a fait l’exposé suivant : Le Texte dit d’une part *Écris ces paroles* (Ex. 34, 27) et d’autre part *Car par la bouche, ces paroles* (suite), pour t’enseigner qu’il ne t’est pas permis de lire des traditions orales ni d’exposer oralement un texte écrit. On enseignait également à l’école d’Ismaël : *Écris ces paroles* signifie : celles-ci tu peux les écrire mais non les traditions. » Mais on comprend de la suite du passage que cet interdit est dès le début un sujet très controversé parmi les rabbins et qu’il y a toujours des exceptions (autant justifiées) à la règle : « On a objecté qu’il en était peut-être autrement quand il s’agissait de choses nouvelles. R. Johanan et Rech Lakich se servaient du livre des Aggadoth les jours de Chabbat. Ils expliquaient : *Il est temps que l’Éternel agisse : ils transgressent ta loi* (Ps. 119,126). Cela signifie : il vaut mieux ôter une lettre à la Thora plutôt que de la voir oublier par Israël. »<sup>25</sup>

On va revenir sur cette justification de la transgression à laquelle Maïmonide se réfère à son tour. Il est en tout cas évident que, la tradition talmudique privilégie, de même que la philosophie, la transmission orale des savoirs (et surtout des règles [*halakhot*] au sujet desquels certains rabbins veulent sans doute éviter la rigidité excessive et prendre en compte les particularités des cas). On trouve par ailleurs, dans le Talmud, un autre principe qui interdit, cette fois complètement et sans exception, la transmission de certains savoirs, sauf dans des cas où, paradoxalement, le partenaire (l’élève) est assez intelligent pour les comprendre *tout seul*. Et ces

---

<sup>25</sup> TB Temoura 14b (in *Aggadoth du Talmud de Babylone. La Source de Jacob / 'Ein Yaakov*, trad. A. Elkaïm-Sartre, Lagrasse, Verdier « Dix Paroles », 1982, p. 1330-1331. Voir aussi H. L. Strack et G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash*, trad. et ad. M.-R. Hayoun, Paris, Cerf, 1986, p. 58-64. Au vu des exemples qui contredisent la règle, les auteurs pensent « qu’il faut surtout considérer [le principe de l’oralité] comme un dogme non contraignant au niveau de la pratique. »

sujets-là, en l'occurrence, ne sont autres que ceux du *Guide* et, à un moindre degré et sous une autre forme, un des sujets du *Livre de la connaissance* (*Sefer Ha-Madda*) du *Michné Torah*, le « grand ouvrage talmudique » de l'auteur<sup>26</sup> : à savoir, le *Ma'asse be-réshit* (*Récit de la création*) que Maïmonide identifie avec « la science physique » et surtout la *Ma'aasé mekava* (*Récit du char céleste*) qui désigne pour lui « la science métaphysique ».

À ce sujet, Maïmonide rapporte dans plusieurs endroits les propos du Talmud qui demeure encore une fois assez vague sur les sens précis de ces expressions : « Ni [on n'interprétera] la *merkava*, paraphrase-t-il, même à un élève seul, à moins que ce ne soit un homme sage comprenant par sa propre intelligence, [et dans ce cas] on lui transmettra seulement les premiers éléments. [...] Ni [on n'interprétera] le *Ma'aasse be-réshit* devant deux personnes ». <sup>27</sup> Donc, en rédigeant le *Guide* et certaines parties du *Livre de la connaissance*, Maïmonide doit faire face à une deuxième interdiction explicite qui lui tient beaucoup à cœur et qui concerne l'enseignement écrit des secrets de la Torah. Alors les questions se posent : est-ce qu'il s'agit là d'une transgression ? Et s'il en est une, comment Maïmonide tente-t-il de la légitimer dans le cadre de la tradition rabbinique ?

### 1.2.3. De Juda Hanassi à Maïmonide : transgresser afin de préserver

Fort heureusement, dans cette démarche, Maïmonide trouve un précurseur, et ce, parmi les plus grands sages de la tradition. Et donc par une décision qui révèle sa conception de sa propre vocation, il tente de justifier son projet à la fois halakhique et théologico-philosophique, en s'appuyant sur la décision de Juda Hanassi (c'est-à-dire Juda le Prince, dit aussi Rabeinou Hakadoch, ou tout simplement Rabbi, mort *circa* en l'an 220 de notre ère) de compiler les lois de la *Torah orale* et composer la *Mishna*, en transgressant ouvertement l'interdit de les consigner par écrit. C'est pourquoi, nous semble-t-il, il faut situer la visée philosophique du *Guide*, ainsi que sa particularité littéraire, dans le contexte plus large de l'entreprise maïmonidienne

<sup>26</sup> Ici, vers la fin du chapitre traitant des « créatures d'ici-bas », c'est-à-dire de la science physique, il écrit : « Tout ce que nous venons de dire à ce sujet, n'est qu'une "goute d'un seau" et constitue des matières abstruses, moins toutefois que les problèmes qui font l'objet de deux premiers chapitres. » *Le Livre de la connaissance*, trad. V. Nikiprowetzky et A. Zaoui, Paris, PUF « Quadrige », 1961/2004 [= LC], p. 65, (« Des principes fondamentaux de la Loi » IV, 10).

<sup>27</sup> *GE*, Introduction, p. 57-58 (9). Les « premiers éléments » ou plutôt « les têtes de chapitres » (*rochéi péraqim*). Voir *Le Talmud. Traité Haguiga*, 13a, trad. I. Salzer, Lagrasse, Verdier « Les Dix Paroles », 1991, p. 100.

portant sur la *réévaluation des modes de transmission de la vérité du judaïsme*. Ce point nous permet aussi de mieux cerner la continuité profonde entre *Maïmonide le halakhiste* et *Maïmonide le philosophe*.<sup>28</sup>

Dans l'Introduction du *Michné Torah*, Maïmonide s'attarde longuement sur le bien-fondé du *changement radical dans le mode de transmission de la Torah orale*, c'est-à-dire du passage de l'oral à l'écrit, opéré par Juda Hanassi.

Pourquoi Rabeinou Hakadoch agit-il ainsi, se demande-t-il, et ne laissa pas [le mode de transmission] comme auparavant ? Parce qu'il vit que le nombre de disciples ne cessait de diminuer, de nouvelles calamités ne cessaient de s'abattre, l'Empire romain [*mamlehet harichah*, litt. le pays méchant] grandissait et devenait plus fort, et le peuple juif [*Israël*] errait [*mitgalgélîm*] et devenait dispersé. Il rédigea donc un seul ouvrage accessible à chacun [*hibar hibour éhad lehiyot béyad koulam*], qui pourrait être rapidement étudié, sans être oublié. Toute sa vie durant, lui et son tribunal enseignèrent la Michna en public.<sup>29</sup>

Dès lors, la décision avisée et audacieuse de Juda Hanassi, qui n'hésite pas à enfreindre une règle majeure pour assurer la survie de la tradition et donc du peuple juif, en proie à des menaces existentielles, servira de base pour les desseins non moins audacieux de Maïmonide lui-même. Ce dernier semble affirmer, de la sorte, que même les tentatives inédites telles que la *codification définitive de toute la loi juive* (la halakha), la *fixation normative des articles de foi*, ou encore le « *dévoilement* » (*discret*) *des secrets métaphysiques de la Torah*, sont approuvés, ne serait-ce que tacitement, par l'esprit et le but primordial de la double révélation sinaïtique.

<sup>28</sup> Cf. G. Vajda, « La pensée religieuse de Moïse Maïmonide : unité ou dualité ? », *Cahiers de civilisation médiévale*, (n° 33), Janvier-mars 1966, p. 29-49. Selon Scholem, aucune « philosophie du judaïsme », y compris celle de Maïmonide, ne peut parvenir à une « synthèse véritable » entre la halakha et la philosophie : « Maïmonide, par exemple, commence les *Mishneh Tora*, son grand code de la Halakha, par un chapitre philosophique qui n'a aucun rapport avec la Halakha elle-même. La synthèse de ces éléments reste stérile, et le génie de l'homme, dont l'esprit les a moulés dans un semblant d'union ne peut pas dissimuler leur disparité intrinsèque. » G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, trad. M.-M. Davy, Paris, Payot, 2014, p. 50-51.

<sup>29</sup> « Introduction au Michné Torah [*Hakadama leMichné Torah*] », § 15, traduction française tirée du site *fr.Chabad*. Pour le texte original en hébreu, comparer avec l'édition du site *Mechon Mamre*. Pour une traduction (plus fiable) en anglais voir, *A Maimonides Reader*, ed. I. Twersky, New Jersey, Behrman House, 1972, p. 35-41. Voir aussi pour les différentes versions et traductions de l'ouvrage, le très complet *Sefaria.org*.

Comme on l'a vu précédemment, pour les Sages du Talmud,<sup>30</sup> cet acte de *transgresser afin de préserver* appartient dès le début à la tradition comme un principe qui se fonde sur les énoncés bibliques. Ces énoncés, les Sages les citent, à l'accoutumée et par une autre démarche également audacieuse, souvent hors-contexte, tantôt en changeant la syntaxe tantôt en jouant avec la prononciation de certains mots, mais toujours afin de *multiplier* « le » sens des versets bibliques. Dans le cas présent, Maïmonide déclare expressément suivre leur exemple, dans un passage du *Guide* qui fait écho à celui du *Michné Torah* que l'on vient de citer : « Et comment donc pourrais-je, moi, créer quelque chose de nouveau et le mettre par écrit ! Cependant je me suis appuyé sur deux principes : d'abord sur ce que [les rabbins] ont dit au sujet de choses analogues : "Lorsque c'est le moment d'agir pour Dieu..." ; ensuite, sur ce qu'ils ont dit encore : "Que toutes tes œuvres fassent au nom du ciel" ». <sup>31</sup>

Le fameux premier principe provient, on le sait, d'un verset des Psaumes que Maïmonide reprend dans le sens que les Sages du Talmud lui ont attribué.<sup>32</sup> Cette déclaration nous paraît extrêmement importante pour comprendre sa visée et son procédé. Il s'ensuit en premier lieu que le docteur cordouan conçoit son époque comme un « *moment d'agir pour Dieu* », c'est-à-dire comme un tournant historique où la Torah, avec ses lois explicites (enseignements, statuts, commandements), avec ses interprétations, explications et ses significations profondes et ésotériques, risque de périr entièrement sous des graves menaces théologico-politiques. « À notre époque, lit-on encore dans l'*Introduction au Michné Torah*, où les vicissitudes nous assaillent, et tous ressentent la pression des temps difficiles, la sagesse de nos sages a disparu [*vé'avdah hokhmat hakhménou*], et la compréhension de nos hommes dotés de discernement est devenue cachée [*ou-vinat névonénou nisstatrah*]. »<sup>33</sup> Ainsi on comprend que Maïmonide est consterné par l'ampleur de cette crise que le judaïsme traverse de son vivant. Pour le peuple juif, c'est une période de détresse non moins aiguë que celle de l'époque de la compilation de la Mishna. Et celle-ci

<sup>30</sup> Nous employons ce terme (mais aussi « les rabbins du Talmud », ou parfois tout simplement « les rabbins ») comme équivalents de l'acronyme *Haza* »'l, et donc pour désigner tous les premiers sages du judaïsme, depuis les Tannaïm jusqu'aux Savoraïm.

<sup>31</sup> *GE*, Introduction, p. 73 (25).

<sup>32</sup> Voir Psaume 119,126 : « Le temps est venu d'agir pour l'Éternel : on a violé ta Loi ». Le sens rabbinique de ce passage est paraphrasé par S. Munk de la manière suivante : « on peut se permettre de violer quelques préceptes secondaires lorsqu'il s'agit de consolider l'édifice religieux en général. »

<sup>33</sup> « Introduction au Michné Torah », § 40.

aussi demande des mesures aussi radicales que la mise par écrit de la Loi/Torah orale.

Cette crise est contextualisée davantage par l'histoire de la transmission des savoirs talmudiques que Maïmonide propose dans ce même « Introduction ». À notre sens, il est essentiel de mettre en parallèle ce texte avec l'introduction du *Guide*. À l'inverse de celle-ci, qui ne se propose de fournir que les « premiers éléments » de son sujet principal, l'introduction du *Michné Torah* s'ouvre par une définition très claire de la Loi/Torah orale, qui constitue la clé ultime de la Torah écrite :

Tous les commandements [*kol ha-mitsvot*] que Moïse reçut sur le Sinaï, furent donnés avec leur interprétation [*be-férouch niténou*], comme il est dit : “Je te donnerai les tables de pierre, la loi et le commandement” ; “la loi [*torah*]” fait référence à la Loi écrite, “le commandement [*mitsvah*]” à son interprétation [*peroucha*]. Il nous a enjoint d'observer la loi conformément au “commandement” (l'interprétation). Ce “commandement” est ce qui est appelé la Loi orale [*Torah ché-béal pé*].<sup>34</sup>

C'est donc cette loi, ou plutôt cet ensemble juridico-herméneutique constitué par « les lois [promulguées], les interprétations et les explications de chaque passage de la Torah, issues de Moïse notre maître ou déduites par les tribunaux » qui a été transmis et enseigné *oralement* jusqu'à ce que Juda Hannasi, voyant les dangers de la dispersion, les consigne par écrit dans la Mishna. Or, par la suite, ni les difficultés qui pèsent lourdement sur la transmission et l'étude seront vaincues, ni donc la « compilation » par écrit des lois s'arrêtera avec cet œuvre fondamentale : la Mishna serait par la suite « complétée » par les deux *Guémarot* (ou *Talmuds*), dont la plus connue est sans doute le Talmud de Babylone, écrit « en terre de Chinar (Babylonie) » et clôturé circa en l'an 500 de notre ère.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> « Introduction au Michné Torah », § 1.

<sup>35</sup> Au sujet du développement de la tradition rabbinique, et de la rédaction de la Mishna et Talmud, on se rapportera au livre classique de H. L. Strack et G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash, op. cit.*, ; ainsi qu'à l'ouvrage de Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Second Edition), Louisville, Westminster John Knox Press, 2006, p. 205 et sq.

Déjà Strack et Stemberger contestent, d'un point de vue historique, les paternités ou la rédaction attribués par la tradition et repris naturellement tels quels par Maïmonide : « La tradition rabbinique unanime voit en R. Yehuda Ha-Nasi l'auteur de la Mishna. “Rabbi et Rabbi Natan constituent la fin de la Mishna, Rab Ashi et Rabina constituent la fin de l'enseignement (normatif) [...]” Cette phrase si fréquemment citée n'attribue pas directement l'écriture de la Mishna à Rabbi, elle marque simplement par son nom et celui de R. Natan le terme de la période mishnique. Mais l'attribution candide de

Maïmonide maintient en outre qu'après la compilation des Talmuds et donc la fin de l'ère des « grands sages d'Israël » (*sof gédoléi hahaméi yisrael*) (avec Ravina et Rav Achi), le judaïsme se trouve dans un désarroi encore plus sévère que le précédent. Car, la fin du tribunal (*bet din*) des derniers rabbins du Talmud babylonien marque également la fin, pour ainsi dire, du judaïsme comme une *unité juridico-religieuse*. Ceci correspond, après la perte de l'unité politique et géographique, à une étape encore plus avancée dans la fragmentation du monde juif : en effet, le tribunal de Rav Achi et ses collègues est la dernière instance juridique dont les « décrets », « ordonnances » et « coutumes » « se répand[ent] parmi tout le peuple juif », c'est-à-dire le dernier haut tribunal central qui a *force de loi* universelle et contraignante sur toutes les communautés juives.

La dissolution de l'autorité législative centrale du judaïsme est fortement liée, selon Maïmonide, à « l'immense dispersion » géographique, qui fait qu'un peuple (ou plutôt, le « peuple consacré à l'Éternel »), déjà dépourvu d'une unité sociopolitique, se transforme en un phénomène exclusivement diasporique et religieux (au sens restreint et courant du terme) sur le plan mondial. Les autres raisons de la perte de l'unité juridique, mais aussi du « déclin de l'étude de la Torah » sont, de toute évidence, l'instabilité politique et les dangers que présentent les longs voyages et les persécutions subies dans la vie diasporique. Comme si ce n'était pas suffisant, tous ces développements s'accompagnent, au fil du temps, de la diversification des coutumes locales, et de la différenciation des langues et des dialectes, bref de l'isolement géographique et culturel des communautés juives des unes des autres.

Ainsi, à mesure que la transmission et l'étude talmudique approfondie deviennent des affaires plus ou moins individuelles (de ceux qui ressentent, malgré tout, « l'appel divin »), l'acte de légiférer revêt un caractère local et même parfois purement théorique, dépourvu de toute possibilité de mise en pratique. À la différence donc de ceux des Sages précédents, les décisions halakhiques des rabbins post-talmudiques ne pourront pas faire autorité auprès de toutes les communautés juives dispersées, ni recueillir l'assentiment de tous les rabbins locaux. Bien que les *Géonim* (c'est-à-dire, les chefs des académies et tribunaux « babyloniens » à partir

---

décisions de la Mishna à Rabbi prouve bien qu'on le tenait pour l'auteur de l'ensemble. Mais la totalité de la Mishna actuelle ne peut provenir de Rabbi. [...] » (p. 170)

du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère) continuent à revendiquer l'autorité « universelle » des Sages du Talmud en matière de promulgation des lois et d'activité littéraire, cette assertion n'a pour autant aucun fondement juridico-politique ancrée dans la tradition sinaïtique.<sup>36</sup>

Cela revient à dire que ce n'est pas un décret divin, selon Maïmonide, de se conformer aux décrets (*dinim*), ordonnances (*guézérot ve-takanot*) et coutumes (*minhagot*) de Géonim, puisqu'ils ne font pas partie de la Torah orale que Moïse a reçue au mont Sinaï. « En revanche, précise-t-il, tout ce qui est mentionné dans le Talmud de Babylone incombe à tous les juifs [*hayavin kol bet yisrael lale'het bahem*]. [...] [En effet,] toutes ces [institutions] mentionnées dans le Talmud reçurent l'assentiment [*hiskimou*] de l'ensemble du peuple juif. » Dès lors, la légitimité de l'autorité du Talmud et son caractère contraignant s'appuient non seulement sur le fait qu'il contient la Torah orale révélée au mont Sinaï et transmise par une chaîne ininterrompue, mais aussi sur le fait que les décisions (dérivées ou déduites) des Sages qui l'ont écrit, ont, contrairement aux Géonim, *l'assentiment universel de l'assemblée d'Israël*. (Ces deux critères seront aussi opératoires dans la mise en place du *Michné Torah* comme la source principale de la halakha.)

En bref, voilà pourquoi, tout ce qui est écrit dans le Talmud est la loi (Torah de Dieu/Torah de Moïse), tandis que les gloses et les décrets des rabbins post-talmudiques, même s'ils sont tout à fait corrects et conformes à la Torah écrite et orale, n'ont qu'une autorité restreinte et relative dont la source ne remonte pas au Sinaï. En effet, par cette distinction, Maïmonide tente aussi de trancher un des débats centraux du judaïsme rabbinique, à savoir le *contenu précis et délimité* de la Révélation sinaïtique, ainsi que les statuts ontologiques et les valeurs juridiques de différentes strates de la littérature talmudique. Et c'est dans ce contexte-là que prend tout son sens le travail du *codificateur* qui va nécessairement de pair avec le travail du *philosophe* cherchant à dévoiler et à transmettre — dans la mesure du possible — les « premiers éléments » concernant les fondements de la Loi révélée.

---

<sup>36</sup> Maïmonide définit en effet les Géonim comme « les sages qui sont apparus après la compilation du Talmud, qui l'ont étudié en profondeur, et qui sont devenus célèbres pour leur sagesse ». Voir « Introduction au Michné Torah ». Pour le début de l'époque gaonique, Strack et Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash, op. cit.*, p. 24, 129.

Au cœur de l'œuvre de Maïmonide se trouve, donc, cette tension qui consiste dans la responsabilité d'enfreindre les règles de la Loi orale pour en assurer la survie. Et cette responsabilité, il l'assume en imposant un nouvel ordre raisonné à ce qui est censée être la forme de la Parole révélée et en transmettant par écrit ce qui est par nature inexprimable, intransmissible. Toutefois — et c'est là une des particularités qui font la grandeur de cette œuvre — loin d'essayer de se débarrasser une fois pour toutes de cette tension, l'auteur cordouan y revient à plusieurs reprises, pour rappeler en quelque sorte la *fragilité* de son entreprise, en même temps que le devoir inévitable de l'aborder dans ces conditions de crise théologico-politique qui pourrait amener la destruction ou la disparition du judaïsme. Ainsi, lorsque Maïmonide reprend, dans la préface de la troisième partie du *Guide*, la question de la difficulté que pose l'explication des *secrets de la Loi*, dont le *Ma'assé be-récht* et le *Ma'assé merkava* (c'est-à-dire les objets principaux de l'ouvrage), il offre encore une autre justification pour sa tentative inédite, mais cette fois il le fait en mettant l'accent sur sa propre interrogation à travers les textes, et peut-être par là sur sa propre *perplexité* initiale :

S'il en est ainsi [cette science n'a été transmise que par tradition et elle n'a jamais été mise par écrit], comment m'y prendrai-je pour éveiller l'attention sur ce qui m'a paru à peu près clair, ou sur ce qui est pour moi d'une évidence indubitable, selon ce que j'en ai compris. Cependant j'aurai cru commettre une grande lâcheté envers toi et envers tout homme perplexe, en m'abstenant de rien écrire de ce qui est clair pour moi, de sorte que ma mort inévitable en eût entraîné la perte ; c'eût été en quelque sorte dérober la vérité à celui qui en est digne, ou jalouser l'héritier pour son héritage, deux choses qui dénotent un caractère blâmable.<sup>37</sup>

Ce qui saute aux yeux avant tout dans cet extrait, c'est sans doute l'honnêteté et la modestie extraordinaires par lesquelles Maïmonide souligne le critère subjectif de la vérité qu'il dévoile en ce qui concerne surtout les *secrets de la Torah*. Il n'en reste pas moins qu'on trouve, dans le même passage, une audace toute aussi grande, qui consiste à considérer cette vérité comme faisant déjà partie de l'héritage intellectuel et spirituel d'Israël. Ainsi, bien que le seul garant reconnu de cette vérité soit la compréhension de l'auteur, elle est pourtant perçue et présentée comme la

---

<sup>37</sup> *GE*, III, Observation préliminaire, p. 810-811 (5). (Nous soulignons)

seule et l'unique vérité qui a pu être sauvée et récupérée de la science ésotérique révélée au mont Sinaï — c'est-à-dire de cette « science [qui] s'est entièrement éteinte dans la communion [juive] ». De plus, c'est dans ce contexte que Maïmonide en vient à dire qu'il se doit de révéler cette vérité « à celui qui en est digne » : évidemment cette expression désigne, avant tout, la toute petite minorité de disciples égarés, représentés par Yosef ben Yehuda et cherchant — à l'aide de la philosophie, la « science de la Loi dans sa réalité ». Mais il est aussi possible d'y voir une allusion au peuple juif en entier : malgré le déclin et l'appauvrissement intellectuel dans lesquelles il se trouve actuellement, celui-ci est pour autant « digne » de cette doctrine vraie qui ne fait que reproduire ou reconstituer leur « sagesse et intelligence aux yeux des peuples » (Dt 4,6).

Or le texte se poursuit par les phrases suivantes, qui intensifient le caractère personnel et intime de cet « interlude » très important :

Ajoutons à cela que ce que j'en crois posséder moi-même n'est que simple conjecture [*tah'min*] et une opinion [personnelle]. Je n'ai point eu là-dessus de révélation divine qui m'ait fait savoir que ce soit là *réellement ce qu'on a voulu dire*, et je n'ai pas non plus appris d'un maître ce que j'en pense ; mais ce sont les textes des livres prophétiques et des discours des docteurs, ainsi que ces propositions spéculatives que je possède, *qui m'ont induit à croire que la chose est indubitablement ainsi*. Cependant, *il est possible qu'il en soit autrement et qu'on ait voulu dire toute autre chose*.<sup>38</sup>

À lire ces lignes, on ne peut pas s'empêcher d'imaginer le trouble et la solitude de l'auteur en quête du *sens caché* des énoncés de la Loi écrite et orale, autrement dit de la vraie science que contient la Révélation. Ici, Maïmonide rappelle encore une fois que, contrairement au contenu proprement halakhique de la Loi orale qui est l'objet d'une transmission ininterrompue depuis la Révélation sinaïtique, les *secrets de la Loi* se sont pour la plupart perdus au cours des siècles, à cause de l'interdit de les communiquer. Eh bien, à défaut d'une nouvelle révélation divine ou une transmission digne de foi qui enseignerait le sens ésotérique des textes allégoriques du Tanakh et de la littérature talmudique, il ne reste qu'un seul recours pour le savant qui cherche à les découvrir : c'est de les restituer lui-même, à l'aide d'une clé

---

<sup>38</sup> Ibid. (Nous soulignons.)

herméneutique qui prend en compte — voire qui est basée sur — les « propositions spéculatives » provenant de la science philosophique « profane ». Or, de l'aveu même de notre auteur, ce à quoi aboutissent cette recherche et ce travail de déchiffrement et de reconstitution n'est qu'une « conjecture » et qu'une « opinion » parmi d'autres. Qu'en est-il alors de l'objectif existentiel de cette recherche, à savoir, de la levée du doute et de la perplexité/l'égarement ? Nous verrons que c'est grâce à la croyance, dont Maïmonide donne une définition très spécifique dans le *Guide*, que les « disciples égarés », constituant l'élite du peuple, seraient délivrés du « trouble violent ». Autrement dit, ils parviendraient, eux aussi, à « croire que la chose est indubitablement ainsi ».

Toutefois, comme on le voit dans la dernière phrase de ce passage, Maïmonide laisse la porte ouverte à la possibilité que sa lecture ésotérique et rationalisante ne soit pas celle qui a été visée ou impliquée par les prophètes et les docteurs de la Loi. On doit donc remarquer qu'on n'est pas devant un projet herméneutique, comme celui de Spinoza, dont l'ambition (« scientifique ») est de parvenir au sens vrai et unique des versets, mais plutôt de proposer une restructuration de la Loi orale d'une telle manière qu'elle envelopperait explicitement certaines connaissances de base sur la nature de Dieu, de l'univers et de la prophétie, et qu'elle conduirait certains disciples à une réflexion de plus en plus poussée sur ces mêmes questions.

### **1.3. Une double révolution dans les modes de transmission de la Loi**

#### **1.3.1. Vers une redéfinition du « Talmud » ?**

Nous constatons que, ce qu'envisage, au fond, « l'Aigle de la synagogue » en écrivant ses chefs-d'œuvre n'est rien de moins qu'un *changement dans les modes de transmission et dans l'organisation interne du judaïsme rabbinique*. C'est justement pour cette raison qu'il lui faut mener ce travail de grande ampleur sur deux fronts, philosophique et halakhique, tout en montrant les connexions qui ne sont pas toujours évidentes, et en se servant de différents outils littéraires, comme on voit avec le *Guide des égarés* et le *Michné Torah*.

Il va sans dire que la tentative maïmonidienne de délimiter et de restructurer la Loi orale, en s'appuyant aussi bien sur des arguments juridiques que sur des considérations spéculatives, est en effet lourde de conséquences à plusieurs égards, et qu'elle suscitera de vives réactions et de controverses dans l'histoire de la pensée juive. Quant à Spinoza, disons-le en anticipant, tout en acceptant ou feignant d'accepter la « divinité » de la Bible écrite (y compris le Nouveau Testament), il ne trouvera non seulement la tradition « pharisaïque » (c'est-à-dire talmudique et rabbinique) remontant à Moïse « extrêmement suspecte », mais aussi, il considérera toute tentative de doter l'Écriture, comme le fait la tradition rabbinique et Maïmonide, d'un cadre exégétique également révélé, ainsi que d'une théologie rationnelle et d'un droit religieux, comme contraire à sa lettre et son esprit.<sup>39</sup>

Pour Maïmonide, l'intensification de la crise théologico-politique constitue donc l'arrière-plan de ce qu'on pourrait appeler la *deuxième révolution littéraire et systémique du judaïsme* après Juda Hanassi.<sup>40</sup> Mais il faut tout de même faire remarquer que cette *révolution* est perçue et lancée par son auteur comme une *restauration*, puisque c'est précisément à travers cette innovation qui change la forme mais préserve fidèlement le contenu que Maïmonide déclare s'inscrire dans la tradition des rabbins soucieux du futur de la sagesse révélée d'Israël.

Un autre point qui mérite notre attention en ce qui concerne le principe talmudique relatif à l'interdiction d'enseigner (et d'écrire) certains sujets de la Torah orale, est la manière dont Maïmonide considère et décrit sa propre *mission* dans ce contexte de crise : dans une époque où les poèmes liturgiques pénitentiels et élégiaques (*kinnot*) abondent et marquent une certaine *passivité* et *résignation* du peuple dominé, l'auteur du *Michné Torah* ne se contente pas de se lamenter sur le sort de ses coreligionnaires, mais, par un sens du devoir et une vocation de dirigeant dont il puise sans doute les sources dans la culture séfarade-andalouse, il « agit pour Dieu » pour relever le défi de cette crise.<sup>41</sup> Et ce, il l'accomplit d'abord en mettant de

<sup>39</sup> *TTP*, VII, § 9-10, A. p. 146-147.

<sup>40</sup> Cf. Halbertal, *Maimonides: Life and Thought*, trad. angl. J. Linsider, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2014, p. 171 : « Just as the *Mishnah* of Rabbi Judah the Prince was a dramatic literary reaction to *halakhah's* first geopolitical crisis, *Mishneh Torah* was a literary and halakhic reaction to the second, even more intense, crisis. Rabbi Judah's change in the mode of halakhic transmission was the precedent for the no-less-significant change Maimonides intended to institute. »

<sup>41</sup> On sait que le problème de la passivité se pose, dans l'histoire juive, surtout au niveau politique et au travers de différentes conceptions du messianisme. C'est dans le contexte de ces discussions qu'Amos Funkenstein situe la position de Maïmonide, qu'il qualifie de « messianisme réaliste ». Or,

l'ordre dans le grand chantier du Talmud qui constitue la source de cohésion de cette nation dispersée, et par la suite, en mettant pour la première fois par écrit (quoique selon les exigences spécifiques du domaine) les « secrets de la Torah » qui renferment la science suprême des Prophètes et des Sages d'Israël, dont la source est la révélation divine.

Ce n'est donc pas par hasard que Maïmonide se compare, malgré la modestie dont il fait montre dans ses œuvres, à Juda Hanassi qui a su préserver et transmettre la tradition dans les moments historiques extrêmement difficiles. Cela confirme encore une fois que l'entreprise maïmonidien a pour fondement un changement radical des formes de transmission aussi bien de la halakha que de la doctrine métaphysique de la Torah, qui constituent tous les deux, selon lui, l'essence véritable et la raison d'être d'Israël.

Or, malgré ce rapprochement que fait Maïmonide lui-même, nous devons nous garder de penser que le *Michné Torah* reste, quant à sa forme et contenu, entièrement fidèle à la Mishna attribuée à Juda Hanassi. À part les questions sur l'origine et la rédaction de la Mishna, la grande différence réside dans le style et le contenu rapporté. Comme l'écrit Halbertal, « contrairement au *Michné Torah*, [la Mishna] relate amplement les désaccords. Dans le *Michné Torah*, Maïmonide a presque entièrement ignoré l'abondance des opinions halakhiques, en s'efforçant ainsi d'établir un système halakhique qui serait, à la différence de ses antécédents, uniforme et complet. »<sup>42</sup> Par conséquent, dans la mesure où l'on peut parler d'une similitude entre deux ouvrages, il faut la chercher non dans la manière dont ils traitent de leurs sujets, mais plutôt dans l'esprit et le sentiment de mission (la volonté « d'agir pour Dieu ») qui animent le moment de leurs compositions. Il en va certainement de même pour le *Guide*.

---

si Funkenstein ne conteste pas que l'idée selon laquelle la Rédemption, c'est-à-dire la venue du Roi Messie, le retour des exilés en terre d'Israël, etc., « [...] ne pourra se produire autrement qu'en vertu d'une décision divine » a été prégnante dans le judaïsme, il met en garde contre la confusion de « ce 'messianisme passif' » avec la pure et simple passivité. » « On ne peut absolument pas dire, écrit-il, que le judaïsme d'exil n'ait connu que la passivité ni qu'il n'ait jamais su utiliser la force pour se défendre. » in A. Funkenstein, *Maïmonide. Nature, histoire, messianisme*, trad. C. Chalier, Paris, Cerf « La nuit surveillée », 1988, p. 97, 100-101. Au regard du principe « agir pour Dieu », du moins peut-on dire que l'histoire du judaïsme comporte de nombreux cas d'*activisme* théologico-juridique.

<sup>42</sup> Halbertal, *Maimonides*, *op. cit.*, p. 173.

De toute évidence, les ouvrages de Maïmonide sont avant tout des réponses aux crises théologico-politiques, philosophiques et pédagogiques du judaïsme. Et c'est peut-être une des raisons pourquoi Leo Strauss s'abstient « d'appeler le *Guide* un livre philosophique », pour le désigner comme « un livre juif ». <sup>43</sup> Il ne serait pas exagéré de dire que Maïmonide ne traite, au fond, que d'un seul sujet : quel que soit le style qu'il adopte, le lecteur auquel il s'adresse ou même la langue dans laquelle il s'exprime, son sujet est la Torah, c'est-à-dire la pratique, la compréhension et la transmission ardues de la vérité révélée dans ses différents aspects.

Si donc la composition de la Mishna répond aux exigences de l'époque de Juda Hanassi, le *Michné Torah* ou encore le *Guide* doivent prendre en compte les enjeux de l'époque de leur auteur. Pour ce faire, en prenant appui sur la Guémara qui résout les controverses mishnaïques au profit d'une opinion « correcte » et « définitive », Maïmonide procède, dans cet ouvrage, à une *codification*, qui est, par son exhaustivité et normativité, quasiment sans précédent dans l'histoire de la pensée juive.

C'est là qu'intervient un autre aspect littéraire du changement du mode de transmission : bien que la dialectique talmudique qui conserve et relate scrupuleusement toutes les opinions et discussions de la Torah orale soit certainement *édifiante* pour le disciple des Sages (*talmid hakham*), Maïmonide constate apparemment qu'elle devient, surtout à son époque où Israël souffre d'un énorme déclin des savoirs, un grand obstacle de plus dans l'étude et la pratique de Loi. Si sa position est quelque peu ambiguë sur la valeur de l'argumentation talmudique, on remarque, à travers ses œuvres et ses épîtres, qu'il conçoit le Talmud, en premier lieu comme une *base de données* des *halakhot* et seulement ensuite un *type de réflexion juridique-philosophique*. Ce qui veut dire, sur le plan pédagogique et littéraire, qu'il est peut-être envisageable de *transmettre l'essence* même du Talmud, dans une forme différente et en se passant de l'argumentation qui lui est propre. C'est d'autant plus nécessaire que cette forme dialectique présente un autre

---

<sup>43</sup> « Le caractère littéraire du "Guide" » in *Maïmonide, op. cit.*, p. 217-218 : « La physique et la métaphysique sont bien des disciplines philosophiques, et un livre qui leur est consacré est bien un livre philosophique. Mais Maïmonide n'a pas d'intention de traiter de physique et de métaphysique ; son intention est de montrer que l'enseignement de ces disciplines philosophiques, lequel est présupposé, est identique à l'enseignement secret de la Bible. La démonstration d'une telle identité n'est plus le devoir du philosophe, mais incombe à celui qui étudie la science véritable de la Loi. Le *Guide* n'est donc en aucun cas un livre philosophique. » Voir aussi L. Strauss, « Remarques sur *Le Livre de la connaissance* de Maïmonide », *op. cit.*

danger, de nature politique : par sa forme ardue voire inextricable, le Talmud risque d'être un recueil de textes coupé de la réalité immédiate des Juifs, et de servir uniquement de prétexte pour justifier le statut privilégié d'une « élite intellectuelle », en l'occurrence des Géonim — ce qui est bien entendu aux antipodes de son esprit et de son but originels.

Toutefois, ces constats de Maïmonide n'en posent pas moins des problèmes majeurs concernant le statut, la fonction, voire même la définition du Talmud. Car selon la tradition rabbinique, la *fonction éducative* du Talmud est absolument inséparable de sa doctrine juridique — dans la mesure où l'on peut parler d'une doctrine unifiée et homogène. Autrement dit, le Talmud ne peut en aucune manière se réduire, pour la majorité des autorités juives, à l'un de ses aspects normatifs, narratifs, exégétiques et homilétiques, c'est-à-dire aux règles, aux principes et aux récits qu'il contient.<sup>44</sup>

En effet, la question soulevée ici par Maïmonide est une autre version des problèmes pédagogiques et politiques auxquels doivent faire face les commentateurs et les décisionnaires de l'époque post-talmudique (et plus particulièrement les sages qu'on appelle les Richonim entre XI<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles). La question qui se pose est la suivante : comment peut-on rendre de nouveau à la fois cet héritage textuel et le système légal qui en découle, non seulement accessibles, mais aussi à jamais actuels et pertinents ? En d'autres termes, comment peut-on rapporter fidèlement et traduire au quotidien la réalité vivante qu'est le Talmud ?

### 1.3.2. Méthode maïmonidienne de l'étude de la Loi

Pour le dire de façon un peu réductrice, on voit s'imposer dans l'histoire du judaïsme deux solutions qui feront autorité et deviendront des parties intégrantes de la tradition à partir du XII<sup>e</sup> siècle : le *commentaire suivi* (qui n'est pas nécessairement lié aux problèmes juridiques) et la *codification*. Et ce n'est nul autre que Maïmonide qui a rendu légitime cette dernière, en tant que style littéraire et juridique, dans la pensée juive. Les questions subsistent, toutefois : est-ce qu'il est vraiment possible d'écrire un *Abrégé* (Compendium) d'un ouvrage « canonique » dont la forme et

<sup>44</sup> Voir Halbertal, *Maimonides, op. cit.*, p. 186 : « Within the Jewish world, the Talmud acquired a dual role, both normative and formative. It serves not only as a formative text, telling one how to behave, but also as a text worthy of constant reflection – some would say exclusive reflection – that provides its student their language and manner of thought. »

l'argumentation important autant, sinon plus, que le contenu, sans le priver de son essence même ? Ne risque-t-on pas de tomber dans un dogmatisme légaliste en réduisant le contenu du Talmud à un code juridique ? Et plus particulièrement dans le cas de l'entreprise maïmonidienne, quel rapport y a-t-il entre la codification de la Torah orale et la mise par écrit des secrets de la Torah ? C'est à partir de ces questions-là qu'il faut aborder le problème du changement du mode de transmission effectué aussi bien dans le *Michné Torah* que dans le *Guide*.

On vient de signaler l'ambiguïté qui traverse le *Michné Torah* en ce qui concerne la définition exacte du Talmud. En effet, à la lecture des chapitres du *Livre de la connaissance* consacrés aux lois d'étude de la Torah, on ne saurait pas aisément prendre le Talmud pour la transcription de la Torah orale telle qu'elle est reçue au mont Sinaï. Il est néanmoins certain que l'étude du celui-ci fait partie des obligations prescrites par la Torah. D'ailleurs, on se rappellera qu'une des distinctions importantes soulignées dans l'Introduction du *Guide* concerne l'étude des sciences jurisprudentielles (c'est-à-dire le « *fiqh* », que le premier traducteur du *Guide* en hébreu rend par le mot « Talmud ») et l'étude des fondements de la Loi/Torah.<sup>45</sup> En fait, cette distinction elle-même n'est pas sans poser problème du point de vue strictement talmudique. Il n'empêche que, pour Maïmonide, l'étude de la première n'est pas destinée à une minorité particulièrement douée comme l'est la seconde, mais elle est obligatoire pour tous. Comme le formule notre auteur dans le *Michné Torah* : « Tout Israélite est astreint au devoir d'étudier la Loi, qu'il soit pauvre ou riche, qu'il ait le corps intact ou diminué par des infirmités, qu'il se trouve dans la fleur des ans ou privé de sa force par un grand âge. »<sup>46</sup>

Certes, il ne s'agit pas d'étudier seulement la Torah écrite (c'est-à-dire le Pentateuque, et à un moindre degré les Prophètes et les Hagiographes), mais aussi les différentes couches de la Torah orale :

Un tiers [du temps que l'on consacre à l'étude] est réservé à la Loi écrite, un autre à la Loi orale ; le dernier à discerner et à comprendre l'aboutissement d'un

<sup>45</sup> *GE*, Introduction, p. 54-55 (7). Voir la note de S. Munk à propos de la traduction de ce concept arabe.

<sup>46</sup> Maïmonide, *LC*, p. 170. (« L'Étude de la Loi » I, 8). Ce passage est basé, en partie, sur un texte du Talmud où il est question de trois personnes, « un pauvre, un riche et un impie comparaiss[ant] devant le Tribunal Divin ». Tour à tour, on leur pose la même question : « Pourquoi n'a tu pas étudié la Thora ? » TB, Yoma 35b (in *Aggadoth du Talmud de Babylone*, p. 352)

problème à partir des données initiales : on opérera des déductions, on établira les analogies qui s'imposent, on acquerra l'intelligence des règles en usage dans l'herméneutique de la Loi, de façon à connaître le principe de ces règles et se rendre compte comment s'en déduit le caractère interdit [*assour*] ou licite [*moutar*] des choses et tout enseignement analogue qu'on a reçu par la tradition orale. C'est en cela que consiste l'objet de la *Gemārā* [*veinyan zé ou hanikra Guémara*].<sup>47</sup>

On s'est permis de citer ce passager *in extenso*, parce qu'il a le mérite de montrer clairement que selon Maïmonide (qui est ici censé systématiser l'opinion du Talmud), le but n'est strictement pas une pratique irréfléchie des commandements/préceptes (*mitsvot*), mais plutôt une compréhension des principes qui régissent la logique et le fonctionnement de la Loi révélée. Tout Israélite est tenu donc d'apprendre, tout en continuant bien entendu à pratiquer assidûment les commandements, l'esprit qui les sous-tend, c'est-à-dire la manière dont on déduit, en toute légitimité, ce qui est permis ou interdit d'après la tradition. La phrase qui clôt ce paragraphe nous paraît particulièrement révélatrice quant à la visée globale de l'auteur.<sup>48</sup> Il nous paraît admissible d'en déduire que le *Guémara* ou le Talmud, auquel le fidèle doit consacrer, du moins au début, un tiers de son temps d'étude, consiste, outre la base de données des règles qui ordonnent la vie juive, en un type spécifique de réflexion (*léhasskil*) juridique et herméneutique, autrement dit une « réflexion personnelle qui [...] permet de déduire les conclusions des prémisses. »

Ainsi, bien plus que la connaissance des textes compilés par Juda Hanassi et les autres sages d'Israël, le Talmud implique, comme concept englobant, la méthode précise (et révélée) suivant laquelle on apprend, interprète, déduit, conclut dans le cadre de la double Loi/Torah sinaïtique. Ce stade est tellement important qu'il est décrit, en quelque sorte, comme le sommet de l'étude talmudique. En fait, c'est là où, selon les mots du *Guide*, « la science de la Loi dans son interprétation traditionnelle » (*fiqh*) se noue à la « science de la Loi dans sa réalité » (*ilm as-charia ala l-haqiqah/ hokhmat haTora al ha-émèt*), car « les problèmes qui forment le jardin (Pardès), dit ailleurs Maïmonide, sont considérés comme partie de la *Gemārā*. » N'oublions pas qu'aux yeux de l'auteur de ces lignes, les problèmes désignés par ce

<sup>47</sup> LC, p. 171. (« L'Étude de la Loi » I, 11). cf. *A Maimonides Reader*, op. cit., p. 65.

<sup>48</sup> Pour les différentes versions et traductions de cette phrase, voir les diverses éditions du *Michné Torah* dans le site « sefaria.org ».

nom dans la tradition rabbinique correspondent à ceux des « secrets de la Torah », c'est-à-dire à ceux de la physique et de la métaphysique aristotéliennes. Et cela signifie en outre que l'on ne peut pas les aborder sans passer par des études propédeutiques : « Mon opinion personnelle, écrit Maïmonide en recourant à une analogie bien connue, qu'on ne doit parcourir le *jardin* [Pardès] qu'après s'être rassasié de pain et de chair, c'est-à-dire après avoir appris à connaître ce que, directement ou non, tous les autres commandements autorisent ou prohibent. »<sup>49</sup>

De surcroît, lorsque le disciple en arrive à ce niveau de compréhension, il n'est plus soumis au régime de l'étude en trois temps. Il est pour ainsi dire au-dessus de cette règle halakhique et libre de consacrer tout son temps d'étude à la Torah orale. (Il convient ici de faire remarquer le rôle primordial de la mémorisation dans l'étude au Moyen Âge. Dans l'œuvre de Maïmonide, il est possible de le voir à travers les signes mnémotechniques. De ce fait, on peut raisonnablement supposer que ceux qui atteignent ce degré suprême de la science talmudique connaissent par cœur les textes bibliques.) Mais d'une manière générale, cette clause nous renforce dans l'idée selon laquelle les mots « Guémara » et « Talmud » désigneraient pour Maïmonide plutôt qu'un ensemble des textes sacrés et canoniques, une conception juridico-théologico-philosophique qui permet de *penser* de manière appropriée et prescrite, outre les règles de conduite, les secrets de la Torah, autrement dit les problèmes appartenant au *Pardès*.

On apprend aussi que, d'après la pédagogie maïmonidienne, cette *réflexion* doit remplacer, au bout d'un certain temps, toutes les autres études, qu'elle renferme par ailleurs comme prérequis. De toute façon, les problèmes de *Pardès* requièrent naturellement une réflexion de plus en plus profonde, voire exclusive : à ce stade, « [o]n ne lit plus la Loi écrite et les textes de la tradition orale que de temps à autre, afin de rien oublier des décisions de la Loi. Quant au travail quotidien, on le voue tout entier au seul *Talmud* selon l'envergure de son esprit et la culture de son entendement. »<sup>50</sup> En un sens, le disciple qui atteint ce point ne s'occupera que du Talmud, mais au sens maïmonidienne du terme, c'est-à-dire des fondements

---

<sup>49</sup> *LC*, p. 172. (« L'Étude de la Loi » I, 12). Autre traduction : « Les notions appelées le Pardess sont incluses dans le Talmud » ; p. 66 (« Des principes fondamentaux de la Loi » V, 13).

<sup>50</sup> *LC*, p. 172. (« L'Étude de la Loi » I, 12).

philosophiques de la Loi dont le Tanakh, Talmud et Midrash ne font pressentir que les premiers principes.<sup>51</sup>

En tout état de cause, on voit bien que le problème de la transmission et celui de l'étude de la Torah (écrite et orale) s'entremêlent systématiquement dans la pensée de Maïmonide. Si le degré suprême de l'étude consiste en une réflexion précise et méthodique sur les problèmes de *Pardès*, il n'en demeure pas moins qu'afin d'y parvenir, le disciple doit acquérir, comme on l'a dit, une quantité considérable de connaissances « traditionnelles », mais surtout — selon l'épanouissement de ses compétences intellectuelles — des connaissances « philosophiques » qui sont, du moins en apparence, extérieures au domaine talmudique. Ce que le disciple doit éviter, tout au long de ce processus, c'est d'un côté une pratique irréfléchie et donc erronée des commandements, qui s'accompagne presque toujours d'une prétendue sagesse apologétique, et de l'autre, le refus du caractère révélé de la Torah orale et écrite, autrement dit, l'apostasie ou l'irréligion au profit d'une conversion à la philosophie (faussement comprise). Mais comment s'engager dans cette voie extrêmement difficile, sans risquer sa « part au monde à venir » ?

### **1.3.3. Quel genre de « guide » pour le « disciple des Sages » égaré ? Entre le commentaire et la codification**

#### **1.3.3.1. Rachi et le « guide » exégétique**

Il est certain que les disciples des Sages, c'est-à-dire les apprentis de la Loi/Torah ont toujours besoin des *guides*, et ce, non seulement pour ne pas s'égarer dans l'étude des sciences liées au *Pardès* qui constituent un lieu de passage véritable entre l'étude traditionnelle et philosophique, mais aussi pour comprendre tout simplement le contenu juridico-religieux de la Torah, en ne s'écartant « ni à droite ni à gauche » des leçons et des règles promulguées par les Sages, en partant de

---

<sup>51</sup> Ce passage pose aussi problème pour Leo Strauss qui veut prouver la supériorité du *Guide* par rapport au *Michné Torah* : « Afin de comprendre exactement cette affirmation [selon laquelle l'étude du Talmud comprendrait les secrets de la Torah], nous devons avoir présent à l'esprit le fait que le *Talmud* peut être utilisé de façon ambiguë pour désigner aussi bien un certain groupe d'écrits (le Talmud de Babylone et celui de Jérusalem) qu'une sorte d'étude particulière. » C'est donc là un problème purement terminologique. Strauss tient dès lors à préciser qu'une fois cette ambiguïté terminologique dissipée, on ne peut ne pas remarquer que le *Guide* qui traite des opinions et des croyances « est absolument supérieur en dignité » au *Michné Torah* qui (à l'instar des traités talmudiques) porte sur des actions. « Le caractère littéraire du "Guide" » in *Maïmonide, op. cit.*, p. 269, 273.

l'Écriture (Dt. 17,11). Et c'est à plus forte raison le cas, dans une époque où les textes de la Torah orale sont devenus quasiment incompréhensibles, tant par sa langue que par sa logique.

On vient d'évoquer plus haut deux solutions à ce problème pédagogique : celle qui procède par le commentaire suivi ne cherche nullement, en principe, à changer le mode de transmission ni à réorganiser la doctrine, en en redéfinissant les matières et en remaniant les textes canoniques, quitte à les remplacer éventuellement par un ou plusieurs ouvrages composés de manière plus systématique. Le plus grand représentant de cette méthode de commentaire et peut-être le plus grand commentateur du Tanakh et du Talmud qui ait jamais vécu est sans aucun doute Rabbi Salomon fils d'Isaac, connu sous le nom de *Rachi de Troyes* (1040-1105). Il suffit de jeter un seul coup d'œil pour comprendre à quel point son style et sa méthode diffèrent de ceux de Maïmonide.

Là où ce dernier construit, à l'apogée de sa carrière, une vue d'ensemble raisonnée sur la totalité du corpus judaïque qu'il aborde (ou même supplée, en quelque sorte) par un métalangage philosophique et juridique, Rachi tâche, toute sa vie durant, de s'approcher au plus près des textes bibliques et talmudiques, avec plus de précision. C'est pour cette raison-là que dans son commentaire biblique, il préfère avant tout le *sens littéral* des versets (le *pechat*), aux sens midrashiens qui s'en éloignent parfois considérablement.<sup>52</sup> Par ses gloses succinctes et limpides, il arrive à élucider les passages et les expressions visiblement les plus alambiqués de l'Écriture ou du Talmud. Et grâce à cela, jouissant d'emblée d'un grand rayonnement dans le monde juif, ses commentaires finiront par figurer comme parties intégrantes de ces textes sacrés dès les premières éditions imprimées à partir du XV<sup>e</sup> siècle. Écrit en hébreu rabbinique, mais contenant aussi des explications dans la langue vernaculaire de son auteur (à savoir, le français médiéval), le commentaire biblique et talmudique de Rachi se révèle par ailleurs un vrai *guide de lecture*, sans lequel il serait pratiquement impossible, pour l'étudiant ou le fidèle, de comprendre ou d'être sûr de bien comprendre de nombreux passages de ce vaste corpus.

---

<sup>52</sup> Simon Schwarzfuchs, *Rachi de Troyes*, Paris, Albin Michel, 1991/2005, p. 69. Voici ce qu'écrit Élie Wiesel à propos de son style exégétique : « En général, soucieux de trouver le mot juste mais aussi le style littéraire approprié, pour expliquer une expression ou une loi, biblique ou talmudique, s'il est libre de choisir entre différentes approches, il opte pour la plus simple, la plus raisonnable et accessible. » in *Rashi*, Paris, Grasset, 2010, p. 51.

Pourtant, cette œuvre colossale et quasi-canonique ne vise guère, contrairement à celle de Maïmonide, à extraire de la littérature sacrée du judaïsme, une doctrine théologique-philosophique unifiée et cohérente qui serait l'essence même de cette sagesse révélée, ni à présenter ses lois sous la forme d'un code légal.<sup>53</sup> Cet aspect *non-philosophique et littéraliste* du commentaire de Rachi sera évidemment apprécié par Spinoza qui compare sa maîtrise de l'hébreu, dans une note (*Adnotatio*) de son *Traité*, à celle d'un autre grand rabbin grammairien qu'est Abraham Ibn Ezra, pour qui il a beaucoup d'estime, au demeurant : « R. Salomon Jarchi [Rachi], écrit-il, a donc très bien interprété le mot *neba* [qui est central au propos du *Traité*] ; mais il est repris à tort par Aben Ezra qui n'avait pas une si exacte connaissance de la langue hébraïque. » Cela montre clairement qu'aux yeux de Spinoza, qui se considère à juste titre comme un continuateur de la lignée des hébraïstes séfarades (dont Ibn Ezra), Rachi reste le plus grand des biblistes, ne serait-ce de ce point de vue philologique.<sup>54</sup>

Il est pourtant clair qu'un tel « guide » de nature strictement exégétique ne peut se proposer de « guider » les hommes du commun et encore moins les disciples qui ne cherchent pas seulement le sens propre d'un tel mot ou d'un tel autre verset, mais qui ont plutôt besoin, au premier chef, d'un manuel de halakha doté d'une doctrine théologique accessible et contenant toutes les lois bibliques et talmudiques de manière ordonnée, afin de pouvoir *marcher* dans la « voie intègre » en « suivant la Torah de Dieu » (Ps. 119,1). De même, un commentaire suivi, aussi exhaustif qu'il soit comme celui de Rachi, ne saurait être en mesure de satisfaire la quête de vérité des *disciples égarés/perplexes* qui, ne pouvant se contenter de voir une obscurité textuelle dissipée, veulent surtout parvenir à des principes « philosophiques » qui expliqueraient la vérité profonde de la Torah et donneraient un sens global à la pratique quotidienne des règles halakhiques — ces règles auxquelles ils s'efforcent de rester fidèles malgré la domination des nations, les persécutions et surtout les attitudes triomphalistes du christianisme et de l'islam sur le plan intellectuel et spirituel.

<sup>53</sup> « Rachi dont Maïmonide ne connaissait d'ailleurs pas l'œuvre, lui ressemblait peu [...] Il n'avait jamais essayé de codifier toute la loi juive, et avait bien pris garde de ne s'écarter ni de l'esprit ni du langage talmudiques. Son commentaire se proposait de coller autant que possible au texte talmudique qu'il interprétait en reprenant son vocabulaire et suivait pas à pas. [...] Là où Maïmonide dominait le texte et la loi, Rachi s'en était fait le serviteur. » in Schwarzfuchs, *Rachi de Troyes, op. cit.*, p. 129-130.

<sup>54</sup> *TTP*, note I, A. p. 339. Voir aussi W. Z. Harvey, « Spinoza's Metaphysical Hebraism », *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, ed. H. M. Ravven & L. E. Goodman, New York, SUNY Press, 2002, p. 108-109.

### 1.3.3.2. Les « guides » maïmonidiennes comme des « haies autour de la Torah »

On sait que Maïmonide adopte, environ un demi-siècle après Rachi, dont il ne connaissait sûrement pas les œuvres, une toute autre approche sur le corpus judaïque. Certes, il y a tout lieu de se poser la question de savoir si cette approche de Maïmonide ne provoque-t-elle pas (comme le suggèrent ses critiques), du moins en partie, les obscurités et les égarements qu'elle est susceptible de guérir. Il nous faut admettre que chercher la réponse à cette question déborde du cadre de notre travail. Cependant, ce qui est certain c'est que si son code et sa « philosophie » ne sont pas toujours reçus de manière similaire ou favorable par les autres autorités rabbiniques, l'œuvre de Maïmonide a non seulement révolutionné les formes littéraires dans lesquelles s'exprime et se transmet la tradition juive, mais aussi les problématiques de cette même tradition.

Cela étant, les récits bibliques montrent clairement que l'identité hébraïque-israélite-juive est travaillée, dès le début, par la tentation de l'égarement ou de la transgression (*pacha*) et même de l'hérésie (l'oubli de l'Alliance, l'abandon de la voie droite [*derekh Hachem*]) d'une part, et les possibilités manifestement inépuisables du retour (*téchouva*) de l'autre. Le problème d'égarement n'est donc point « nouveau » : l'histoire d'Israël est en effet constituée par cette oscillation entre la fidélité (*émouna*) à, et la transgression de l'Alliance avec Dieu. Rappelons que la fameuse histoire du Veau d'or survient juste après le passage miraculeux de la mer Rouge et au moment même du don de la Torah, et c'est à cause de ce grand péché que Dieu dit d'Israël « que ce peuple est un peuple au cou roide » (Ex. 32,9). Par ailleurs, ce va-et-vient est particulièrement visible dans les livres des Juges. C'est là où on lit, à maintes reprises, la phrase emblématique que voici : « Les enfants d'Israël firent ce qui déplaît [*ét ha-ra*, littéralement : *ce qui est mal aux yeux de*] à l'Éternel » (Jug 2,11). De même, la Torah ne cesse de rappeler que c'est en fonction de l'adhérence ou de l'égarement vis-à-vis de la loi de Dieu que se dessinera le destin d'Israël dans l'histoire et face à la nature (voir, entre autres, Lévit. 26,3 ; Dt. 11,13 ; Dt. 28,1).<sup>55</sup> La mission des prophètes d'Israël sera précisément de critiquer et

<sup>55</sup> Parfois, sans parler des bénédictions et malédictions en tant que résultats des actions d'Israël, le texte de Lévitique ne mentionne, de façon impressionnante, comme cause que l'être même de Dieu : « Sanctifiez-vous et soyez saints, car je suis l'Éternel votre Dieu. » (20,7) ; « Observez mes sabbats et révérez mon sanctuaire : je suis l'Éternel » (26,2). C'est comme si, au-delà de la logique de

condamner avec véhémence leur peuple à chaque fois qu'il s'enfonce dans l'idolâtrie et dans le seul respect extérieur et immoral de la Loi. L'accusation de la *révolte contre Dieu* est un thème qui revient sans cesse, surtout chez les Derniers prophètes : « [Dieu dit à Ézéchiél :] Fils de l'homme, je t'envoie vers les enfants d'Israël, vers les peuples rebelles qui se sont révoltés contre moi ; eux et leurs ancêtres ont péché contre moi jusqu'au jour où nous sommes. Et les enfants à la face dure et au cœur opiniâtre [...] » (Ez. 2,3-4). Notons en passant que cette critique prophétique, interne et circonstancielle, sera reprise par le christianisme et l'islam d'une façon de plus en plus essentialiste.

On ne s'étonnera donc pas si l'Israël décentralisée et exilée est d'autant plus concernée, voire tourmentée par la question de l'adhésion méticuleuse à la Loi. D'où la nécessité qu'éprouvent les rabbins de faire de nombreuses « haies [*seyagim*] autour de la Torah » en multipliant les préceptes rabbiniques (*dé-rabannan*), afin d'empêcher la transgression des commandements bibliques (*dé-Orayta*). Mais il serait erroné de voir seulement ici, comme le font les critiques du « légalisme pharisien », le zèle et la rigueur excessive des rabbins quant à l'application stricte de la Loi. Car, dans cette logique, loin d'être des fardeaux supplémentaires, ces commandements sont aussi conçus comme des moyens (divinement sanctionnés) d'acquérir du « mérite » auprès de Dieu. Et en ce sens, la multiplicité ou la possibilité d'une multiplication des commandements reflèteraient l'amour et la miséricorde de Dieu envers son peuple. Ce point est d'ailleurs exprimé par un passage talmudique très connu (Makot 23b), faisant partie de la liturgie quotidienne : « Rabbi Hanania fils d'Akachia dit : Le Saint, béni soit-Il, voulut donner du mérite à Israël et pour ce faire Il multiplia à leur intention [*hirbah lahém*] la Torah et les commandements, comme il est dit : “L'Éternel voulut sa Justice, Il grandit [*yagdil*] la Torah et la renforça” (Is. 42:21). »<sup>56</sup>

Or dans le cadre de la conception rabbinique, qui renouvelle, entre autres choses, l'interprétation biblique de l'*égarement*, la *transgression* et la *repentance* sont aussi bien des affaires personnelles que collectives : rester personnellement

---

récompense, il n'y a pas d'autres causes ou fins véritables de l'observance des préceptes, à part l'existence même de Dieu d'Israël.

<sup>56</sup> Cité dans *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot*, op. cit., p. 293. Voir aussi le commentaire de Maïmonide : « [...] Rabbi Hanania dit que grâce à la multiplicité des commandements, il est impossible qu'un homme n'en accomplisse pas un chaque jour de sa vie de manière parfaite et ne mérite ainsi l'immortalité de l'âme. » *ibid.*

*fidèle* à l'Alliance implique aussi la *croissance* à un retour collectif à l'époque messianique, autrement dit la confiance en Dieu qui rassemblera les exilés et rapprochera son peuple de la Torah. La nature de ce retour, aussi bien de l'égarement que de l'exil, sera sans doute débattue au sein de la tradition juive. Et c'est dans ce contexte que s'inscrit, nous semble-t-il, l'objectif maïmonidien de révolutionner les formes de transmission de la Torah orale. Ainsi, pour Maïmonide, dresser un catalogue raisonné de toutes les règles (*halakhot*) et d'en faire un système de croyance n'est pas, à notre sens, une affaire moins importante que de laisser entrevoir les secrets de la Torah, dans la mesure où l'un et l'autre sont absolument nécessaires pour assurer conjointement la continuité de la transmission de la Révélation sinaïtique et donc du peuple qui en est porteur. Avec Maïmonide, on est donc devant deux « guides » qui se complètent dans la reconstruction du judaïsme rabbinique : l'un s'adressant (au premier chef) aux juristes/talmudistes traditionnels et les masses, et l'autre visant un lectorat plus restreint qui a une certaine familiarité avec les sciences philosophiques.

Maintenant on est en mesure de mieux comprendre pourquoi cette double tentative de Maïmonide en vue de changer les formes littéraires de transmission se croise nécessairement et pourquoi celle-ci doit être considérée en même temps comme une démarche de redéfinir, des points de vue philosophique et politique, l'essence même du peuple juif. En effet, une redéfinition juridico-philosophique de la Révélation sinaïtique va certainement de pair avec la redéfinition d'Israël — en tant qu'individu et communauté. Ainsi l'œuvre entière de Maïmonide peut être lue sous l'angle de la problématique de *fournir une unité et une conscience de soi* au judaïsme et aux Juifs de tous niveaux de connaissance.

## 1.4. La nature et les visées théologico-politiques du *Michné Torah* : l'Abrégé de la Loi ou La Loi elle-même ?

### 1.4.1. Un style différent : le souci de clarté et d'exhaustivité

Dans le contexte du changement des modes de transmission, *Michné Torah* sera l'œuvre qui reconstitue l'unité doctrinale du peuple de la Torah : bien plus qu'un abrégé, une véritable « répétition de la Loi », ou bien, à certains égards la Loi elle-même qui est censée surmonter, dans le sillage de l'œuvre de Juda Hanassi, les menaces existentielles (fragmentation et instabilité politiques, effondrement des institutions, déclin des savoirs, etc.) auxquelles s'affrontent le peuple juif dispersé, dans ces temps de crise géopolitique. Voici comment Maïmonide décrit encore une fois les motifs qui l'ont mené à composer cette œuvre magistrale et les buts qu'il se propose d'atteindre :

Pour cette raison [la disparition de la sagesse de nos sages, et l'inaccessibilité des récents commentaires et recueils gaoniques et a fortiori de la littérature talmudique], moi, Moïse, fils de Maïmon le Séfaradi, je me suis mis à l'œuvre, et m'en remettant à l'aide de D.ieu, béni soit-Il, j'ai minutieusement étudié tous ces livres [*békhoul 'élou hasséfarim*], dans l'intention de réunir toutes les conclusions de ces ouvrages [*hamitbarérim mikol 'élou hahibourin*] concernant ce qui est interdit et ce qui est permis, ce qui est impur et ce qui est pur, et autres lois de la Torah, tout ceci dans un style limpide et concis, afin que la Loi Orale puisse être connue de tous, sans [devoir évoquer] problèmes et solutions, et divergences d'opinion, chaque [sage] soutenant sa thèse, mais des propos clairs et convaincants, conformes aux conclusions tirées de toutes les compilations et commentaires ayant vu le jour depuis Rabeinou Hakadoch jusqu'à l'époque actuelle, de manière à ce que toutes les lois soient accessibles au plus jeune comme au plus âgé, qu'elles relèvent des préceptes [bibliques] ou des institutions établies par les sages et prophètes, de sorte qu'aucun autre ouvrage ne soit nécessaire pour [vérifier] quelque loi que ce soit.<sup>57</sup>

À lire ce passage, une première remarque s'impose d'emblée : cette transmission de la *totalité* de la Torah orale, autrement dit de *toutes les lois* (« ordonnances, coutumes et décrets institués depuis Moïse notre maître jusqu'à la compilation du Talmud ») *et les conclusions* tirées du corpus talmudique (Talmuds

<sup>57</sup> « Hakadama leMichné Torah » § 41.

de Babylon et de Jérusalem, le Sifra, le Sifrei, la Tossefta et les commentaires postérieurs) requiert, donc, contrairement aux « secrets de la Torah » « communiqués » dans le *Guide*, un « style limpide et concis » (*bélachon béroura vederekh ketsara*). Par conséquent, cet ouvrage qui se veut non seulement le rénovateur des sciences juridiques du judaïsme, mais aussi le (ré)fondateur de l'*unité religieuse* d'Israël et de sa conscience de soi se caractérise, avant tout, par son *exhaustivité, clarté et accessibilité*.

D'ailleurs, l'auteur tient à préciser qu'en vue de l'accessibilité générale il évite délibérément d'évoquer les discussions et les « divergences d'opinions » (litt. « untel a dit cela, l'autre a dit ceci ») entre les Sages du Talmud. Cela revient à dire encore une fois qu'il s'écarte radicalement de la forme traditionnelle de la transmission talmudique. On a déjà dit que ce changement littéraire représentait une rupture nette avec la tradition qui attache autant, sinon plus, d'importance à la dialectique qu'aux lois qu'on en déduit. Or il semble que Maïmonide ne se contente pas d'éliminer l'aspect dialectique de la Torah orale. De surcroît, on peut avoir l'impression qu'il envisage également d'éliminer, ou du moins de rendre superflu, les autres ouvrages halakhiques — y compris le « Talmud » lui-même. Une autre phrase audacieuse de « l'Introduction » laisse à penser que le « grand ouvrage talmudique » de Maïmonide est conçu comme davantage qu'une simple compilation halakhique : « J'ai donc intitulé cette œuvre le Michné Torah (« Répétition de la Loi »), y dit l'auteur, car une personne qui lit d'abord la Loi écrite, et ensuite cet [ouvrage] connaît ainsi l'intégralité de la Loi Orale [*veyodéa miménou Torah ché-béal-pé koula*], sans avoir besoin de consulter un autre ouvrage entre eux [*vénou tsari'h likrot sefer aher bénéem*]. »<sup>58</sup>

On peut dès lors comprendre pourquoi *Michné Torah* a suscité tellement de réactions et pourquoi il est fortement récusé par certaines autorités rabbiniques de l'époque. Cette prétention à l'exhaustivité, à l'exclusivité et à l'acceptation unanime a naturellement déterminé — et détermine toujours — la réception de l'ouvrage dans le monde juif. D'autant plus que dans un écrit antérieur, l'auteur évoque, en tant que fondement ultime de la légitimité, l'unanimité [*ijma*] des Anciens sur les « ramifications » de la Torah qu'ils n'ont pas « explicitement entendues des lèvres de

---

<sup>58</sup> « Hakadama leMichné Torah » § 42.

Prophète [Moïse] » mais qu'ils « ont conclu à travers leur compréhension du système des treize règles de l'interprétation de la Torah ». <sup>59</sup>

Ce n'est donc guère surprenant si l'on n'a cessé de s'interroger depuis sur les vraies intentions de Maïmonide concernant la rédaction de son magnum opus halakhique : est-ce qu'il s'agit vraiment d'un code « canonique », dont le contenu normatif aurait *force de loi* pour tous les Juifs (rabbanites) et qui par conséquent *supplanterait* toutes les œuvres précédentes de la Torah orale ? Autrement dit, est-ce que les lois qui y sont énumérées et expliquées doivent être conçues — pour le dire dans la terminologie pragmatique — plutôt comme des *énoncés performatifs* que des *constatifs* ? Ou bien s'agit-il d'un compendium où le lecteur qui n'est pas apte à analyser tout seul le Talmud pour en déduire « ce qui est interdit » et « ce qui est permis », pourrait aisément trouver la règle à suivre, sans pour autant être dispensé de l'obligation d'étudier les textes originaux de la Loi/Torah orale ?

Il est évidemment difficile, sinon impossible, d'arriver à une conclusion tranchée sur cette question qui dépend, en partie, de « l'ambivalence fondamentale » propre à la composition de l'ouvrage. <sup>60</sup> Il serait pourtant opportun de suivre les traces de cette ambivalence à travers quelques épîtres de Maïmonide. Ce faisant, il faut toujours garder en mémoire les défis théologico-politiques que Maïmonide s'efforce de relever.

#### 1.4.2. Réception du Michné Torah : Maïmonide face à ses partisans et ses détracteurs

Maïmonide doit répondre aux objections ou aux questions sur le vrai sens de l'œuvre au fur et à mesure que le *Michné Torah* se répand dans les centres d'érudition du judaïsme. Il se trouve dans l'obligation de se défendre contre plusieurs reproches, dont la suppression de la dialectique et des références talmudiques et l'introduction de la philosophie aristotélicienne (sous forme de « fondements » de la Loi/Torah) dans la halakha. Dans ses réponses, qui peuvent paraître parfois

<sup>59</sup> *Introduction au Commentaire de la Michna (Maimonides' Introduction to the Talmud*, trad. angl. Z. Lampel, Brooklyn, N.Y., The Judaica Press, 1998, p. 38.)

<sup>60</sup> Nous empruntons cette expression à M. Halbertal, qui offre, par ailleurs, une analyse détaillée de deux significations possibles du *Michné Torah*. De ces deux façons de lire cet ouvrage, la première est appelée « [lecture] radicale » et la deuxième « [lecture] modérée ». Halbertal pose la question principale de la façon suivante : « Did Maimonides believe *Mishneh Torah* to be an accomplished, perhaps perfect representation of the *halakhah*, or did he believe it to be *halakhah* itself? » in *Maimonides*, *op. cit.*, p. 181-196.

contradictoires, Maïmonide adopte une fois de plus une stratégie littéraire bien précise : celle-ci, dont on a évoqué quelques particularités à propos du *Guide*, consiste au fond à « révéler en cachant » : de fait, comme dans le cas de son œuvre philosophique, Maïmonide tâche de diriger et déterminer, autant que se peut faire, la réception du *Michné Torah* tant par ses lettres que par ses *responsa*. Ce faisant, son but essentiel est, semble-t-il, d'établir l'autorité universelle de son ouvrage talmudique et par là de supprimer progressivement les controverses et les divergences d'opinions déchirant le monde juif qui se trouve déjà dans l'état de détresse existentielle. C'est pourquoi ces lettres concernant le sens et la portée de l'œuvre en question ont presque toujours un caractère politique et elles témoignent d'un souci profond pour le futur du peuple juif.

#### **1.4.2.1. Lettres aux rabbins de Lunel et à Joseph Ibn Aknin : Michné Torah et le nouveau programme d'études talmudiques**

Dans une lettre adressée aux rabbins de Lunel, vers la fin de sa vie, Maïmonide parle de la fonction bénéfique que pourrait jouer le *Michné Torah* dans une situation où de nombreuses communautés s'éloignent de, ou renoncent à, l'étude et de la pratique de la Torah :

[...] Mes honorables amis, que vous soyez courageux et forts, maintenant je me dois de vous informer que, vous, membres de la congrégation de Lunel et ceux des villages voisins, êtes seuls à élever la bannière de Moïse [*dégél Moché*] et vous appliquer à l'étude des paroles de Rav Avina et Rav Achi [du Talmud]. [...] Vous possédez la connaissance et la sagesse [*binah véhokhma*]. [...] Mais récemment, quelques hommes aisés [*ba'aléï mamon*], que Dieu les bénisse, ont pris l'initiative et acheté trois exemplaires [*nousshaot*] de mon code, qu'ils ont distribués par des messagers dans ces pays [où on ignore les règles de la Loi orale], un pour chaque communauté. Ainsi la vision des Juifs s'est éclaircie [*ché'ir*] et la vie religieuse dans toutes les communautés, aussi loin que l'Inde, est réanimée. En effet, les Juifs de l'Inde ignoraient complètement la Torah écrite et les observances religieuses [...]. Quant au pays des Turcs [*h'aïlgim*] qui est de la religion ismaélite, on n'y connaissait seulement le sens littéral de la Torah écrite. Et pour ce qui des communautés de l'Ouest (de l'Afrique du

Nord), on connaît le châtement qu'ils ont dû subir à cause de leurs transgressions. [...]»<sup>61</sup>

Là, on voit bien que le *Code* représente pour son auteur un moyen grâce auquel les masses juives de tous les coins du monde, les masses *égarées* de la sagesse de la Torah en raison de manque de connaissance et de l'impossibilité d'accéder aux sources, pourraient « découvrir le droit chemin », et pour ainsi dire, rentrer au bercail. De même, en réunissant et remplaçant la bibliothèque inaccessible qu'est le Talmud, ce livre peut servir de base pour la reconstitution des communautés juives, ainsi que du judaïsme rabbinique. D'autre part, à la fin de cette même lettre, les sages de Lunel, qui sont ouvertement favorables à l'ouvrage de Maïmonide, se voient assigner la mission de sauvegarder et d'enseigner la religion. Est-ce cela en prenant appui du Code ? Ceci n'est pas clair. Ce qu'on attend d'eux, en tout cas, c'est apparemment de prendre la relève du maître qui leur écrit depuis Fostat : « Il ne reste donc nul autre que vous pour sauvegarder notre religion. De ce fait, soyez fermes et courageux [*hizqou vénithazaq*] pour notre peuple et pour notre Dieu [...]. Tout dépend de vous, la décision est dans vos mains. Ne comptez pas sur mon soutien, car je suis un vieil homme avec des cheveux grisés. [...] »<sup>62</sup>

Cependant, parmi les lettres portant sur le *Michné Torah*, l'une des plus parlantes est sans doute la lettre-réponse qui est adressée à un certain Joseph ben Judah ibn Aknin, sur l'identité duquel les commentateurs sont toujours divisés : on l'a longtemps pris pour le Joseph ben Judah (Yosef ben Yehuda) de Ceuta à qui est dédié le *Guide*. Mais S. Munk, dans un article déjà cité, s'applique à réfuter cette

<sup>61</sup> « Lettres à la communauté de Lunel » [1200], *Iggerot HaRambam*, éd. Shailat, Ma'ale Adumim/Jerusalem, 5755/1995, p. 559 (en hébreu) Cf. « Maimonides's Last Two Recorded Letters » trad. angl. L. D. Stitskin, *Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought*, no. 15, 1975, p. 190-191.

<sup>62</sup> Par ailleurs, Maïmonide encourage les sages de Lunel, non seulement à utiliser son œuvre halakhique, mais aussi à l'aider à l'améliorer. Dans une autre lettre, adressée à Rabbi Jonathan Hakohen, il écrit : « On ne s'étonnera guère que certaines erreurs aient pu être glissées dans une étude compliquée telle que celle-ci, surtout à mon âge où on est enclin à oublier certaines références. [...] Vous m'avez certainement rendu un grand service avec vos remarques critiques [...]. Ainsi [grâce aux critiques et amendements] toute ambiguïté et confusion seront levées et mon objectif principal [...] sera atteint : *dégager le chemin et enlever les obstacles pour que l'étudiant de la Loi ne se lasse pas des discussions inextricables qui peuvent amener à des jugements erronés.* » in *Iggerot HaRambam*, op. cit., p. 499-510 ; Cf. « Maimonides's Last Two Recorded Letters » p. 186-192. (nous soulignons). Ici, son auteur réfère au *Michné Torah* comme un usuel ou encore un texte d'accompagnement qui est censé aider l'étudiant à commenter la Loi orale. Même lorsqu'il parle de la levée des ambiguïtés, Maïmonide garde un discours ambigu quant à la signification et fonction envisagée de son œuvre.

hypothèse et affirme qu'il s'agit là en effet de deux personnages bien distincts.<sup>63</sup> Cela n'empêche pourtant pas nombre de commentateurs et traducteurs contemporains d'identifier toujours le destinataire de ces lettres et celui du *Guide*.<sup>64</sup>

Quoi qu'il en soit, Maïmonide révèle sincèrement son opinion sur son œuvre et sur l'ensemble de son projet dans cette lettre, où il dresse, entre autres, un plan de travail et d'enseignement pour son disciple. Ce dernier, étant profondément indigné par les critiques ignorantes et malveillantes de certains rabbins bagdadiens (dont le chef de l'académie R. Samuel ben Ali), concernant l'ouvrage halakhique de son maître, demande, en lui écrivant d'Alep, s'il faudrait (et si oui, comment) réagir à ces accusations.

Maïmonide commence par répondre en rappelant à son disciple les « normes éthiques » qui incombent autant que les devoirs religieux aux « hommes rationnels », avant d'énumérer les traits de caractère qu'il faut acquérir et les principes qu'il a suivis en rédigeant son œuvre. Après avoir souligné la *futilité de s'engager dans des polémiques*, surtout avec des ignorants « incapables d'apprécier les mérites » d'un tel ouvrage, ou encore avec des « Sages » vaniteux qui se soucient plus de leur réputation que de la vérité, il lui recommande de suivre son exemple, de ne prêter point attention à leurs reproches et de « se consacrer entièrement à l'étude et à l'acquisition de la connaissance ». (Et ce, non pour polémiquer avec les autres, mais pour exercer une bonne influence sur eux.)<sup>65</sup>

En fait, les conseils et la position de Maïmonide ne sont pas sans rappeler le principe d'équanimité qu'observe Spinoza, surtout face à ses adversaires passionnés. En effet, ces deux penseurs ont plutôt tendance à considérer ce genre de reproches

---

<sup>63</sup> « Notice sur Joseph ben Iehouda », *art. cit.*, p. 8-10 : « Quelques auteurs donne à notre Joseph le surnom de *Ben-Achnîn* [ibn Aknin], dont l'origine m'est inconnue et que l'on rencontre dans aucun écrit contemporain. Je suis porté à croire que ces auteurs ont confondu deux personnages différents ; à la vérité, dans l'épigraphe d'une lettre adressée par Maïmonide à son disciple, celui-ci porte également le surnom de *ben Achnîn* ; mais cette épigraphe ne dérive pas de Maïmonide et elle ne peut fait aucune autorité. Ce qui, surtout, me semble parler contre l'identité de *ben-Iehouda* et *ben Achnîn*, c'est l'épithète de Cohen donné à son dernier dans l'épigraphe de son commentaire sur le Cantique, et dont on ne trouve aucune trace, ni dans la dédicace du Guide, ni dans les lettres adressées par Maïmonide à son disciple, quoique les rabbins attachent ordinairement une certaine importance à cette épithète. »

<sup>64</sup> Voir par exemple : « Introduction » du traducteur in « Letter of Maimonides to His Disciple Joseph ben Judah Ibn Aknin » trad. angl. L. D. Stitskin, *Tradition*, Vol. 13, No. 3, 1973, p. 154-160.

<sup>65</sup> « Lettre à R. Joseph b. R. Juda sur la dispute avec le Roch HaYechiva » in *Iggerot HaRambam, op. cit.*, p. 300-314. Cf. « A Letter of Maimonides to Joseph Ibn Aknin » trad. angl. L. D. Stitskin, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* Vol. 5, No. 2, 1963, p. 242-246.

dans le plus large contexte de la condition affective des hommes.<sup>66</sup> De ce point de vue, ces reproches, qui expriment souvent non pas de vraies opinions blâmables, mais plutôt les passions tristes de leurs auteurs, doivent être considérés comme des phénomènes à examiner à partir de leurs causes, comme d'autres événements naturels : « Pour moi, ces troubles [humains], écrira en effet Spinoza dans une très fameuse lettre, ne m'incitent ni au rire ni aux pleurs ; plutôt développent-ils en moi le désir de philosopher et de mieux observer la nature humaine. Je ne crois pas qu'il me convienne en effet de tourner la nature en dérision, encore bien moins de me lamenter à son sujet, quand je considère que les hommes, comme les autres êtres, ne sont qu'une partie de la nature [...]. »<sup>67</sup>

Dans un esprit semblable et afin de convaincre son disciple à ne pas prêter trop d'attention aux écrits de ses détracteurs, Maïmonide évoque les causes sociohistoriques de l'ignorance et du comportement insensé de ses critiques, ainsi que la psychologie de la foule qui est prête à les prendre pour des sages éminents : « Je ne prête néanmoins aucune attention à eux. Pourquoi es-tu surpris, mon fils, de la mauvaise conduite d'un de ces gens-là, qui a été élevé depuis son enfance de manière détournée, surtout que dans sa génération et dans son lieu de résidence [Bagdad de l'époque post-exilarque], qui est complètement dépourvu de la connaissance et de l'intelligence, il n'y a personne d'autre comme lui en matière de l'âge, la notoriété et l'ascendance. » Puisqu'à la fois Maïmonide et Spinoza cherchent, selon leurs propres dires, à *avancer la vérité et non pas d'acquérir du renom*, ils s'efforcent d'éviter les controverses et de garder à tout temps l'humilité, et conseillent vivement à leurs amis d'en faire autant :

Je te prie, mon cher fils, écrit encore Maïmonide dans la même lettre, de ne pas t'engager dans aucune polémique avec lui [R. Zechariah, un des proches de Samuel b. Ali], car il n'a pas de sagesse, mais seulement l'âge avancé. [...] Je te supplie, donc, si tu es vraiment mon disciple, de suivre mon pas et d'adopter mes principes, et ainsi tout sera bien pour toi. Laisse-les te mépriser, mais tu ne

<sup>66</sup> Cf. inter alia, « Lettre 15 à Meyer » et « Lettre 50 à Jelles » où Spinoza dit : « [...] Les plus ignorants, me disais-je, non sans un sourire, sont souvent les plus audacieux et les plus disposés à écrire. Ces [gens-là] me paraissent exposer leur marchandise pour la vente comme des fripiers qui montrent en premier lieu ce qu'ils ont de plus mauvais. Nul, dit-on, n'est plus rusé que le diable, pour moi je trouve que la complexion d'esprit de ces gens-là l'emporte encore beaucoup en ruse. »

<sup>67</sup> « Lettre 30 à Oldenburg » A. p. 232.

dois pas être méprisant. Laisse-les t'humilier, mais ne les humilies point  
[chétiyeh min hané'elavim vélo min ha'olvim]. [...]»<sup>68</sup>

Rappelons à ce point que la modestie ou l'humilité, qui a une place très privilégiée dans le judaïsme rabbinique à travers l'exemple de Moïse, fait parfois exception, chez Maïmonide, à la morale aristotélicienne de « juste milieu », qu'il décrit comme la voie « des vertus intermédiaires [*déot beïnoniyot*] éloignées également des deux extrêmes ». Pour illustrer cet éloge de l'humilité, Maïmonide rapporte dans son *Commentaire de la Michna*, une anecdote assez étrange qu'il dit d'avoir lue dans « un livre de morale » : il y est question de l'équanimité et de l'indifférence d'« un homme intègre » envers quelqu'un qui, dans un voyage bateau, lui a uriné dessus ! « Alors j'ai éprouvé une très grande joie, écrit cet homme, en constatant que j'étais parvenu au point où ne m'irritait nullement le mépris que me témoignait cet individu taré et où je ne faisais même plus attention à lui. » Et Maïmonide en conclut : « Il n'y a pas de doute que c'est là la limite extrême de l'effacement de soi auquel peut nous porter l'éloignement de l'orgueil. »<sup>69</sup>

Face à cette position qui semble confondre l'humilité et l'humiliation, Spinoza définira l'humilité comme « une Tristesse née de ce que l'homme considère son impuissance ou sa faiblesse » et refusera de la voir comme une vertu tirant son origine de la raison.<sup>70</sup> Et quant à l'opposition habituelle de l'orgueil de l'humilité, après avoir constaté la résistance innée de la nature humaine à l'égard de ces affects, il écrit : « ainsi ceux que l'on croit être le plus pleins de mésestime d'eux-mêmes et d'humilité, son généralement le plus plein d'ambition et d'envie. »<sup>71</sup> Spinoza nierait donc, dans le contexte de la réalité affective de l'homme, non seulement la possibilité

<sup>68</sup> « Lettre à R. Joseph b. R. Juda sur la dispute avec le Roch HaYechiva » in *Iggerot HaRambam*, op. cit. Cf. LC, p. 112 et 117-118 : (« Des attitudes morales et de la science des mœurs » I, 2 ; II, 3) : « Mais il est des dispositions de l'âme pour lesquelles la voie moyenne est interdite à l'homme qui s'en éloignera en passant d'un extrême à l'autre opposé. Tel est le cas de l'orgueil [*govah halev*, litt. le cœur élevé]. Pour être dans la bonne voie [*derekh hatova*] l'homme ne doit pas, en effet, se contenter d'être modeste [*anav*]. Il lui faut avoir un esprit humilié [*chéfal rouah*] et une âme mortifiée à l'extrême [*rouho névouha le-méod*]. Voilà la raison pour laquelle il est dit de Moïse, notre Maître, qu'il était "très modeste", et non pas "modeste" seulement. Et c'est pourquoi les Sages ont prescrit : "Sois humble bien humble" [...] » Voir aussi son *Traité d'éthique/« Huit chapitres »*, trad. R. Bague, Paris, Desclée de Brouwer « Midrash », 2001, ch. IV, p. 51-67.

En vérité, Aristote dit sur ce même sujet que « tout action n'admet pas la médiété, ni non plus toute affection [...] » *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1107a (trad. Tricot, Paris, Vrin, 1990, p. 107).

<sup>69</sup> *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot*, op. cit., p. 176-177 et sq. (Remarque relative à la michna IV,3).

<sup>70</sup> E, III, Déf. des Aff., 26 ; E, IV, 53

<sup>71</sup> E, III, Déf. des Aff., 29, Exp.

d'un véritable « effacement de soi », mais discernerait probablement, dans le cas de « l'homme intègre » dont parle élogieusement Maïmonide, un orgueil déguisé, voire une grande ambition tout aussi illusoire que vaine de surmonter la condition humaine.

Toutefois, c'est donc dans cet esprit d'humilité que Maïmonide évoque les raisons personnelles pour lesquelles il a entrepris la rédaction de son ouvrage halakhique :

Sache que je n'ai pas écrit mon travail afin d'être glorifié et vénéré par mes coreligionnaires. Le Tout-Puissant sait que j'avais comme objectif initial, lors de la composition du livre, mon usage personnel [*lé'atsmi' tihlah*]. Je voulais me dispenser des recherches compliquées et des détails subtils, qui étaient nécessaires pour trouver un point [de la Loi]. À mesure que je vieillissais, je me suis rendu compte du fait qu'il manquait à mon peuple, un livre complet de la loi qui contiendrait les vérités définitives [*séfér méhoqéq kolél bé'émet*], sans évoquer les controverses et erreurs textuelles. C'est pour cela que j'ai entrepris le travail que j'ai fait, au nom des Cieux.<sup>72</sup>

Le *Michné Torah* est donc présenté dans cette lettre comme un ouvrage dont le but et le lectorat visé ont changé au cours de sa rédaction. Initialement conçu comme un aide-mémoire des *halahkot* à l'usage strictement personnel, le *Michné Torah* finit par devenir un livre exhaustif de la Loi/Torah orale qui contient les concepts et les préceptes censés être définitifs du judaïsme — un ouvrage donc destiné à *tous* les coreligionnaires de l'auteur. Ce changement tiendrait à l'observation que fait Maïmonide en ce qui concerne l'état pitoyable des connaissances judaïques dans le monde juif, y compris dans les villes qui sont censées être les centres d'érudition — l'observation sur laquelle on s'est déjà longuement attardée. Maïmonide se charge, somme toute, de fournir la source ultime concernant la halakha à son peuple, qui, on l'a bien dit, souffre grandement du manque d'un tel ouvrage accessible et complet. (Rappelons que c'est déjà un thème prégnant dans les écrits prophétiques : « Mon peuple périt, dit par exemple Osée, faute de l'intelligence/de la connaissance [*mi-beli ha-daat*]. » [4,6]. De plus, selon la prophétie de Isaïe, c'est la cause même de l'Exil babylonien : « C'est pour cela que mon peuple ira en exil, faute d'intelligence [...] »

<sup>72</sup> « Lettre à R. Joseph b. R. Juda sur la dispute avec le Roch HaYechiva » in *Iggerot HaRambam*, *op. cit.*

[5,13].) Et l'écriture d'un tel ouvrage à l'intention de tous les Juifs ne se fait, comme la composition du *Guide*, qu'« au nom des Cieux ».

De toute façon, il importe pour notre propos de souligner ici à nouveau le peu de cas que fait Maïmonide des complexités de l'argumentation casuistique, ainsi que des controverses talmudiques, à la différence des syllogismes et les démonstrations rigoureuses de la logique aristotélicienne. Ces lignes témoignent de la grande différence entre la conception de Maïmonide et celle des autres autorités rabbiniques contemporaines quant à l'essence de la halakha et à l'étude du Talmud. S'agissant de la recherche d'un point précis de la Torah, les controverses n'ont manifestement pas plus de poids que les « erreurs textuelles » aux yeux du penseur cordouan. En effet, les unes et les autres ne sont que des obstacles à franchir si l'on veut vraiment faire face à la grande crise théologico-politique de l'époque. L'étude et la pratique de la halakha en tant que principe sous-jacent de la persévérance d'Israël — ou de son « conatus », si l'on veut — doivent être arrachées aux seules explications casuistiques des passages obscures du *Guémara* et dirigées, tout en soutenant (ou reconstituant) sur le plan social l'unité juridique et religieuse de ce peuple dispersé, vers la doctrine « philosophique » que contient la Torah, de manière ésotérique, mais éminente.

On peut enfin dégager de cette lettre un certain optimisme de Maïmonide en ce qui concerne l'avenir de son ouvrage. Il a l'air d'avoir confiance dans l'avènement d'une époque où le *Michné Torah* sera unanimement accepté étudié et fera l'autorité dans le monde juif, *comme l'Abrégé de la halakha, sinon la halakha elle-même*. À ce point-là, on retrouve le style audacieux qu'on avait vu dans l'Introduction du *Michné Torah* :

Comme il est déjà évident de cette réponse actuelle, je suis certain que, dans l'avenir, dès que cette jalousie et soif de pouvoir disparaîtront, tous les enfants d'Israël chercheront uniquement mon livre et abandonneront les autres ouvrages [*véyanhou zoulato bélo saféq*], à l'exception de ceux parmi nos coreligionnaires qui souhaitent passer leurs temps les bras croisés et qui ne se soucient pas de découvrir rien qui soit important dans leurs recherches.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Ibid.

Conformément à cette prédiction, il conseille à son disciple de ne pas perdre de temps avec des commentaires gaoniques souvent inextricables et de centrer son étude sur le *Michné Torah*. Après l'avoir averti, une fois de plus et suivant les principes talmudiques, de ne pas faire de l'étude et l'enseignement de la Torah un métier pour gagner sa vie et donc de ne pas négliger ses affaires et sa pratique de médecin, Maïmonide recommande à Joseph ben Judah d'étudier seulement les *halakhot* de Rif (Rabbi Isaac Alfasi) et de les comparer avec son Code. Et s'il lui arrive de voir une « contradiction entre les deux textes », alors seulement il devrait consulter directement le passage talmudique en question « afin de trouver la vérité »: mais de toute évidence, il s'agit là d'une vérité d'ordre strictement juridique, qui pourrait éventuellement conduire l'homme parfait en puissance à la vérité sur les problèmes de *Pardès*.

#### **1.4.2.2. Un programme d'étude supplémentaire : lettre à Ibn Tibbon sur les œuvres philosophiques**

On peut comparer cette lettre à celle qui est adressée à Samuel Ibn Tibbon, le traducteur du *Guide* en hébreu et dans laquelle Maïmonide donne des conseils de lecture concernant les œuvres philosophiques : on l'a déjà mentionné, il ne s'agit plus, dans ce texte maintes fois commenté par les chercheurs, de revenir sur l'étude et les sources talmudiques, mais de guider un disciple qui s'est de toute apparence perfectionné dans l'interprétation traditionnelle de la Loi/Torah (*fiqh*) et s'est initié de manière appropriée à l'étude des fondements de la Torah, et de surcroît, qui est en train de traduire le *Guide*. Après s'être réjoui de constater la perspicacité et la compétence langagière (en arabe, ainsi qu'en hébreu) du traducteur provençal, qui lui pose de « très justes questions », Maïmonide passe à l'évaluation des philosophes et ses commentateurs, dont les ouvrages sont à consulter ou à éviter.

Ainsi s'ébauche un *deuxième programme*, complètement *extra-talmudique* et pour une large part *extra-judaïque*, qui est censé servir pour autant à la compréhension des pensées philosophiques éclairant, au bout du compte, les fondements métaphysiques de la Torah, c'est-à-dire les problèmes relevant du *Pardès*. Une fois que le disciple des Sages parvient à concevoir les principes de la réflexion talmudique, il pourrait donc orienter ses études vers les œuvres philosophiques, tout en consultant régulièrement le *Michné Torah* pour des questions halakhiques auxquelles il se heurte dans sa vie quotidienne. On ne s'étonnera guère

de voir Maïmonide privilégier les écrits d'Aristote, par-dessus tout autre philosophe. À son sujet, il écrit les lignes élogieuses que voici : « L'intellect d'Aristote [représente] l'extrême de l'intellect humain, si nous exceptons ceux qui ont reçu une inspiration divine. Les œuvres d'Aristote sont les racines et les fondements de toutes les œuvres sur les sciences. » Ensuite, à part les commentateurs grecs et arabes indispensables pour la bonne compréhension d'Aristote, il mentionne, en second rang, mais tout de même comme un penseur original, le nom du philosophe arabe Al-Fârâbî : « quant aux œuvres de logique, dit-il, on devrait étudier uniquement les œuvres d'Abū Naṣr al-Fârâbī. Tous ses écrits sont impeccablement excellents. »<sup>74</sup>

Du coup, l'étude de la philosophie, qui était déjà objet de nombreuses discussions dans le monde intellectuel juif, gagne, à travers le maïmonidisme, non seulement une certaine légitimité, mais elle est aussi reconnue comme un moyen, *sinon comme le seul moyen* (après le déclin dans la connaissance des significations ésotériques des versets tanakhiques et midrashiques), de comprendre les fondements de la Torah et donc de sortir de l'égarement — on dirait presque comme une main qui guérit la blessure qu'elle a elle-même infligée.<sup>75</sup> Dans cette perspective, la vérité de la Torah se révélera le mieux dans ce mouvement de va-et-vient entre le texte de la Loi révélée et le discours philosophique/scientifique dont Aristote est le sommet incontestable. Comme le constate fort bien Gérard Bensussan : « Il ne s'agit pas pour Maïmonide [...] de proposer une sorte de mixte philosophico-religieux ou d'équilibre harmonieux entre les vocables et les traditions [toraïques et philosophiques], mais d'offrir en écho aux troubles des perplexes, un système de passage d'un type de rationalité à l'autre. *Il y a de la raison dans la religion* et le *Guide* se fixe pour but d'en montrer les contours et d'en expliquer les modes. »<sup>76</sup> Et, pour ce faire, il n'hésite pas à s'appuyer respectivement sur les pensées d'un païen, Aristote, et d'un musulman, Al-Fârâbî.

Évidemment, cette tendance à standardiser et rationaliser, outre le contenu juridique de la Torah orale et des fondements doctrinaux de la Torah (au sens large),

<sup>74</sup> « Lettre à Samuel ibn Tibbon » citée par Shlomo Pinès, « Les sources philosophiques du *Guide des perplexes* » in *La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, éd. et trad. R. Brague, Paris, Desclée de Brouwer « Midrash », 1997, p. 93. Cf. *Iggerot HaRambam, op. cit.*, p. 530-553.

<sup>75</sup> Pour une expression biblique de cette idée, voir ces paroles du prophète Osée (6,1) : « Allons, retournons à l'Éternel, car a-t-il déchiré, il nous guérira aussi, a-t-il frappé, il pansera nos blessures ! ».

<sup>76</sup> Gérard Bensussan, *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée de Brouwer « Midrash », 2003, p. 77.

les moyens par lesquels on parvient à comprendre la vérité de la Révélation, ne tarde pas d'attirer des critiques virulentes dans les cercles rabbiniques. C'est ainsi que naît, dans l'histoire juive, ce qu'on a coutume d'appeler la « controverse maïmonidienne » qui secoue fortement, tout au long du Moyen Âge, les communautés méridionales de la France et celle du nord de l'Espagne. À un point, l'animosité entre les « maïmonidiens » et les « anti-maïmonidiens » devient tellement grande que les traditionalistes vont jusqu'à prononcer des *hêrêm* (excommunications) à l'encontre des adeptes du philosophe. Et comme si cela n'est pas suffisant, ils n'hésitent pas à dénoncer les œuvres de Maïmonide auprès des autorités ecclésiastiques de l'époque. Cela a pour conséquence néfaste l'autodafé des livres du maître andalou et ceci viserait « non seulement le *Guide*, mais aussi le *Livre de la connaissance* [...] auxquels les censeurs ne manquent pas d'ajouter quelques exemplaires du Talmud et des centaines de manuscrits hébraïques (en 1240 à Paris notamment) ». <sup>77</sup>

Toutefois, malgré les résistances acharnées qui prendront d'autres formes au fil des années, il s'avère qu'avec Maïmonide, la philosophie s'introduit presque définitivement dans la pensée juive, et même se dessine « une philosophie juive » digne de ce nom, sous le signe exclusif du maïmonidisme — même si elle connaîtra tantôt des éclipses, tantôt des temps de gloire. <sup>78</sup>

Or, on l'a déjà vu, cette philosophie, ainsi que la formation philosophique, n'intervient pas *seulement* chez Maïmonide dans le déchiffrement des « sens de certains noms » et des « allégories très obscures » du Tanakh et du Talmud, mais, comme il est évident du *Livre de la connaissance*, elles imprègnent également la *structuration doctrinale et le(s) but(s) de la halakha*. Si bien que, la sagesse et la rationalité propre à ce système juridique se laissent appréhender à l'aide d'une autre rationalité, dont la source n'est pas dans la prophétie, mais dans la pensée spéculative. Dans cette perspective rationaliste, les commandements (*mitsvot*) aussi prennent de nouvelles significations qui renvoient collectivement à une conception de l'*imitatio dei* dont

<sup>77</sup> *Ibid.* p. 125.

<sup>78</sup> Cf. W. Z. Harvey, « The Return of Maimonideanism », *Jewish Social Studies*, Vol. 42, No. 3/4, 1980, p. 249-268 : « Not only did the Guide render all previous Jewish philosophy almost obsolete, but it is barely exaggeration to call all subsequent medieval Jewish philosophy "Maimonidean". » Après ce constat, l'auteur se livre à une description détaillée du déclin et du renouveau du maïmonidisme dans les temps modernes, en passant en revue les grands maîtres de la pensée juive à partir de Mendelssohn. Harvey y souligne aussi la continuité quant à l'hostilité à l'égard de Maïmonide : « Modern anti-Maimonideans, like their medieval predecessors, often combine damnation of Maimonides' philosophy with praise of his rabbinics. »

Maïmonide puise les sources plus dans la philosophie aristotélicienne et platonicienne que dans la tradition rabbinique.

Les lettres adressées à Ibn Akin et Ibn Tibbon, avec tous les détails pédagogiques et bibliographiques qu'elles contiennent, nous aide, comme nous l'avons dit, à mieux comprendre l'ampleur du programme cohérent que Maïmonide se propose de bâtir tant sur le plan halakhique que philosophique. Ces propositions de changement radical dans les modes de transmission et dans l'étude de la Torah impliquent, au fond, le développement d'une *autocompréhension du judaïsme* comme enseignement et loi révélés, ainsi que du peuple juif en tant que sujet et interlocuteur de la loi.

## **1.5. Une « théologie » rabbinique au service de l'autocompréhension du judaïsme**

### **1.5.1. Du « judaïsme » et de la « judéité » dans le Talmud**

Il ne serait pas faux de dire, en effet, que le judaïsme n'a pas tellement cherché, au moins jusqu'au Moyen Âge, à *se penser* par des concepts théologico-philosophiques. Cela peut se constater à travers l'absence, dans le Talmud, d'une interrogation systématique et cohérente sur le problème de la « croyance » (*émouna*) en Dieu. Il est également évident que le judaïsme talmudique ne se préoccupe pas du tout de se définir par une série de « dogmes » (opinions, croyances vraies sur Dieu, la Révélation, la prière, la Rédemption, etc.). Non pas que ces idées n'existent pas, tant s'en faut, dans le Talmud, qui en traite parfois de manière très élaborée, mais que celui-ci ne se soucie pas de les présenter dans le cadre d'une doctrine théologique. Et c'est la raison principale pour laquelle il est devenu un lieu commun de dire que le judaïsme ne dispose pas d'une théologie systématique, rationnelle et réfléchie.<sup>79</sup>

<sup>79</sup> Ici, la difficulté tient aussi à la définition même du mot « théologie ». Comme l'écrit un savant contemporain du Talmud : « If "theology" is taken to mean "the study of God's word" they [rabbis] were theologians; if it's taken to mean "the construction of rational systems of thought to explicate God's word" they were not. » N. Salomon, « Introduction », *The Talmud. A Selection*, Londres, Penguin, 2009, p. xliii. Voir aussi R. Brague qui écrit que « la "théologie" comme projet d'exploration rationnelle du divin [...] n'existe que dans le christianisme. » in *Au moyen de Moyen Âge*, op. cit., p. 19.

Bien évidemment, nul ne peut contester que, dès la première page du Talmud, on est en présence d'une « foi » monothéiste et d'une vie de la communauté de part en part règlementée par des commandements issus de la Loi révélée par Dieu. Mais par exemple il est tout à fait emblématique qu'ici, le fait qu'il y ait un Dieu absolument unique à qui seulement on doit rendre culte, est exprimé, non pas par des énoncés conceptuels, dogmatiques ou voire même normatifs, mais par une discussion détaillée sur le temps de la récitation du *Chéma* du soir.<sup>80</sup> En revanche, dès qu'on lit le premier paragraphe du *Livre de la connaissance* (c'est-à-dire du premier livre du *Michné Torah*), on se rend compte qu'on a certainement affaire à un autre type de raisonnement, cette fois d'ordre philosophique-rationnel qui prétend s'appuyer pour autant sur les énoncés du Talmud : « Le principe des principes, y écrit Maïmonide, et le pilier des sciences, c'est de connaître qu'il y a un Être premier [*matsouy richon*] et que c'est lui qui impartit l'existence à tout ce qui existe. »<sup>81</sup>

Par ailleurs, on ne trouvera pas non plus dans le Talmud une interrogation sur l'origine des pratiques cultuelles, ou sur les raisons (extrabibliques) et les effets ontologiques de l'obligation de la prière. Le seul fondement, tout comme la seule référence de la discussion et de la prière, est naturellement les versets de l'Écriture. Par exemple, s'agissant de la prière autrement dit du « service du cœur », la discussion talmudique semble s'occuper davantage des façons précises (conduite, énonciations des bénédictions, dévotion, concentration [*kavana*] etc.) de s'acquitter de cette obligation, que d'en fournir des explications « rationnelles ». Là où il y en a, les explications et les justifications sont, comme on l'a dit, d'ordre scripturaire, avec les formules telles que « comme il est dit [*chénéémar*] » ou « comme il est écrit [*kakatouv*] ». <sup>82</sup> De surcroît, ces « références » sont moins de simples recours à

---

Pour une autre définition de la théologie, qui se base principalement sur la « foi/croyance » [*belief*], voir Menachem Kellner, *Must A Jew Believe in Anything?* (Second Edition), Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, 2006, p. 43: « [...] the Talmud, following biblical precedent, gives no evidence, where it might reasonably be expected to be found, of being at all interested in systematic theology or dogma, both consequences of understanding faith in terms of its propositional content, i.e. in terms precisely formulated statement which one affirms or denies. »

<sup>80</sup> On y lit (TB Berakhoth 2a) : « A partir de quel moment doit-on lire le *Chemaa* du soir ? Dès que les prêtres [*Kohanim*] rentrent pour manger les nourritures provenant des offrandes [*térouma*] jusqu'à la fin de la première veille [*chémoura*], selon R. Éliézer ; selon les autres sages, jusqu'à minuit ; jusqu'à la pointe du jour, Rabban Gamliel. Il arriva que les fils de ce dernier, au retour d'un banquet, dirent à leur père qu'ils n'avaient pas récité le *Chemaa*. Si l'aurore n'est pas encore là, leur répondit-il, vous devez le faire. » (in *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., p. 35)

<sup>81</sup> LC, p. 29 (« Des principes fondamentaux de la Loi », I, 1)

<sup>82</sup> Pour ce qui est de la prière voir par exemple TB Berakhoth 31a où l'on évoque, comme modèle par excellence, la prière de Hanna : « R. Hamouna a dit : Que d'importantes leçons [*halakhot*] nous

l'autorité de l'Écriture, où le sens contextuel du verset viendrait appuyer l'argumentation talmudique, que des *rencontres* entre le verset biblique et la discussion talmudique, ou encore des interprétations qui incorporent le verset avec son nouveau sens dans le raisonnement du Talmud.

Au vu de cette description sommaire, on peut dire que, ce qui intéresse les rabbins du Talmud n'est pas tant le judaïsme (d'ailleurs le mot « yahadout » n'existe pas dans le lexique talmudique), comme culture/civilisation/croyance monothéiste, ni l'essence ontologique de Dieu, que la Loi/Torah au sens le plus large, c'est-à-dire la relation d'alliance entre Dieu et Israël, avec toutes ses implications pratiques. En d'autres termes, le souci du Talmud, qui construit le judaïsme vivant, n'est point de développer un système de pensée réflexive en se basant sur l'Écriture, mais de comprendre, d'interpréter et de mettre en pratique la Parole sinaïtique dont le sens est supposé inépuisable. Sans doute, celle-ci se trouve constamment et consciemment « renouvelée » par les exégèses talmudiques et midrashiques, mais la visée de ces dernières n'est surtout pas de réduire la Parole à une doctrine abstraite, unifiée et *réfléchie*.<sup>83</sup> D'ailleurs, à certains égards, c'est ainsi que la rencontre avec les textes de la Torah et du Talmud, constitue à chaque fois une expérience subjective, plutôt que d'un acte de connaissance objective : plus que l'on travaille sur le texte, on se laisse travailler par lui.<sup>84</sup>

Pour autant, cela ne veut sûrement pas dire que le Talmud ne contient point des discussions sur soi-même, sur son statut, et donc sur la nature même du judaïsme talmudique, mais elles sont trop lacunaires et disséminées pour en extraire une

---

pouvons tirer de ce qui est arrivé à Hanna ! *Hanna parlait dans son cœur* (I. Sam. 1, 13) : cela nous montre que pour prier il faut concentrer l'attention de son cœur. [...] » D'ailleurs la prière est désignée, dans la littérature rabbinique, comme le service du cœur [*aavodah chévalev*]. —

Comme l'explique Maïmonide dans le *Michné Torah* : « Il est un commandement positif de prier chaque jour, comme il est dit : "Vous servirez l'Eternel votre D.ieu". Par tradition orale, ils [les sages] ont appris que ce service est la prière, comme il est dit : "Vous Le servirez de tout votre cœur" ; les sages ont dit : "Quel est le service du cœur ? C'est la prière". La Torah ne prescrit pas le nombre de prières, ni le texte de la prière, ni un temps fixe pour la prière. » *Sefer Ahava* – « Lois relatives à la prière et à la bénédiction des cohanim » I, 1 (trad. Chabad.fr) Voir aussi *Pirqé Avot* II,13.

<sup>83</sup> Bien au contraire, comme l'écrit Adin Steinsaltz, « Dans le Talmud, comme dans la plupart des domaines de la pensée juive à l'origine, il y a refus délibéré d'une pensée abstraite fondée sur des concepts abstraits. Des sujets qui pourraient facilement être traités dans l'abstrait sont analysés, parfois de façon alambiquée, par d'autres méthodes, fondées le plus souvent sur des systèmes logiques uniques en leur genre qui se réfèrent à des modèles. » in *Introduction au Talmud*, trad. N. Hansson, Paris, Albin Michel, 2002, p. 258.

<sup>84</sup> Selon la tradition, cette approche est représentée par les mots prononcés par Moïse, lorsqu'il voit le « buisson ardent » (Ex. 3,3) : « Moïse dit : Je veux me détourner pour voir [*assoura-na vé-éré*] quelle est cette grande vision, et pourquoi le buisson ne se consume point ? » (trad. Louis Segond 1910).

conception globale et unifiée.<sup>85</sup> Tout porte donc à croire que, en fin de compte, la question de savoir *ce que c'est le judaïsme* n'a pratiquement pas de place dans la pensée « originelle » juive-rabbinique.

S'il n'en est pas de même pour des questions comme « Qui est juif ? » ou « Qu'est-ce qu'un Juif ? », c'est surtout parce que « l'assemblée d'Israël », qui s'est formée en tant que peuple (*goy/ 'am*) parmi les autres peuples (*goyim*) et qui s'est considérée comme le peuple élu par le Dieu unique, s'est confronté dès sa naissance à la problématique complexe de l'identité ethno-religieuse et politique. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les rabbins du Talmud aient discuté et se soient prononcés, d'un point de vue assez particulier, sur cette problématique qui inclut évidemment des sujets d'envergure, tels que la conversion, le prosélytisme, la prêtrise, l'intermariage illicite, la bâtardise, la citoyenneté, la descendance (matrilinéarité/patrilinéarité) — sans compter l'évolution considérable qu'elle reconnaît au cours de l'histoire qui coïncide en gros avec les années de formation de la pensée rabbinique.<sup>86</sup>

Aussi faut-il rappeler que, si la décision talmudique sur ce qu'on appelle aujourd'hui « le statut personnel » est actuellement la loi en vigueur (dans le cadre de la halakha et malgré des contestations sérieuses) pour la plupart des Juifs du monde, il n'empêche qu'elle est restée longtemps dans l'Antiquité une vue minoritaire, n'ayant pas d'autorité contraignante.<sup>87</sup> Or ce qui est plus important encore, c'est qu'il est bien difficile, encore une fois, de trouver dans ces discussions juridico-religieuses marquantes, une réflexion proprement philosophique sur la nature même de la judéité, ni d'ailleurs sur l'idée de nation. Sans doute pourrait-on repérer dans le Talmud, ainsi que dans les écrits midrashiens, certaines présuppositions « philosophiques » sur la nature de l'âme et de l'identité personnelle, ou encore sur la constitution d'une communauté religieuse ou d'une cité, mais tout comme des influences d'autres systèmes juridiques, celles-ci sont en dernière analyse étrangères

---

<sup>85</sup> Peut-être un des exemples les plus frappants étant le récit dans lequel Moïse voyage dans le temps pour assister à un cours de R. Akiba où il ne comprend rien des discussions. Celui-ci montre en effet que les rabbins du Talmud sont bien conscients de la distance entre les discours tanakhiques et talmudiques. TB Menahoth 29b (*Aggadoth du Talmud de Babylone, op. cit.*, p. 1264-1265)

<sup>86</sup> Sur l'histoire de la formation de l'identité juive dans l'Antiquité, voir Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness : Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, University of California Press, 2000.

<sup>87</sup> Voir TB Kiddouchine 3:12, 67b, 68b, 37a; Yevamot 47a-b, 76b.

à la pensée des rabbins, qui ne se soucient guère d'élaborer une théorie politique ou psychologique de la judéité.

### 1.5.2. Un système théologique comme fondement de la halakha

Nous sommes donc en mesure d'avancer que Maïmonide, à la différence des Sages du Talmud, tente dès le début d'intervenir dans les débats halakhiques, politiques et pédagogiques existants, dans la perspective de proposer une pensée systématique de la Loi/Torah *et du judaïsme*. De fait, il n'introduit pas seulement des concepts philosophiques pour traiter de la doctrine métaphysique de la Torah, mais, comme on l'a vu précédemment, il se sert également de la rationalité philosophique en tant que base ou procédé pour réorganiser les connaissances accumulées du judaïsme, et même pour en dégager l'essence ou bien les éléments constitutifs. C'est dans ce contexte-là qu'il faut situer, à notre sens, l'ambivalence foncière concernant la vraie signification du *Michné Torah*. Comme on vient de le voir, Maïmonide ne se contente pas d'évoquer les problèmes portant sur la transmission de la Loi orale, mais, afin de les surmonter une fois pour toutes, il vise à doter la tradition sinaïtique d'une forme d'écriture raisonnée et d'une *nouvelle manière de (se) penser*.

Ce qui rend le *Michné Torah* (et surtout le *Livre de la connaissance*) encore plus audacieux que la Mishna de Juda Hanassi qu'il prend comme modèle, c'est donc le fait qu'il constitue aussi un travail de *redéfinition*. Si bien qu'aucune notion talmudique n'en sort intacte. Tout en codifiant la totalité des règles (*halakhot*) de la Loi/Torah, Maïmonide n'en procède moins à une réévaluation (voire à une hiérarchisation) des thèmes et des connaissances dans un cadre rationnel : ainsi se trouve profondément transformés non seulement les modes de transmission, mais aussi les places et les valeurs attribuées aux sujets qui sont transmis dans le cadre d'un système : comme on l'a vu, le Talmud y acquiert notamment un sens spécifique et l'étude proprement talmudique change de registre pour être définie comme une réflexion/compréhension juridico-herméneutique très poussée, enveloppant, en tant que point culminant, « les problèmes qui forment le *Pardès* ».

Il s'ensuit de même que, d'après la parabole employée dans le *Guide*, le sommet de l'étude talmudique, accompagné évidemment d'une conduite parfaitement conforme à la halakha, serait considéré, du moins pour certains disciples des Sages, un point de passage vers les « vestibules » du « palais du

souverain » : car, ceux qui sont décrits comme étant « arrivés jusqu'au palais », mais « qui tournent autour », c'est-à-dire ce qui s'arrête au seuil de la connaissance philosophique, « sont les casuistes qui admettent, par tradition, les opinions vraies, qui discutent sur les pratiques du culte, mais qui ne s'engagent point dans la spéculation sur les principes fondamentaux de la religion, ni cherchent en aucune façon à établir la vérité d'une croyance quelconque. »<sup>88</sup>

Les casuistes ou les talmudistes, c'est-à-dire les *fuqahâ* qui ne s'occupent que de « l'interprétation traditionnelle » et juridique de la Loi juive, pourraient donc découvrir, à l'aide de certaines parties du *Michné Torah*, que le Talmud contient en effet des indices extrêmement importants qui conduisent à une vérité plus profonde concernant les problèmes de *Pardès*, autrement dit les principes fondamentaux de la religion. Et s'ils réussissent à suivre jusqu'au bout ce chemin de vérité, en parcourant attentivement le *Guide des égarés* et en se dotant préalablement des connaissances philosophiques (relatives aux domaines des mathématiques, de la logique, de la physique et enfin de la métaphysique) qui éclaireront davantage et transformeront leur savoir talmudique, ils pourront effectivement s'approcher de la « demeure du souverain », c'est-à-dire de la certitude métaphysique au sujet de Dieu. Autant dire que, les talmudistes occupent en fait un rang bien inférieur par rapport aux « savants métaphysiciens et théologiens, amis de la vérité » dont l'objet principal est la « science de la Loi dans sa réalité ».<sup>89</sup>

À cet égard, la *réorganisation interne de la littérature sacrée émanant de la Révélation sinaïtique* atteindrait son plus haut point avec la *doctrine théologique qui renferme éminemment les sciences physiques et métaphysiques*. Et, en réalité, on pourrait plutôt dire que c'est cette doctrine qui *ordonne* le changement du mode de transmission et le remaniement ou le reclassement des éléments liés à la Loi orale. Ce n'est pas par hasard que le *Livre de la connaissance* s'ouvre avec une partie sur les « Principes fondamentaux de la Loi », qui traite, pour l'essentiel, de l'ontologie aristotélicienne. Ainsi, à l'étonnement de bien des rabbins de l'époque, la halakha y est présentée d'emblée comme un système doctrinal. Dans ce système, non seulement les lois sont exprimées par une argumentation différente de celle du Talmud, mais aussi, certains principes philosophiques, qui ne tirent pas a priori leur

<sup>88</sup> *GE*, III, 51, p. 1191-1192 (435).

<sup>89</sup> *GE*, I, Introduction, p. 60 (12)

origine du judaïsme talmudique, *acquièrent le statut de précepte*, en s'appuyant à la fois sur des démonstrations et sur des versets de l'Écriture. Et assurément, ces versets sont souvent commentés de manière philosophique.

Il en va ainsi par exemple du principe de l'incorporalité de Dieu, qui est cher à Maïmonide. Après avoir prouvé par la *voie négative*, l'impossibilité de la corporalité de Dieu, il écrit : « La Loi et les Prophètes affirment d'ailleurs clairement que le Saint, béni soit-Il n'a pas de corps [ni de forme – *gouf ou-guéviyah*], puisque le verset dit : “Le Seigneur est Dieu dans les cieux en haut et sur la terre en bas” (Deut., IV, 39), et qu'un ne saurait se trouver en deux lieux simultanément. [...] »<sup>90</sup> Maïmonide suit ici manifestement l'exemple des rabbins du Talmud en commentant le verset en le citant hors contexte, mais n'en rompt pas moins avec cette même tradition, en l'utilisant comme une référence scripturaire pour justifier sa vision de Dieu.<sup>91</sup>

En somme, dans la présentation maïmonidienne de la halakha, les commandements sont organisés autour et éclairés par certaines idées directrices (sur Dieu, l'univers, l'âme, la prophétie, etc.). Celles-ci, qui sont elles-mêmes élevées dans certains cas au rang de commandement, constituent une vue d'ensemble ou une doctrine normative (*hachkafa*) définissant ce que c'est le judaïsme ou la sagesse révélée d'Israël. Dans le cadre de cette doctrine, des « croyances » ou des thèmes tels que la providence ou la rédemption, évoqués de façon disparate dans la littérature talmudique, acquièrent une dimension conceptuelle/dogmatique. Et comme il en ressort de l'Introduction du *Michné Torah*, ainsi que des lettres qu'on vient de citer, Maïmonide envisage vraisemblablement de donner à son ouvrage, sur le plan juridique et dogmatique, un *statut institutionnel* universellement valable. C'est ainsi

<sup>90</sup> *LC*, p. 31. (« Des principes fondamentaux de la Loi » I, 7-8). Au sujet de « l'existence » de Dieu, Maïmonide emploie donc, dans le *Michné Torah* aussi, ce qu'on appelle communément la « théologie négative » — un procédé qu'il reprend de façon beaucoup plus élaborée dans le *Guide*. Voir, *inter alia*, I, 35.

Cette méthode maïmonidienne, à laquelle certains reprochent de conduire « au nihilisme ou encore à l'athéisme », sera décrite de la façon suivante par Chalié, qui met le doigt sur le mouvement paradoxal par lequel le philosophe se sert des mots pour atteindre *l'indicible* : « Maïmonide s'avancerait vers le secret, premier et ultime, sans pouvoir le dévoiler mais en l'affirmant de plus en plus, au fur et à mesure où, paradoxalement, il enseignerait son indicibilité par les mots. Le pouvoir de bien parler de Dieu — par cette voie négative — proviendrait donc des mots même que ce Dieu a transmis aux hommes dans ce Livre. » in *Spinoza lecteur de Maïmonide*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>91</sup> Ce verset qui reflète le monothéisme intransigeant du Deutéronome est intégralement repris dans la prière intitulée « Aléinou » : « Reconnais à présent, et imprime-le dans ton cœur, que l'Éternel seul est Dieu, dans le ciel en haut comme ici-bas sur la terre [*Hashem ou élohim, bachamayim mimaal, veal haaretz mitahat*], qu'il n'en est point d'autres ! ».

qu'il pense pouvoir empêcher en premier lieu les *égarements/perplexités* actuels et éventuels, aussi bien à l'échelle individuelle que collective, et de combattre les menaces théologico-politiques auxquelles les communautés juives sont confrontées dans le monde entier.

### 1.5.3. Dans le sillage d'Ezra le scribe : le souci de la persévérance d'Israël

La volonté de Maïmonide d'ordonner et d'unifier va encore plus loin que les domaines des savoirs juridiques et métaphysiques. On sait dans ce contexte qu'une de ses priorités, en tant que chef de la communauté à Fustat, est de réduire les divisions sociales entre les diverses congrégations juives (y compris, celle entre les Rabbanites et Karaïtes), et de renforcer l'unité culturelle et cultuelle. À cette fin, il cherche même, par une décision légale, à créer une coutume synagogale (*noussah*) unifiée, en abolissant le rite de la synagogue dite palestinienne — même si ces efforts n'aboutiront à rien.<sup>92</sup>

On se rappellera que les tentatives d'unification du culte et de la liturgie jouent un rôle capital dans l'histoire biblico-talmudique du judaïsme, soit à partir de la Réforme deutéronomique sous le règne de Josias (VII<sup>e</sup> siècle avant l'ère commune) (2 Rois 22-23). Beaucoup plus tard, mais dans le même esprit, Maïmonide relate lui-même l'institution (présumée par la tradition rabbinique) du texte fixe et unifié de la prière, dite la *Amida* ou les *Dix-huit bénédictions* par la Grande Assemblée, en évoquant, pour son compte, des raisons sociohistoriques liées à l'exil :

Le langage de chacun [des enfants israélites qui sont nés dans les terres idolâtres] était un mélange de plusieurs langues [*mé'orévet milichonot*], si bien que lorsqu'il s'exprimait, il ne parvenait pas à tenir ses propos en une seule langue sans jargon et de façon cohérente [...]. Aussi, quand l'un d'eux priait, il était limité dans sa capacité à exprimer ses désirs ou à offrir des louanges au Saint Béni soit-Il en hébreu, sans y mélanger d'autres langues [*bilachon hakodech ad chéyé'arvou 'imah léchonot 'ahérot*]. Quand Ezra et son tribunal virent cela, ils réagirent et instituèrent dix-huit bénédictions en ordre [...].<sup>93</sup>

<sup>92</sup> J. L. Kraemer, *Maimonides, op. cit.*, p. 291-292. Voir aussi *Sefer Ahava* « Lois relatives à la prière » I, 13.

<sup>93</sup> « Lois relatives à la prière et à la bénédiction sacerdotale », I, 4-5.

On peut donc dire qu'en tant que chef réformateur de la nation, Maïmonide s'inscrit aussi dans la lignée d'Ezra le prêtre et le scribe qui « avait disposé son cœur [...] à enseigner dans Israël la loi et le droit » après le retour de l'Exil babylonien (Ez. 7,10). Sauf que, dans le cas de Maïmonide, il ne s'agit pas seulement de réformer et de réunifier la langue liturgique, mais aussi et surtout les opinions théologiques et juridiques qui la sous-tendent.

On sait par ailleurs qu'Ezra est un personnage biblique de grande importance, tant pour les rabbins du Talmud que pour Spinoza. Celui-ci considère en effet, sur la base de sa recherche historico-critique, qu'Ezra est vraisemblablement l'auteur, ou plutôt le compilateur des douze premiers livres de la Bible hébraïque.<sup>94</sup> Les conclusions de certains chercheurs modernes, adeptes de « l'hypothèse documentaire », donneront partiellement raison à Spinoza, en voyant chez Ezra le premier historien d'Israël et le Rédacteur (R) qui a formé le récit biblique, tel que l'on connaît, en rassemblant et réconciliant les sources préexistantes.<sup>95</sup> Par ailleurs, le fait qu'Ezra soit la deuxième personne dans toute la Bible, à part Moïse, qualifié de législateur, amène, semble-t-il, Maïmonide à se concevoir (ou d'être perçu) comme son successeur, tout comme celui de Moïse. Il ne faut pas oublier que dans la conception biblico-talmudique, Ezra le scribe n'est pas seulement celui qui fait retourner le peuple juif de l'Exil, mais aussi celui qui assure sa survie, en enseignant publiquement à tous les anciens exilés les lois de la « Torah de Moïse ».<sup>96</sup>

Tout cela nous montre combien le profond souci de la persévérance du judaïsme détermine la pensée entière de Maïmonide — un souci qui fait surface non seulement dans les ouvrages halakhiques et philosophiques, mais aussi dans des épîtres adressées à des communautés juives opprimées des pays lointains. Il est évident que l'auteur du *Michné Torah* ne se contente pas de développer uniquement

---

<sup>94</sup> *TTP*, VIII, § 12, p. 170 : « Considérant conjointement ces trois caractères, la simplicité de dessein de tous ces livres, leur rattachement et leur composition postérieure de beaucoup de siècles aux choses racontées, nous concluons, comme nous l'avons dit, qu'ils ont tous été écrits par un seul historien. Quel il fut, je ne puis le montrer avec évidence ; je soupçonne cependant que ce fut Esdras, et ma conjecture s'appuie sur quelques raisons assez sérieuses »

<sup>95</sup> Voir Richard Friedman, *Qui a écrit la Bible ? La prodigieuse quête des auteurs de l'Ancien Testament*, trad. R. de Claunet, Paris, Exergue, 2012, p. 246-256.

<sup>96</sup> Néh. 8,2-3 : « Ezra le prêtre apporta la Thora devant l'assemblée hommes et femmes et quiconque était capable de comprendre le premier jour du septième mois. Il en fit la lecture devant la place qui précède la porte de l'eau, depuis l'aurore jusqu'au milieu de la journée, en présence des hommes, des femmes et de tous ceux qui pouvaient comprendre. Le peuple était toute oreille pour entendre le livre de la loi. »

sur le plan théorique, une *autocompréhension théologico-philosophique du judaïsme*, mais s'efforce aussi, à l'instar de Moïse et d'Ezra, de la propager auprès de ses coreligionnaires et d'en tirer à leur égard des *conseils pratiques et politiques*.

Par exemple l'*Épître sur la persécution* et l'*Épître au Yémen* tracent un arrière-plan historique détaillé de la religion d'Israël qui puise largement dans les écrits prophétiques, en vue de contextualiser les calamités qui guettent les communautés juives partout dans le monde. La tentative de compréhension (ou de l'autocompréhension) se double ici d'une *intervention théologico-politique* sous la forme d'un discours plein de souffle, cherchant à soulager et encourager les Juifs perplexes et persécutés, de sorte qu'ils puissent s'affronter résolument les dures épreuves de l'époque. En fait, il est possible de dire que, là aussi, Maïmonide s'attaque au problème d'*égarement*, car, que ce soit en raison d'une conversion forcée décrétée par un tyran ou d'une apostasie provoquée par les vaines promesses d'un faux messie, ou à cause de l'hégémonie culturelle des autres religions monothéistes, il s'agit bel et bien d'un égarement/perplexité collectif. À ce propos, Maïmonide prend soin d'expliquer que, même ces souffrances extrêmes et le désarroi général qui en découle ont été prédits par les prophètes, ainsi que leur fin, c'est-à-dire le temps de la délivrance ultime :

Venons-en à ce tu declares, écrit-il à son correspondant yéménite, R. Jacob fils de R. Nathanaël de Al Fayyoun : la conscience d'une partie de notre peuple est absente et embrouillée [*idtirab*], leur cœur chavire, le doute les prend, leur raison est ébranlée ; mais une partie n'a pas dévié de sa foi, n'a pas défailli et n'a pas hésité. Cette situation a déjà été anticipée par Daniel [...] : en prolongeant l'exil et en nous envoyant des tourments, il en résultera que beaucoup abandonneront la religion [*al-huruj min al-din*], le doute [*sakk*] apparaîtra et ils s'engageront dans l'erreur. La cause en est celle-ci : la vue de notre affaiblissement, la force qui nous accable et la domination sur nous [de nous ennemis]. Pour une partie d'entre eux, le doute n'apparaîtra pas et leur raison ne sera pas ébranlée [...].<sup>97</sup>

Aussi s'engage-t-il dans une longue explication historique et théologico-politique des raisons de la profonde détresse des Juifs yéménites (qui partagent au

---

<sup>97</sup> « Épître au Yémen » in *Épîtres*, trad. Jean de Hulster, Paris, Verdier/rééd. Gallimard « Tel », 1983, p. 54.

fond le même sort que tous les Juifs de la diaspora) : les tourments que ceux-ci endurent y seraient qualifiés des « souffrances du Messie », autrement dit le travail d'enfantement de la venue du Roi rédempteur d'Israël.

Néanmoins, Maïmonide ne cherche pas à consoler ses coreligionnaires ou ne leur donne pas simplement de l'espoir pour la venue imminente de l'époque messianique, sans leur fournir également une *conscience collective de soi* et une *conscience historique* pour les temps présents. Après avoir situé les égarements et les apostasies suscités par les persécutions de la diaspora (*galout*) dans un contexte prophétique, il procède, au travers des comparaisons d'un ton assez dur avec le christianisme et l'islam, à une *description phénoménologique de la singularité du judaïsme, de la Révélation sinaïtique et du peuple juif*. Enfin, on peut sans doute lire cette lettre comme une défense intransigeante de la vérité et de l'authenticité du judaïsme, ou comme une réfutation des dénigrement et des critiques virulentes des autres religions, mais elle se donne aussi à lire comme un essai réflexif sur la signification d'être juif et sur les fondements de sa persévérance à travers l'histoire.

Cela nous montre que les correspondances et les *responsa* viennent compléter le grand travail d'autocompréhension du judaïsme rabbinique (qui est bien entendu le seul judaïsme authentique/sinaïtique pour l'auteur) et de réorganisation rationnelle de la Loi orale. C'est surtout dans ce *sentiment d'urgence* et dans ce *souci de faire face aux crises théologico-politiques* de l'époque (post-talmudique et post-gaonique) que l'on découvre effectivement l'unité profonde et les visées distinctives de la pensée maïmonidienne. En cela, elle est très proche de celle de Spinoza – à ceci près que, là où Maïmonide écrit au nom et au profit du judaïsme rabbinique qui serait le seul héritier véritable de la Révélation divine, Spinoza le fait précisément au détriment du judaïsme (ou plutôt du pharisaïsme) et pour plaider la cause de la « lumière naturelle » qui serait la détentrice la plus fiable de la « révélation » (innée) et par laquelle on pourrait connaître la vérité sur Dieu de manière beaucoup plus claire et certaine que par les autres moyens.<sup>98</sup> Il est maintenant temps d'examiner de plus près

---

<sup>98</sup> *TTP*, I, § 4, A. p. 32 : « [...] nous pouvons à juste titre admettre que la cause première de la révélation est la nature de l'âme conçue précisément comme capable de connaissance naturelle, car tout ce que nous connaissons clairement et distinctement, l'idée de Dieu [...] et la nature nous le dictent, non avec des paroles sans doute, mais en un mode l'emportant de beaucoup en excellence [...]. »

les raisons et les implications éventuelles de cette différence foncière dans la manière d'aborder (et d'intervenir sur) le « même objet » juridico-religieux.



## 2. SPINOZA ET L'ILLEGITIMÉ DU JUDAÏSME PHARISAIQUE

### 2.1. Une polémique inévitable ? Les raisons et les objectifs de la critique spinoziste

#### 2.1.1. Spinoza en tant que disciple égaré : un nouveau *Aher* ?

Pour commencer, il serait intéressant de mettre en rapport « l'hérésie » ou « l'apostasie » tant relatée et débattue de Spinoza avec le phénomène que Maïmonide appelle l'*égarement* ou la *perplexité*.<sup>1</sup> Il se trouve que, Spinoza, comme d'autres intellectuels juifs-marranes avant lui (comme Uriel da Costa), ne tente pas de surmonter le « trouble violent », dont parle Maïmonide (s'il s'agit vraiment du même « trouble »), en étudiant méthodiquement les fondements métaphysiques de la Loi/Torah, et en espérant ainsi de retrouver la foi parfaite et intelligente, sans guère besoin de « tourner le dos à la raison ». <sup>2</sup> Ce qui arrive dans son cas fait plutôt penser à l'un des hérétiques les plus connus du judaïsme : à celle d'Élicha fils d'Abouya, également connu sous le surnom péjoratif d'*Aher* (l'Autre). On sait que, selon le Talmud, celui-ci, qui fait partie des quatre Sages qui entrent dans le « jardin » (*Pardès*), c'est-à-dire qui tentent de connaître les secrets de la Torah portant sur la

<sup>1</sup> Pour l'analyse la plus complète sur l'hérésie et l'excommunication de Spinoza, voir S. Nadler, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2004.

<sup>2</sup> *GE*, Introduction, p. 55 (7-8).

nature de Dieu et sa providence, finit par « couper les plantations », autrement dit par perdre complètement la foi.<sup>3</sup>

Bien évidemment, cette histoire talmudique, qui a toujours eu une place privilégiée dans l'imagination juive, serait interprétée de multiples façons. On n'aura pourtant pas trop de mal à deviner la leçon capitale qu'en tire Maïmonide. Pour ce dernier, Élicha ben Abouya représente l'archétype même du « disciple égaré » qui veut, sans pour autant faire le long travail de préparation, de contempler de plus près possible la Présence divine (*Chékhina*), c'est-à-dire de saisir les mystères les plus difficiles et profonds de la Torah. Ce qui conduit Aḥer à cet égarement, qui s'est avéré par ailleurs irréversible et irrémédiable, serait donc son « désir » ardent et prématuré qui était « plus fort que sa compréhension ». C'est ainsi que Maïmonide prévient le(s) lecteur(s) du *Guide* contre cet empressement destructeur qui conduit non seulement à l'incroyance, mais à une sorte de paralysie intellectuelle qui se caractérise par le déni de la vérité :

[S]i tu aspirés à une perception au-dessus de ta faculté perceptive, ou tu te hâtes de déclarer mensonge les choses dont le contraire n'est pas démontré, ou qui sont possibles, fût-ce même d'une manière très éloignée, tu te joins à Élicha' Aḥer, et non seulement tu ne seras pas parfait, mais tu deviendras tout ce qu'il y a de plus imparfait [...].<sup>4</sup>

Par ailleurs, la formule qui est employée dans le Talmud pour décrire cet acte d'apostasie (« couper les plantations ») correspond parfaitement au raisonnement de Maïmonide quant aux causes de l'égarement : puisqu'Élicha ben Abouya a visé le sommet de la science alors qu'il n'était pas encore en mesure d'y accéder, non seulement il a inévitablement échoué, mais de plus, cette tentative lui a valu de perdre à jamais, ou d'*arracher* par sa propre main, la *racine* de tout savoir.<sup>5</sup> Si on l'exprime d'une autre façon, on pourrait dire que, du fait de son inexpérience et son

<sup>3</sup> Cf. *Traité Haguïga*, 14b, *op. cit.*, p. 114 : « Ben Azzaï n'a pu jeter qu'un seul coup d'œil et il est mort. C'est à lui que s'applique le texte : *Précieuse est aux yeux de l'Éternel la mort de ses fidèles* (Ps. 116, 15). Ben Zoma n'a pu jeter qu'un coup d'œil et il a été 'frappé' [il a perdu la raison]. C'est à lui que s'applique le texte : *Si tu trouves du miel, n'en mange que ce qui te suffit, de peur que tu ne sois gavé et que tu ne le vomisses* (Prv. 25, 16). L'Autre a coupé [et abîmé] les plantations [en les piétinant] [*Aher kitséts bénétiyot*]. Rabbi Akiba en est sorti en paix. »

<sup>4</sup> *GE*, I, 32, p. 153 (110-111).

<sup>5</sup> *GE*, Introduction, p. 55 (7-8). Voir aussi James A. Diamond, *Converts, Heretics, and Lepers: Maimonides and the Outsider*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2007, p. 55-78.

ignorance, il a mal compris les fondements métaphysiques de la Torah qu'il s'est efforcé d'atteindre. Ce qui a provoqué chez lui un *déracinement* total.

Or il est bien connu que Spinoza aussi fait preuve d'une grande prudence en ce qui concerne l'enseignement de certaines idées vraies. Par exemple, à propos d'un jeune élève, nommé Casearius qui vit un certain temps chez lui pour y suivre des cours particuliers, il avertit ses amis proches de la manière suivante : « [Je] voudrais que tous fussent avertis qu'il ne faut pas lui communiquer mes opinions, si ce n'est plus tard quand il aura mûri. *Il est encore trop enfant et trop inconsistant, plus curieux de nouveauté que de vérité.* J'espère cependant qu'il se guérira, dans quelques années, de ces défauts de jeunesse [...]. »<sup>6</sup> Il est indéniable que Spinoza lui-même est (pour le dire avec Maïmonide) de ceux chez qui « la vérité s'établit méthodiquement [et] pas comme par hasard ». En effet, on le voit ici essayer de faire en sorte qu'il en soit de même pour son élève. Il serait donc insensé de lui attribuer ce zèle et cet orgueil qui proviennent de l'immaturation intellectuelle et affective et qui caractérisent selon Maïmonide le disciple perplexe/égaré et par excellence l'Aher l'hérétique.

Peut-on quand même se risquer à chercher, du point de vue talmudique et maïmonidien, des similitudes d'un autre ordre entre Élicha ben Abouya et Spinoza ? Il est en tout cas difficile de supposer que le « trouble violent » qu'éprouve le disciple égaré *est de même nature que* l'expérience de l'insatisfaction ou de la « futilité » qui déclenche chez Spinoza la quête philosophique. D'après la description de Maïmonide le premier provient, avant tout, de la contradiction apparente entre « le sens extérieur [littéral] de la Loi » et ce que le disciple conçoit comme étant vrai par sa propre faculté intellectuelle (insuffisamment instruite). Tandis que, à en croire à Spinoza, son interrogation critique part non pas des contradictions de l'Écriture et encore moins du rigorisme et de l'exclusivisme pharisaïques, mais de la constatation de la « vanité » des « occurrences » de la « vie ordinaire ». <sup>7</sup> Le fameux prologue autobiographique du *Traité de la réforme de l'entendement* témoigne donc manifestement d'un autre type de trouble, ou d'incertitude existentielle dans laquelle

<sup>6</sup> « Lettre 9 à Simon de Vries », A. p. 149. (Nous soulignons).

<sup>7</sup> *Traité de la réforme de l'entendement [=TRE]*, I, § 1, (numérotation des paragraphes de Bruder) *Traité de la réforme de l'entendement/Court traité/Les Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques*, trad. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 181.

les valeurs conventionnelles (les prétendus « souverains biens ») de la société s'avèrent foncièrement douteuses, relatives et infondées.

Il s'agit plutôt ici d'un vécu qu'on peut légitimement prendre pour une expérience presque immédiate de la vie, parce qu'il n'y a aucune mention de sa genèse biblique ou judaïque-marrane. Celle-ci peut être même considérée comme une expérience réfléchie qui s'appuie sur la vie ordinaire précisément pour *s'en arracher* : une expérience qui sert donc à transcender ou transformer sa source immédiate. De là découle tout un programme de recherche qui serait par excellence philosophique et qui s'annonce comme suit :

[J]e résolu enfin de chercher, déclare Spinoza, s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer [*verum bonum & sui communicabile effe*], et par quoi l'âme, renonçant à tout autre, pût être affectée uniquement, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine.<sup>8</sup>

Cette décision d'entreprendre une recherche fondamentale en ce qui concerne le bien véritable, la félicité suprême, l'utilité vraie et la vérité tout court marque sans aucun doute une *conversion à la philosophie ou à la vie philosophique* qui est d'ailleurs définie ici comme un « nouveau principe de vie ». Alors, le moment d'embarras et d'indécision se termine pour Spinoza par un changement radical dans l'ordre et la conduite ordinaire de sa vie et par l'adoption d'une nouvelle manière de vivre qui pourrait seule sous-tendre le travail ardu de la purification et du perfectionnement de l'entendement.

Mais pour voir ce que Spinoza passe ici sous silence à propos de son arrière-plan, on pourrait se reporter à un autre texte. Il s'agit du III<sup>e</sup> Chapitre du *Traité théologico-politique* qui porte sur la question de « l'élection des Hébreux » et dont les premières ébauches ont été sûrement rédigées avant l'excommunication de son auteur et donc antérieurement au *Traité de la réforme*.<sup>9</sup> Au tout début de ce chapitre,

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Voir L. Strauss, « Comment étudier le Traité théologico-politique de Spinoza », *La Persécution et l'Art d'écrire*, op. cit., p. 217 et *passim* ; et Warren Zev Harvey, « Spinoza's Counterfactual Zionism », *Iyyun* no. 62, (Juin 2013), p. 235.

On a suggéré que le Chapitre III reproduisait en effet une version remaniée de « l'apologie » (*Apologia para justificarse de su abdicacion de la sinagoga*) supposément rédigée en espagnol et lue à la synagogue par Spinoza juste avant son excommunication. Bien que Steven Nadler conteste cette

Spinoza aborde également les questions du bien véritable et de la félicité suprême, mais cette fois en les plaçant dans un contexte ouvertement théologico-politique, voire sociopsychologique. L'analyse et la critique sévère du pharisaïsme qu'il propose dans ce même contexte jettent une nouvelle lumière sur l'aspect religieux de la perplexité qui précède à sa conversion. Voici comment il fustige la prétention (pharisaïque) à une félicité et une sagesse exclusives :

La vraie félicité et la béatitude ne consistent pour chacun que dans la jouissance du bien et non dans cette gloire d'être le seul à en jouir, les autres en étant exclus ; s'estimer en possession d'une béatitude plus grande, en effet, parce qu'on est seul dans une condition bonne, les autres non, ou parce qu'on jouit d'une béatitude plus grande et qu'on a meilleure fortune que les autres, c'est ignorer la vraie félicité et la béatitude ; la joie qu'on éprouve à se croire supérieur, si elle n'est pas tout enfantine, ne peut naître que de l'envie et d'un mauvais cœur.<sup>10</sup>

À vrai dire, dans ce passage, où l'on trouve par ailleurs un aperçu de sa philosophie (la félicité et la béatitude par la voie de la connaissance adéquate), Spinoza reste toujours sur le plan individuel. Rien n'indique ici que la sagesse ou la béatitude soit celle d'une collectivité (dont on verra l'impossibilité dans la philosophie de Spinoza), ou encore, que les notions d'envie et de méchanceté puissent caractériser un peuple. Toutefois, la suite du chapitre, qui contient d'ailleurs une transition un peu rapide pour le goût du lecteur de Spinoza, ne laisse aucun doute quant aux cibles de la critique : il s'agit bel et bien d'une collectivité qu'il connaît de près, à savoir les Juifs diasporiques, ou plutôt, leurs « idéologues » pharisiens, c'est-à-dire les rabbins. Ce sont eux qui se croiraient détenteurs d'une sagesse unique et exclusive en vertu de laquelle ils prétendent atteindre la vraie félicité, et ce, en dépit de ou grâce aux souffrances que comporte l'histoire juive. Et précisément cette *conception exclusiviste de la sagesse* prouve, dirait sans doute Spinoza, qu'ils sont en effet ignorants et malheureux. Il se peut donc fort bien que ces textes de tonalité apologétique fussent initialement destinés aux membres de la communauté juive

---

hypothèse, ou du moins, émette des doutes sur l'existence de ce « manuscrit mythique » en montrant les racines historiques fallacieuses, à regarder le style de la polémique de plus près, il nous semble tout à fait convaincant que Spinoza ait précédemment écrit la plus grande partie de ce texte en vue des lecteurs juifs et afin de régler les comptes avec son peuple et sa communauté d'origine. Cf. Nadler, *Spinoza. Une vie*, trad. J.-F. Sené, Paris, Bayard, 2003, p. 161-163.

<sup>10</sup> *TTP*, III, §1, A., p. 69.

d'Amsterdam, ainsi qu'aux autorités rabbiniques de celle-ci. Car on peut y trouver la raison pour laquelle Spinoza, en tant qu'un *philosophe en quête de vraie sagesse et félicité*, n'avait pas d'autre choix que de *quitter le judaïsme* qu'il considère comme un *état passionnel* qui devait être rejeté pour se mettre sur le chemin de la vérité et de la béatitude. Un chemin qui passe assurément par le refus d'une *conception exclusiviste de la sagesse*, ainsi que tout particularisme national au sujet du bien véritable et suprême.

Si on lit ce passage conjointement avec celui qu'on tire du *Traité de la réforme*, il devient encore plus évident que l'interrogation initiale de Spinoza concerne aussi (et peut-être par-dessus tout) l'interprétation et la mise en pratique pharisaïques de certains enseignements bibliques tels que « l'élection ». On le voit déployer ici toute une série de descriptions psychologiques concernant l'illusion décisive de la possession exclusive d'un bien, de la félicité ou de la béatitude, et du faux sentiment de supériorité qui en découle nécessairement. Ainsi, il laisse entendre d'emblée que les Pharisiens, c'est-à-dire les Rabbins et les Juifs rabbiniques ne s'attachent à la doctrine de l'élection que d'une manière extrêmement *erronée* et *passionnelle*, c'est-à-dire qu'à travers des passions tristes qui ne concerne moins leurs bonheurs présumés que les malheurs des autres. Au fond, il est clair que cette conception « erronée » de l'élection est définie dès le départ par Spinoza comme une sorte de *mauvaise joie*, ou si l'on veut de *Schadenfreude*, surtout si elle naît de l'envie « qui n'est donc, selon l'*Éthique*, rien d'autre que la Haine même, en tant qu'on la considère comme disposant un homme à s'épanouir du mal d'autrui, et à se contrister de son bien. »<sup>11</sup>

On a fait remarquer que Spinoza soulignait, dans le *Traité de la réforme*, le caractère *communicable* (ou plutôt *autocommunicable*) du bien véritable qu'il se proposait de rechercher. On doit donc en tirer la conclusion comme quoi il s'agit ici d'un bien théoriquement ou virtuellement « commun » et « universel » qui peut être partagé sans exception par *tous*, voire même qui ne peut être produit que dans un processus affectif et cognitif de *communalisation* sur lequel on reviendra par la suite. En tout cas, le vrai bien qu'est la connaissance adéquate est en principe et en droit à

---

<sup>11</sup> *E*, III, 24, scolie. Voir aussi III, 23. Ainsi, du point de vue de Spinoza, on pourrait qualifier l'élection de « chimère prétentieuse » (Chalier, *Spinoza, lecteur de Maïmonide, op. cit.*, p. 109, 210 sq.) C'est en effet une réalité affective qui n'a pas d'objet véritable.

la portée de tous — même si son acquisition demeure « difficile autant que rare ». Or, les Pharisiens, eux, se vantent, d'après ce point de vue, de posséder une sagesse et une béatitude qui seraient essentiellement *incommunicables/impartageables* en dehors d'un cadre ethno-religieux. Si donc le judaïsme pharisaïque n'équivaut certainement pas aux « vanités » de la vie ordinaire (richesses, honneurs et plaisirs), sa promesse d'une sagesse et d'une béatitude nationales se révèle être non seulement trompeuse, mais aussi nuisible à la quête du bien véritable et de l'utile commun. En ce sens, ajoutera Spinoza, au-delà de constituer un obstacle majeur à la philosophie qui s'effectue justement à travers les « notions communes » et à partir d'une *commun-auté* spécifique des individus, l'interprétation pharisaïque de l'élection biblique prouve qu'elle méconnaît entièrement le vrai sens et les vraies intentions théologico-politiques de ses sources scripturaires.

Force est donc de constater que le trouble et l'interrogation personnels de Spinoza comportent effectivement des éléments bibliques, pharisaïques et marranes. Qui plus est, il va continuer de mener une enquête rigoureuse sur ces matières même après son excommunication/son abandon du judaïsme. Toutefois, s'il ne rejette pas l'autorité de l'Écriture ni celle de la raison, il opère pour autant, du point de vue méthodologique et épistémologique, une distinction très nette entre ces deux domaines — une distinction qui est lourde de conséquences théologiques. En revanche, il critique et s'efforce à réfuter tant du point de vue biblique que philosophique, et quasiment point par point, la tradition pharisaïque/rabbinique.

Néanmoins, nous n'avons pas encore répondu à la question de savoir s'il est possible de dresser des parallèles entre « l'égarement » d'Éliçha' Aher et celui de Spinoza.<sup>12</sup> Partant de la constatation de la vanité des occurrences de la vie ordinaire et de la fausseté et la nocivité du pharisaïsme, Spinoza mène sa quête et son combat sur deux fronts : la Bible et la philosophie. Et s'agissant de cette dernière, il s'intéresse naturellement aux questions métaphysiques et épistémologiques, tout en s'occupant en même temps de la lecture critique de la Bible. Dès lors, est-ce qu'il est

---

<sup>12</sup> Ce qui est fait brillamment, à notre sens, par l'écrivain américain Milton Steinberg dans son roman intitulé *As a Driven Leaf* [1939], New York, Behrman House, 1975. Par exemple le livre qu'il fait écrire à Éliçha' porte le nom que voici : « *Prerequisites for All Metaphysical Systems Derived from the Methods Suggested by Aristotle in his Organon, and more particularly from those implied in Euclid's Elements of Geometry.* » (p. 359).

permis de dire que l'avertissement suivant de Maïmonide, qui vise surtout Élihaç Aḥer, s'applique aussi à Spinoza ?

Sache qu'il serait très dangereux de commencer [les études] par cette science, je veux dire par la métaphysique [*al-ilm al-ilahi*] ; de même [il serait dangereux] d'expliquer [de prime abord] le sens des allégories prophétiques et d'éveiller l'attention sur les métaphores employées dans le discours et dont les livres prophétiques sont remplis. [...] Mais lorsqu'on commence par cette science métaphysique, il en résulte non seulement un trouble dans les croyances, mais la pure irrégion [*al i'tikadât bil ta'til*].<sup>13</sup>

En vérité, dans son style hautement lacunaire, le Talmud nous fournit peu de renseignements sur la vie et la pensée d'Aḥer. Ce pourquoi, la caractérisation maïmonidienne du celui-ci demeure inévitablement contestable. On ne saurait dire de façon certaine si Aḥer avait acquis ou pas les compétences de « spéculation démonstrative » avant d'entamer les études (autrement dangereuses) de la métaphysique ou les lectures allégoriques de la Loi/Torah. Par contre, on peut supposer qu'il avait une certaine familiarité avec la philosophie grecque. Car le Talmud énonce que « le chant grec [*zémér yévani*] n'a jamais cessé de [retenir dans] sa bouche. » Puis, il ajoute : « On a dit [d'ailleurs] de l'Autre que lorsqu'il se levait pour quitter la maison d'études, beaucoup de livres des sectes hérétiques [*sifréi minin*] s'échappaient de son sein [où il les avait cachés]. »<sup>14</sup> On verra plus loin que Maïmonide n'a absolument aucune objection à la lecture des livres de philosophie, pourvu que cela soit fait selon les talents du disciple et d'une manière prudente et méthodique, afin d'éviter les absurdités des *Mutakallimûn*.

D'autre part, on apprend aussi du Talmud que ce qui a finalement poussé Aḥer à « couper les plantations » et à nier l'existence de Dieu est le fait qu'il a été témoin d'un accident terrible où un enfant trouve la mort lorsqu'il accomplissait un commandement biblique.<sup>15</sup> En somme on évoque, dans le cas d'Aḥer, comme causes d'égarément et d'hérésie, une connaissance superficielle et confuse des opinions des

<sup>13</sup> *GE*, I, 33, p. 156-157 (114-115).

<sup>14</sup> *Traité Haguiga*, 15b, *op. cit.*, p. 122.

<sup>15</sup> Kiddouchin 39b. Ce qui contredisait ouvertement la michna selon laquelle « Quiconque accomplit un commandement recevra des bienfaits ; ses jours seront prolongés et il héritera de la terre [du monde à venir] [...] ». (Il s'agit du commandement de « chasser la femelle » avant de prendre les oisillons d'un nid.) Cf. *Aggadoth du Talmud de Babylone*, *op. cit.*, p. 822-834. Voir aussi M. Steinberg, *As a Driven Leaf*, *op. cit.*, p. 248-250.

philosophes grecs (donc païens) et le désarroi profond provoqué par ce qu'on appelle la question du mal et de la providence divine. Évidemment, nul ne peut nier le poids énorme de ces questions que le Talmud reconnaît, mais cherche aussi en quelque sorte à évacuer à travers la figure d'Éliha' Aher.

Si l'on revient à Spinoza, on verra qu'il y a bien chez lui une réflexion poussée sur la question du mal, mais qu'elle est héritée en partie de Maïmonide. On verra également que, contrairement à Maïmonide, il n'a qu'un dédain profond pour les grands penseurs grecs de l'Antiquité. Bien entendu, ceci ne veut nullement dire qu'il n'a subi aucune influence intellectuelle durant la formation de sa philosophie. Mais il nous semble que « l'égarement » ou, si l'on veut, « l'hérésie » de Spinoza s'inscrit plutôt dans un contexte préphilosophique qu'on ne peut qualifier que de « marrane » : c'est à partir d'une critique virulente des autorités théologico-politiques et des religions organisées que se développe cette intuition qui se caractérise (déjà, et de plus en plus) par un rationalisme absolu, un naturalisme radical et un immanentisme intransigeant.<sup>16</sup> Et c'est seulement après (notamment après la rencontre avec les mathématiques et le cartésianisme) que cette intuition revêt un aspect proprement philosophique. À notre sens, c'est précisément dans ce contexte-là que Bergson décrit, en passant, « l'intuition de Spinoza » par ces mots : « C'est, derrière la lourde masse des concepts apparentés au cartésianisme et à l'aristotélisme, l'intuition qui fut celle de Spinoza, intuition qu'aucune formule, si simple soit-elle, ne sera assez simple pour exprimer. [...] Plus nous remontons vers cette intuition originelle, mieux nous comprenons que, si Spinoza avait vécu avant Descartes, il aurait sans doute écrit autre chose que ce qu'il a écrit, mais que, Spinoza vivant et écrivant, nous étions sûrs d'avoir le spinozisme tout de même. »<sup>17</sup>

Il n'est pas dans notre intention de discuter ici des raisons de l'excommunication de Spinoza. On ne s'intéresse pas à dévoiler les « mauvaises opinions », les « horribles hérésies » et les « actes monstrueux », mentionnés dans le texte de *herem*, prononcé à son encontre.<sup>18</sup> Nous voudrions tout simplement supposer

<sup>16</sup> Il serait intéressant d'examiner l'hérésie marrane ou spinoziste à la lumière des « catégories des pécheurs » que propose Maïmonide dans le *Michné Torah*. Cf. *LC*, p. 373-382 (« De la conversion à Dieu » III, 6-15).

<sup>17</sup> Henri Bergson, « L'intuition philosophique », *La Pensée et le mouvant*, Paris, PUF « Quadrige », Paris, 1938, p. 124.

<sup>18</sup> Cf. S. Nadler, *Spinoza's Heresy*, *op. cit.*, p. 27 sq.

que le *Guide* de Maïmonide n'aurait pas pu apporter un remède à ce « trouble », pour la simple raison qu'il faisait partie du problème qui était à la racine de celui-ci.

Spinoza affirme, il est vrai, à plusieurs reprises que sa philosophie (ou son chef-d'œuvre philosophique, l'*Éthique*) « a [...] son fondement dans la métaphysique et la physique. »<sup>19</sup> Néanmoins, cela ne signifie pas nécessairement que la pensée ou l'intuition spinoziste a pour point de départ ces questions métaphysiques, ainsi posées.<sup>20</sup> Celles-ci apparaissent plutôt comme la cristallisation d'une intuition initiale qui consiste d'une part en un refus de certaines idées et institutions religieuses, et d'autre part en une quête d'une « vie vraie » qui ferait une avec la « vérité » — soit une réconciliation de la vie extérieure avec la vie intérieure. Donc, dans la mesure où l'on peut parler de la « pure irrégion » de Spinoza, ceci ne survient pas parce qu'il commence les études par cette science métaphysique et par les explications des allégories prophétiques, mais tout au contraire parce qu'il effectue dès le début une lecture profondément anti-métaphysique et anti-allégorique de l'Écriture et de la tradition pharisaïque/rabbinique.

### **2.1.2. Le point de vue intérieur et le point de vue extérieur : de la construction à la déconstruction**

Le constat selon lequel l'œuvre maïmonidienne contient une (auto)réflexion (qui est, on l'a vu, en même temps une *intervention*) systématique et approfondie sur ce que c'est le judaïsme et sur ce que signifie être juif, nous amène bien à un point de convergence entre deux penseurs séfarades : Spinoza, tout comme son « prédécesseur » médiéval, se penche fortement sur ces questions qui gardent visiblement toute leur pertinence en son temps. Spinoza cherche, lui aussi, à comprendre les fondements du « judaïsme » qu'il critique — même si ce terme (« *Ioudaïsmus/judaïsmus* ») est, à l'instar des rabbins du Talmud et de Maïmonide, absent de son vocabulaire. Non moins que celle de Maïmonide, son œuvre aussi comporte une réflexion sur les causes historiques et sociopsychologiques de la persistance du peuple juif, sur son État (*imperium*), sa vocation, sa complexion particulière (*ingenium*) et voire même sur la signification de l'expérience juive post-

<sup>19</sup> « Lettre 27 à Blyenbergh », A. p. 227.

<sup>20</sup> Cf. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 64 : « L'idée selon laquelle, dans l'*Ethique* Spinoza "s'installe" en Dieu et "commence" par Dieu, n'est qu'une idée approximative, littéralement inexacte. Nous verrons d'ailleurs que, selon Spinoza, il est tout à fait impossible de partir de l'idée de Dieu. »

étatique. D'ailleurs cette expérience, comme on l'a vu, anime son interrogation philosophique et imprègne en quelque sorte, de même que l'histoire biblique du peuple juif, toute sa pensée théologico-politique.

Cela étant dit, les divergences fondamentales entre Maïmonide et Spinoza surgissent dès qu'on prend en compte leurs *approches* respectives à l'égard de ces questions, leurs *positionnements* vis-à-vis de leurs objets communs, à savoir le judaïsme et la judéité. Il est possible de dire que, dans le double but de revivifier les sciences judaïques et de les « réformer » en en faisant un système doctrinal, Maïmonide élabore sa pensée *à l'intérieur* du judaïsme, sans pour autant négliger de prendre parfois du recul par rapport à celui-ci. Comme l'écrit Shlomo Pinès : « Il y a d'une part le travail ordonnateur qui se poursuit à l'intérieur du système fermé de la tradition juive ; et d'autre part, tout se passe comme s'il y avait une réflexion qui considérerait cette tradition du dehors pour lui surajouter des croyances empreintes d'esprit philosophique ou pour juger et justifier ses buts et ses intentions selon des points de vue qui lui sont certes favorables, mais qui supposent un certain recul. »<sup>21</sup>

Mais c'est bien ce « recul » (philosophique et politique) vis-à-vis de la tradition d'Israël qui lui permet d'en dégager les principes fondamentaux. Et c'est aussi grâce à ce recul qu'il peut s'interroger sur le caractère distinctif du peuple juif (« Israël »), en matière de *connaissance* et *croyance* véridiques, c'est-à-dire sur la base de la Loi révélée. Or sa visée et son public que l'on vient de décrire montrent sans l'ombre d'un doute que, malgré les emprunts philosophiques, l'œuvre de Maïmonide est avant tout un *travail interne*, un travail *d'autocompréhension* mis au profit de tous ceux qui sont tombés ou risquent de tomber dans la perplexité/l'égarement (que ce soit au niveau de la foule ou des individus semi-éclairés).

De ce fait, lorsqu'il dit aux Juifs yéménites que même les nations qui prennent Israël pour cible par le glaive ou par la polémique « savent que cet édifice n'est pas facile à détruire », cette désignation n'est certainement pas dérisoire : non pas que Maïmonide tout simplement conçoit la religion d'Israël de cette manière, on dirait plutôt qu'il cherche à la (re)*construire lui-même* comme un édifice inébranlable, pour lui rendre sa gloire.

---

<sup>21</sup> S. Pinès, « Quelques réflexions sur Maïmonide en guise de préface » in *LC*, p. 9.

Si donc Maïmonide peut être vu comme un des « constructeurs » de l'édifice doctrinal du judaïsme, Spinoza en serait légitimement considéré comme un « déconstructeur » par excellence, et pas seulement comme un observateur. Bien qu'on puisse repérer des changements de ton, voire même de lectorat ciblé tout au long de son *Traité théologico-politique*, qui réunit par ailleurs des intérêts scientifiques et philosophiques très variés, il est incontestable que Spinoza se place à un point de vue *extérieur et critique* : c'est-à-dire qu'il prend à la fois les « Hébreux » (*Hebraei*) en tant que peuple antique, dont l'histoire est relatée dans la Bible et dans d'autres livres d'histoire, et les « Juifs » (*Judaei*) qui sont selon lui les descendants dispersés de ce peuple et les adeptes de la religion pharisaïque, comme *objets d'étude* auxquels il refuse fermement de s'identifier.

On l'a déjà souligné : ceci n'exclut nullement pour autant le recours, çà et là, à un langage expressément *passionnel*. Certes, les changements de ton dans l'ouvrage peuvent être dits refléter la relation tendue entre Spinoza et sa communauté d'origine, ainsi que son aliénation et sa rupture définitive vis-à-vis de celle-ci. En même temps, ils témoignent d'une profonde admiration à l'égard de certains récits et certaines institutions bibliques, dans l'héritage desquelles le philosophe excommunié a toujours l'air de se reconnaître — même si cela est souvent à la manière des auteurs du Nouveau Testament, c'est-à-dire avec le refus constant de tout privilège accordé au peuple d'Israël actuel (« selon la chair »).<sup>22</sup> Et pourtant, ces rares moments de *rapprochement* ou d'*unification de voix*, sont fortement éclipsés par l'*aversion*, voire par la *haine* que Spinoza semble nourrir à l'égard de la doctrine pharisaïque et des Pharisiens, qui correspondent encore une fois dans son langage non seulement à la secte disparue de la période du Second Temple, mais aussi à toutes les autorités rabbiniques, y compris bien sûr Maïmonide et les rabbins de la communauté d'Amsterdam, c'est-à-dire ses professeurs et excommunicateurs.<sup>23</sup>

Sans doute, le fait de caractériser l'attitude de Spinoza par une passion triste, dont l'*Éthique* nous apprend graduellement à nous libérer, peut paraître surprenant à première vue. Toutefois, la manière dont Spinoza lui-même décrit la genèse cette

<sup>22</sup> Il est par exemple très clair que Spinoza était particulièrement fasciné, du point de vue politique, par le moment de la constitution de l'État théocratique des Hébreux. Voir notamment *TTP*, XVII, § 7, A. p. 282.

<sup>23</sup> Les exemples abondent dans le *TTP*. Il suffit de dire que ce terme y est employé, sans exception, dans un sens péjoratif, qui fait immanquablement penser aux sens attribués par le Nouveau Testament.

passion, qui est définie comme « *une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure* », nous semble bien correspondre à l'expérience pour le moins dire désagréable qu'il a vécue avec la communauté juive, et peut-être durant laquelle il a commencé à écrire les ébauches de son *Traité*. On lit d'ailleurs dans l'*Éthique* qu'« une chose quelconque peut être par accident cause de [...] Tristesse [...] », c'est-à-dire que n'importe quelle chose (présente ou considérée/imaginée comme présente) peut, selon les conditions sous lesquelles on la rencontre, diminuer ou réduire la puissance d'agir du corps, et de même, l'idée de cette chose peut diminuer la puissance de penser de l'esprit. Et la réaction nécessaire, inévitable de l'esprit et du corps en est de s'appliquer à évacuer l'image de cette chose à l'aide d'autres images et mémoires contraires et plus fortes.

En d'autres termes, « quand l'Esprit [*mens*] imagine ce qui diminue ou réduit la puissance d'agir du Corps » (par exemple, le réquisitoire des rabbins amstellodamois suivi de l'excommunication officielle) « il s'efforce autant qu'il peut, de se souvenir de choses qui excluent l'existence de ce qu'elle imagine » (la condamnation cinglante des Pharisiens dans le discours néotestamentaire, ou encore la futilité du pharisaïsme/rabbinisme devant l'assimilation volontaire des Juifs espagnols dès qu'on leur accorde les mêmes « privilèges » et « honneurs » que les « Espagnols de race » [*Hispanorum naturalium*]).<sup>24</sup>

Donc, même si Spinoza approuve et même apprécie après-coup, comme le relate son biographe Lucas, la décision de *hèrèm* lancé contre lui, notamment du point de sa liberté de penser, il n'en demeure pas moins que c'est là une décision lourde de conséquences socioéconomiques qui accroît sans doute les sentiments amers déjà existants.<sup>25</sup> Puisque Spinoza dit en outre que « celui qui hait s'efforce d'écarter et détruire [*amovere et destruere conatur*] la chose qu'il a en haine », on doit se demander si sa *haine* — encore une fois, si on peut vraiment qualifier ainsi cet état passionné — envers le judaïsme rabbinique et les rabbins (Pharisiens), le

<sup>24</sup> Au sujet de ces derniers, Spinoza écrit : « peu de temps après, rien d'eux ne subsistait, non pas même le souvenir [*nullae eorum reliquae manserint neque ulla memoria*] ». Les références sont respectivement : *E*, III, 13, sc. ; *E*, III, 15 ; *E*, III, 11 ; *TTP*, III, § 12, A. p. 82.

<sup>25</sup> D'après son biographe Lucas, Spinoza prend la nouvelle de son excommunication avec sérénité. Il dirait ceci : « [...] on ne me force à rien que je n'eusse fait de moi-même, si je n'avais craint le scandale. Mais, puisqu'on le veut de la sorte, j'entre avec joie dans le chemin qui m'est ouvert [...]. » Médecin Lucas de La Haye, « La Vie de M. Benoît de Spinoza » reproduit dans Spinoza, *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil « Points essais », 1999, p. 609.

pousse effectivement à concevoir ou imaginer la « destruction » éventuelle du judaïsme.

Dans son cas, il ne s'agirait évidemment pas, selon la classification de Maïmonide auparavant mentionnée, d'une « destruction » par l'épée, mais plutôt par les arguments polémiques, soit donc d'une « déconstruction ». En ce sens, il y a bien chez Spinoza, un effort d'*écarter* voire même de conjurer le judaïsme rabbinique ou le pharisaïsme qui l'attriste manifestement, en le dépouillant avant tout de son fondement présumé, à savoir la Bible, dont les rabbins obstinément ignorent et altèrent sans cesse le « vrai sens » que lui-même seul se considère capable d'établir par sa méthode d'interprétation. Il revient à maintes reprises sur les interprétations erronées des rabbins, et par-dessus tout de celles de Maïmonide, parfois avec une colère et un mépris évident. (Il dit par exemple, à propos du « compte des années » de l'histoire biblique et des tentatives pour expliquer les contradictions, les « Rabbins en effet délirent purement et simplement [*Rabini namque plane delirant*]. »<sup>26</sup>) De ce fait, cette *évacuation* lui permettrait aussi de distinguer, dans l'héritage culturel qui est accidentellement le sien, la chose qui lui procure de la joie par ses aspects moral et universel, c'est-à-dire la Bible, d'avec la chose irrationnelle et anachronique pour laquelle il nourrit nécessairement une passion triste, à savoir le judaïsme rabbinique basée sur la Loi/Torah orale.

### 2.1.3. La réfutation spinoziste de la Loi/Torah orale

À première vue, Spinoza ne semble pas montrer beaucoup d'intérêt pour les textes talmudiques qui sont censés concrétiser la Loi orale. En effet, contrairement à la Bible hébraïque, la littérature rabbinique ne serait pas l'objet, dans son *Traité théologico-politique*, d'une analyse historico-critique détaillée. On peut même avoir l'impression que notre auteur évoque la pensée des rabbins (ou plutôt des « Pharisiens ») seulement là où il est question d'illustrer l'interprétation foncièrement erronée des versets bibliques. Or si l'on y prête attention, on s'aperçoit qu'une des polémiques continues (par des « lignes brisées ») de l'ouvrage prend pour cible le pharisaïsme, c'est-à-dire le judaïsme rabbinique. Au moins sur *six points* (la persistance de la Loi mosaïque sous une forme cérémonielle après la destruction de l'État ; la loi orale en tant que grille de lecture révélée de l'Écriture ; Moïse comme

---

<sup>26</sup> *TTP*, IX, § 11, A. p. 181.

l'auteur du Pentateuque ; la formation du canon tanakhique et le statut du texte massorétique ; l'exclusivité nationale du don prophétique et le caractère éternel de l'élection ; et enfin la béatitude en tant que récompense de l'observance de la Loi) Spinoza s'oppose frontalement à ceux qu'il nomme les Pharisiens. Et ce faisant, il n'hésite pas à emprunter les thèmes et la terminologie anti-pharisaïques des Évangiles.<sup>27</sup> Il n'est d'ailleurs guère étonnant pour nous de voir Maïmonide y apparaître comme le représentant le plus dangereux des Pharisiens, parce qu'il suppose que la « vérité infaillible » de cette « tradition » se donne à comprendre adéquatement à travers une doctrine philosophique qui se veut rationaliste.

Spinoza n'est certainement pas le premier Juif à nier entièrement la validité de la Loi orale. En ceci, il a (outre les Sadducéens et les Karaïtes) plusieurs prédécesseurs « marranes ». Dans ce contexte, l'ouvrage autobiographique d'Uriel da Costa donne des indices importants quant au *désillusionnement marrane* devant la stricte application pharisaïque (rabbinique/ talmudique) de la Loi de Moïse : « Je ne fus pas longtemps sans m'apercevoir, dit-il, que les pratiques des Juifs et l'organisation de leur communauté ne s'accordaient guère avec les commandements de Moïse. Si la loi [écrite], dans tout ce qu'elle réclame, n'avait jamais pu être observée exactement, ceux que l'on appelle, bien à tort les sages [*hahamim*] d'Israël ont inventé tout ce qui peut être en horreur à la loi. »<sup>28</sup> Chez Uriel da Costa cette interrogation, qui était née dans le cadre d'un catholicisme forcé et ensuite prolongée sous le judaïsme rabbinique, débouchait déjà sur le refus du caractère divin et révélé de la Loi/Torah au profit d'un naturalisme déiste : « Enfin je jugeai que la loi n'était pas de Moïse, mais seulement une création humaine, qui ne différait en rien de trouvailles qu'on a faites déjà sur cette terre : car, sur beaucoup de points, elle était en lutte avec la loi de nature, et l'auteur de la nature, Dieu, ne pouvait être contraire à lui-même. »<sup>29</sup>

Il est hors de doute que Spinoza avait une certaine familiarité avec l'histoire et les œuvres d'Uriel da Costa. Or il est difficile de parler d'une influence décisive de celui-ci sur « l'égarement » de Spinoza. Malgré les convergences apparentes, qui sont peut-être plutôt d'ordre affectif, on s'aperçoit tout de suite qu'il manque avant

<sup>27</sup> Cf par ex. *TTP*, XVIII, § 6, A. p. 307 (« Pharisiens, les pires hypocrites... ») et Mt. 23,13-27 (« Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! [...] »).

<sup>28</sup> Uriel da Costa, *Une vie humaine*, trad. A.-B. Duff et P. Kaan, Paris, F. Rieder et Cie, 1926, p. 104.

<sup>29</sup> Ibid.

tout à cet auteur les dimensions théologico-politique, herméneutique et ontologico-éthique qui caractérisent la philosophie de Spinoza. Il est tout de même intéressant de remarquer, à travers l'œuvre de Da Costa, les opinions hétérodoxes, voire hérétiques, ainsi que le discours anti-pharisaïque, qui étaient sans doute discrètement en circulation à Amsterdam au moment même où le jeune Baruch entamait ses études et sa quête.

Afin de réfuter la divinité de la Loi orale et l'autorité juridico-religieuse des rabbins, Spinoza s'appuie pour son compte, aussi bien sur l'Écriture que sur les données historiques et chronologiques fournies par des auteurs comme Flavius Josèphe. Outre le texte du *Traité* lui-même, Spinoza aborde ce sujet dans des notes (*Adnotatio*) ajoutées à ce livre et s'efforce de démontrer la fausseté des présuppositions historiques des Pharisiens quant à l'origine divine et mosaïque de leur tradition et de leur institution fondatrice :

La synagogue appelée grande [*Synagoga quae dicitur magna*] ne commença d'exister qu'après la conquête de l'Asie par les Macédoniens. Ce qu'admettent Maïmonide, R. Abraham ben David, et d'autres, que les présidents de ce conseil furent Esdras, Daniel, Néhémie, Aggée, Zacharie, etc., est une fiction ridicule [*ridiculum figmentum*] et ne s'appuie sur aucun autre fondement que la tradition rabbinique, d'après laquelle l'empire des Perses aurait existé trente-quatre ans, pas davantage. *Ils n'ont aucun autre moyen de prouver que les décrets de cette grande synagogue, ou de ce synode, composé de Pharisiens seulement, aient été recueillis de la bouche des prophètes, qui les auraient reçus d'autres prophètes, et, en remontant ainsi, de Moïse, lequel les aurait transmis oralement et non par écrit.* Les Pharisiens ont beau s'entêter dans cette croyance, comme c'est leur coutume, les gens éclairés qui connaissent les causes de la formation des conseils et des synodes, et aussi les controverses des Pharisiens et des Saducéens pourront facilement conjecturer la raison pour laquelle cette grande synagogue, c'est-à-dire ce conseil, a été constituée. *Ce qui est sûr, c'est que le conseil n'a pas compté de prophètes parmi ses membres et que les décrets des Pharisiens, auxquels ils donnent le nom de tradition, reçurent leur autorité du conseil lui-même.*<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> *TTP*, Note XXV, A. p. 348 (nous soulignons). Cf L&M, p. 681.

Il est souligné ici que le caractère révélé de la tradition rabbinique est fondé sur un argument circulaire qui est effectivement contredit par la réalité historique. Ni l'existence de cette Synagogue (ou plutôt la Grande assemblée ou le Grand tribunal), ni celle de ses décrets ne remontent en fait jusqu'à Moïse qui l'aurait institué sur un ordre divin. Spinoza déconstruit et désacralise ainsi le récit rabbinique concernant l'origine et la transmission orale de la tradition pharisaïque, en la plaçant dans le contexte historique de l'époque hellénistique et en expliquant son apparition par des conflits sectaires théologico-politiques.

Ce passage nous renvoie aussi à la reconstruction maïmonidienne de l'histoire de la halakha qu'on a abordé dans la première partie. Car Spinoza y prétend qu'à la différence des Pharisiens connus pour leur « opiniâtreté », les « gens éclairés [*prudentes*] » qui connaissent bien les lois qui régissent les sociétés humaines, n'auraient pas de difficulté à « conjecturer les causes de la convocation de ce conseil ». Or tout au début du même paragraphe, le nom de Maïmonide est mentionné en compagnie de celui de son rival et contemporain Abraham ben David (plus connu sous l'acronyme de Rabad de Posquières) parmi ceux qui avancent cette « fiction ridicule » concernant l'institution et la composition de la Grande Assemblée. Il convient ici de noter qu'Abraham ben David est un des critiques les plus virulents de Maïmonide, notamment de son objectif d'introduire des idées philosophiques dans la halakha, et qu'il représente, au sein de la tradition rabbinique, le courant opposé qui se caractérise par un fort penchant pour la mystique. (Rabad de Posquières est d'ailleurs considéré comme un des fondateurs de la pensée kabbalistique).

Il n'est donc pas exclu qu'en mettant ces deux rabbins sur un même plan, Spinoza discrètement tourne en dérision le rationalisme de Maïmonide : en ce qui concerne l'acceptation aveugle de l'origine présumée de la loi et des institutions pharisaïques, le philosophe rationaliste ne serait pas plus « avisé » ou « éclairé », paraît-il dire, que le kabbaliste qui ne condamne pas par exemple toutes les conceptions anthropomorphiques et de Dieu.<sup>31</sup> (C'est peut-être, entre autres, aux

---

<sup>31</sup> Voir G. Scholem, *La kabbale Une introduction. Origines, thèmes et biographies*, trad. fr., Paris, Cerf / Gallimard, « Folio essais », 1998, p. 104-105 : « Les déclarations d'Abraham b. David dans sa critique de Maïmonide (*Hilkhot Teshuvah* 3, 7), défendant ceux qui croient en la corporéité de Dieu, s'éclairent dès lors qu'on les replace dans le cadre de ses conceptions kabbalistiques, qui distinguent la "Cause des causes" du Créateur, sujet du *Shi'ur Qomah* dans la *Baraita* primitive. »

œuvres d'Abraham ben David que Spinoza fait allusion lorsqu'il dit : « J'ai lu aussi quelques Cabalistes et pris connaissance de leurs billevesées et j'ai été confondu de leur démente. »<sup>32</sup>) S'il en est vraiment ainsi, on peut dire que Spinoza lance ici un défi majeur à Maïmonide, qui décrit, comme on l'a vu, la transmission de la Loi orale en suivant à la lettre le schéma de transmission qu'on trouve dans le Talmud. Voici le passage du *Michné Torah* que Spinoza considère comme relevant d'une « fiction ridicule » :

[Les membres du] tribunal d'Ezra [*béït dino chél-Ezra*] sont appelés ‘‘les membres de la grande assemblée’’ [*anchéï knesset hagédolah*]; ce sont : Égée, Zacharie, Malachie, Daniel, Hanania, Michael, Azaria, Néhémie fils de Hakalia, Mardochee, Bilchan, Zroubavel, ainsi que beaucoup d'autres sages, au total cent-vingt anciens. Le dernier d'entre eux fut Chimone le Juste ; il faisait partie des cent-vingt [anciens] et reçut la Loi Orale de tous [les autres]. Il fut [également] le grand prêtre [dans le Temple] après Ezra.<sup>33</sup>

L'anachronisme évident de cet énoncé (il y aurait plus d'un siècle d'intervalle entre l'époque d'Ezra et celle de Chimon le Juste) n'échappe naturellement pas à l'attention de Spinoza. De son point de vue, cela témoigne du fait que Maïmonide n'a pas besoin d'autre preuve que celle avancée par la tradition rabbinique, pour souscrire entièrement à cette même tradition, au détriment de la vérité historique. Cela revient à dire qu'afin d'admettre l'origine divine de la Loi orale et des institutions qui en émanent, il va, par pure « opiniâtreté pharisaïque », à l'encontre des faits chronologiques et des principes de la raison dont il se réclame.

Quant à Spinoza, il est clair que selon lui, non seulement l'existence d'un enseignement oral des Pharisiens/rabbins remontant à Moïse ne serait qu'une fiction, mais aussi les tribunaux rabbiniques ultérieurs qui se considèrent comme les héritiers légitimes du tribunal d'Ezra (et donc de Moïse) n'ont aucune autorité législative et interprétative fondée sur la Révélation sinaïtique. D'ailleurs, dans une autre *Adnotatio* Spinoza trouve nécessaire d'ajouter ceci : « Les Rabbins attribuent par fiction à Moïse l'institution de ce qu'on appelle vulgairement le grand Sanhédrin [...]. Il est bien vrai que Moïse élut 70 coadjuteurs pour s'occuper avec lui des

<sup>32</sup> *TTP*, IX, § 13, A. p. 182.

<sup>33</sup> « Introduction au Michné Torah », § 7, traduction française tirée du site *fr.Chabad*. Cf. *Pirqué Avot* 1,1.

affaires de l'État, parce qu'il ne pouvait supporter à lui seul la charge de tout un peuple ; mais il ne fit jamais de loi sur l'institution d'un collège de soixante-dix membres [...].<sup>34</sup> En toute rigueur, il n'y a aucune continuité, aucun lien (« nulle parenté ») entre les prophètes et les rabbins, ou encore, entre le système juridico-étatique de Moïse et le système juridico-religieux des rabbins.

Nous savons que la question de l'autorité juridico-législative est directement liée chez Spinoza à celle de l'autorité d'interpréter la Loi divine, c'est-à-dire l'Écriture. De ce fait, il est inévitable que le problème du pharisaïsme refasse surface dans le VII<sup>e</sup> chapitre du *Traité* où l'auteur expose les règles de sa méthode exégétique et réfute les prémisses et les résultats des autres méthodes. Une des méthodes réfutées est naturellement celle des Pharisiens. Or, mise à part la polémique élaborée contre certains de ses représentants comme Maïmonide ou Jehuda Alpakhar, la lecture pharisaïque de la Bible hébraïque est curieusement regroupée ici sous la catégorie d'interprétation *par une « tradition certaine » ou par une « explication vraie »*.

Dans la recherche historico-critique du « vrai sens » des versets, Spinoza avoue se heurter, à cause de la nature même du sujet, à plusieurs difficultés qu'il énumère dans le même chapitre. Or, puisque cette méthode cherche les « vrais sens » des versets, autrement dit les intentions originelles des auteurs bibliques, ces difficultés peuvent se ramener à un seul problème, à savoir l'impossibilité de reconstituer de façon certaine le contexte historique, linguistique et sémantique dans lequel ces textes sont écrits et lus. Toutefois, Spinoza précise que la méthode proposée par le *Traité* est malgré tout « la voie unique et une voie sûre pour arriver à en connaître le vrai sens. »<sup>35</sup> Par conséquent, une « certitude supérieure » dans ce domaine (supérieure à la certitude atteinte par la méthode historico-critique) serait de nature purement hypothétique et dépendrait de l'existence d'une instance extrabiblique dont l'autorité serait indubitable et qui assurerait la véracité de l'interprétation, telle que la Loi/Torah orale.

Je reconnais d'ailleurs que ceux-là auraient une certitude supérieure qui auraient reçu des Prophètes eux-mêmes à ce sujet une tradition, c'est-à-dire une

---

<sup>34</sup> *TTP*, Note XXXVIII, A. p. 352.

<sup>35</sup> *TTP*, VII, § 9, A. p. 145-146.

explication vraie [*traditionem sive veram explicationem*], comme les Pharisiens prétendaient en avoir une ; ou bien encore ceux qui auraient un Pontife infallible dans l'interprétation de l'Écriture, comme s'en vantent les Catholiques romains. Ne pouvant toutefois être assurés ni de cette tradition ni de l'autorité du Pontife, nous ne pouvons rien fonder là-dessus ; cette autorité, les plus anciens Chrétiens l'ont niée ; cette tradition, les plus anciennes sectes juives l'ont rejetée [*antiquissimae Judaerum sectae negaverunt*] ; et si nous considérons le compte des années [*seriem annorum*] que les Pharisiens ont reçu de leurs Rabbins (pour ne rien dire du reste), compte suivant lequel cette tradition remonterait jusqu'à Moïse, nous trouverons qu'il est faux [...]. Une tradition de cette sorte doit donc nous être extrêmement suspecte.<sup>36</sup>

Lorsqu'il évoque les sectes anciennes du judaïsme qui ont rejeté la Tradition orale des Pharisiens, Spinoza fait sans doute allusion, entre autres, aux Saducéens qui ne reconnaissaient que l'autorité de la Loi/Torah écrite.<sup>37</sup> D'autre part, on a déjà parlé du calcul chronologique qui servait à réfuter l'argument pharisaïque de la chaîne de transmission de la Tradition orale.

Pourtant, ce qui nous intéresse c'est plutôt la manière dont Spinoza conçoit l'interprétation rabbinique : en réduisant celle-ci à une tradition qui porte en elle-même l'explication vraie et certaine du Tanakh, il fait preuve d'une méconnaissance quant au fonctionnement et aux objectifs des exégèses rabbiniques/talmudiques. Il fait comme si les rabbins cherchent à *connaître*, tout comme Spinoza lui-même, le sens vrai et unique des versets, qu'ils prétendent d'ailleurs dévoiler à l'aide d'une tradition qui serait également révélée et donc infallible. Cette conception de l'interprétation rabbinique, calquée sur le modèle spinoziste, est complètement à côté de la plaque, parce qu'elle ignore (ou choisit d'ignorer) la nature même du regard rabbinique sur la Torah qui tente d'y découvrir non pas *le* sens vrai et originel, mais une plurivocité et polysémie irréductibles, une force inépuisable de générer du sens. Ici, le rapport au texte n'est pas du tout le même que celui d'un savant historico-

<sup>36</sup> Ibid. p. 146.

<sup>37</sup> Voir aussi Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, XIII, 10, 6 (trad. sous la dir. T. Reinach) : « Je veux maintenant dire simplement que les Pharisiens avaient introduit dans le peuple beaucoup de coutumes qu'ils tenaient des anciens, mais qui n'étaient pas inscrites dans les lois de Moïse, et que, pour cette raison, la secte des Sadducéens rejetait, soutenant qu'on devait ne considérer comme lois que ce qui était écrit, et ne pas observer ce qui était seulement transmis par la tradition. Sur cette question s'élevèrent des controverses et de grandes disputes, les Sadducéens ne parvenant à convaincre que les riches et n'étant pas suivis par le peuple, les Pharisiens, au contraire, ayant la multitude avec eux. »

critique. Le souci n'y est point de posséder une certitude infaillible et une *connaissance génétique* des textes bibliques, mais plutôt de parvenir à une *compréhension* qui élargirait le champ du sens *téléologique*. On devra donc dire que, s'agissant du problème de l'interprétation du Tanakh, la réfutation spinoziste de la Tradition orale se fonde sur une compréhension partielle et partielle, pour ne pas dire entièrement erronée, des préoccupations exégétiques de celle-ci.

#### **2.1.4. À la recherche du *philosophe lector* chrétien et du « christianisme » sans Église**

##### **2.1.4.1. Le pharisaïsme expliqué aux Collégiants ?**

Spinoza ne cache jamais, tout au long du *Traité théologico-politique*, son opposition au judaïsme comme religion organisée et aux rabbins comme ses prédicateurs. Il serait néanmoins beaucoup plus difficile de savoir si les critiques sévères visant cette doctrine et ses institutions, reprenant parfois le point de vue et le langage *néotestamentaire*, s'enracinent uniquement dans sa position théologico-politique, ou bien si elles reflètent en même temps une concession stratégique à l'égard d'un des lectorats ciblés du livre, à savoir « les philosophes en puissance parmi les chrétiens », comme le pense Leo Strauss. Ainsi qu'on l'a signalé auparavant, d'après ce dernier, le « Lector Philosophe » auquel s'adresse l'ouvrage ne peut être en effet que chrétien pour son auteur, parce que c'est bien « [l]e christianisme et non le judaïsme, [qui] se fonde sur la révélation divine plus parfaite. Son universalisme comme son caractère spirituel, par opposition notamment au caractère particulariste et charnel du judaïsme, expliquent pourquoi l'élévation à la philosophie est plus facile ou plus naturelle pour le chrétien que pour le Juif qui, en tant que tel, « méprise » la philosophie. »<sup>38</sup>

Mais si cela est effectivement le cas, il reste à expliquer le contraste entre les intérêts supposés du lecteur ciblé et les thèmes largement abordés dans le livre : pourquoi donc Spinoza écrit-il un livre de « caractère particulièrement juif » destiné aux chrétiens ? Pourquoi s'intéresse-t-il, en tant que penseur prônant une philosophie de *l'affirmation* ontologique, épistémologique et éthique, à cet *aspect négatif* de l'héritage biblique qui doit inévitablement susciter chez lui de la

---

<sup>38</sup> « Comment étudier le *Traité théologico-politique* de Spinoza » in *La Persécution et l'Art d'écrire*, op. cit., p. 213-214.

tristesse ?<sup>39</sup> Pourquoi se livrer à une analyse et une critique détaillées du négatif en ce qui concerne l'interprétation de la Bible, au lieu de traiter immédiatement de la vérité morale (et donc, de la doctrine divine) de ce livre ? Or, n'apprend-on pas de l'*Éthique* qu'« [i]l n'y a dans les idées rien de positif à cause de quoi elles sont dites fausses », autrement dit, qu'on ne pourrait, contrairement à ce qu'avance la dialectique hégélienne, saisir le vrai et le positif (l'effectif), en niant les aspects inadéquats et partiels de la fausseté, c'est-à-dire du négatif ? Spinoza ne nous dit-il pas en outre que « le vrai est à lui-même sa marque et il est aussi celle du faux », c'est-à-dire que l'affirmation de la vérité de la Bible suffirait à exposer la fausseté de l'interprétation pharisaïque qu'on peut laisser entièrement de côté ?<sup>40</sup> Dans ce cas, est-ce qu'il est concevable, du point de vue spinoziste, de tirer des leçons de nature théologico-politique, de la décadence que représente la religion pharisaïque par rapport à l'État des Hébreux, au profit du christianisme réformé du XVII<sup>e</sup> siècle ?

Selon Leo Strauss, le fait que les thèmes abordés dans le *Traité* soient principalement liés à la tradition juive, s'explique encore une fois « à la lumière de l'intention directrice de Spinoza. [...] Si le but principal du *Traité* est de délivrer le christianisme de son héritage juif, les thèmes juifs seront tout à fait naturellement au premier plan de la discussion, et l'autorité de l'auteur comme maître ès choses chrétiennes pour des chrétiens sera rehaussée plutôt que diminuée par le fait qu'il est plus profondément versé dans la tradition juive que dans la tradition chrétienne. »<sup>41</sup>

À cet égard, loin de mener un travail interne d'autocompréhension à l'exemple de Maïmonide, Spinoza se servirait de son érudition juive (qui peut être très contestable sur certains sujets<sup>42</sup>) pour renforcer son autorité en matières bibliques auprès de ses lecteurs chrétiens libéraux, en l'occurrence partisans de la Réforme radicale. Là aussi, donc, on peut parler d'une *intervention* de nature théologico-politique, pourtant celle de Spinoza concernerait non pas la doctrine et la conscience

<sup>39</sup> Voir G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 251 : « Le naturalisme de Spinoza se définit par l'affirmation spéculative dans la théorie de la substance, par la joie pratique dans la conception des modes. Philosophie de l'affirmation pure, l'*Ethique* est aussi philosophie de la joie qui correspond à cette affirmation. » Et p. 289 : « La forme finale de l'expression, c'est l'identité de l'affirmation spéculative et de l'affirmation pratique, l'identité de l'Être et de la Joie, de la Substance et de la Joie, de Dieu et de la Joie. »

<sup>40</sup> *E*, II, 33 et dém. ; « Lettre 76 à A. Burgh », A. p. 343.

<sup>41</sup> « Comment étudier le *Traité théologico-politique* de Spinoza » in *op. cit.* p. 219.

<sup>42</sup> Voir C. Chalier, *Spinoza, lecteur de Maïmonide*, *op. cit.*, p. 54 : « Dans son *Traité* en tout cas, Spinoza manifeste une méconnaissance de la “sagesse [*hokhma*] talmudique” réduite à un ensemble de propos apologétiques ridicules sans la moindre valeur de connaissance [...]. »

collective juives, mais plutôt une minorité savante plus ou moins influente dans le monde chrétien. De même, elle ne consiste assurément pas en la réorganisation des croyances et des préceptes d'une religion instituée (le christianisme réformé) ou d'un groupe religieux *égaré* sur une base philosophique et rationnelle, mais tout au contraire, en une séparation définitive des domaines de la philosophie et de la foi religieuse, en vertu d'une lecture historisante et moralisante de la Bible.

#### **2.1.4.2. Les dogmes de la « foi universelle » de Spinoza comparés aux articles de foi de Maïmonide**

Cette lecture, qui aboutit de manière assez inattendue à l'énumération des « dogmes de la foi universelle » (*fidei universalis dogmata*), autrement dit de la « Foi catholique » (c'est-à-dire universelle), a aussi pour objectif, semble-t-il, d'amener ses lecteurs chrétiens anticléricaux à une conception très particulière du christianisme et du « Christ » : celle-ci, déjà en accord avec l'esprit de la simplicité évangélique de son public impliqué, consiste dans des articles de foi et des règles morales extrêmement simples, qui, non seulement ne s'appuient sur des considérations philosophiques, mais leur sont ouvertement contraires : Spinoza n'hésite pas à présenter notamment Dieu comme un Juge omniprésent, omniscient, sauveur, « souverainement bon et miséricordieux », « qui ne fait rien par obligation légale, mais par bon plaisir absolu et grâce singulière [*aliquid jure coactum, sed ex absoluto beneplacito et singulari gratia facere*] » ; alors que l'on sait de la fameuse formule de l'*Éthique* que Dieu crée, conçoit, produit, « agit avec la même nécessité qu'il existe ». Toujours est-il que, de son aveu même, il n'est pas dans l'intention de Spinoza de poser des dogmes conformes à la vérité. Comme il affirme clairement : « la Foi requiert moins des dogmes vrais que des dogmes pieux [*fidem non tam requiere vera quam pia dogmata*], c'est-à-dire capables de mouvoir l'âme à l'obéissance, encore bien qu'il en soi parmi eux qui n'ont pas l'ombre de vérité ; pourvu cependant qu'en s'y attachant on en ignore la fausseté, sans quoi il y aurait nécessairement rébellion. »<sup>43</sup>

Spinoza prétend en outre que cette séparation de la vérité et de la foi religieuse, ainsi que la nécessité d'introduire dans la foi ce qu'on peut appeler des mensonges pieux, découlent de, ou sont justifiés par l'Écriture elle-même, qui, quant à elle, ne

---

<sup>43</sup> *TTP*, XIV, § 10, A. p. 244, 242-243 ; E, IV, Préf. Voir aussi E, II, 3, sc.

demande, du point de vue du vrai, qu'une enquête sémantique et non philosophique. Ces principes auraient donc beau être *faux* du point de vue épistémologique ou ontologique, il n'empêche que de par leur fonction de renforcer l'obéissance civile, *ils sont utiles et même « vrais » dans un sens théologico-politique*. Et c'est bien la seule catégorie de « vérité » qu'on devrait appliquer au domaine de la foi.

Par contre, dans ce même domaine, la « fausseté » consiste manifestement dans la capacité de créer de la dissension sociale et de l'insoumission (des *actions* insoumises) face à l'autorité politique. En accord avec ce principe, Spinoza, qui a d'ailleurs horreur des révoltes des masses, exclut de ses articles de foi toute règle cérémonielle liturgique susceptible, selon lui, de soulever non seulement des controverses idéologiques vaines et insolubles, mais aussi de graves conflits sociaux, et il réduit le culte « chrétien » à la seule pratique de la « Justice et Charité ».

Si l'on se demande maintenant où se situent les Juifs par rapport à cet exposé de la religion *universelle-scripturaire-chrétienne*, on verra que le fait d'avoir une législation et des cérémonies religieuses particulières et distinctives (qui n'auraient pas, en dernière analyse, de fondements bibliques) peut être jugé au mieux comme une cause de la *discorde sociale* et au pire comme un prétexte pour des *persécutions subies* par ce même peuple. Or selon Spinoza, si ces cérémonies idiosyncrasiques, qui ne sont rien d'autre que des vestiges du droit de l'État des Hébreux depuis longtemps disparu, suscitent de la *haine* ou de l'*hostilité* chez les chrétiens (ou plus généralement, chez les Gentils), ces passions tristes ne s'en sont pas moins la raison pour laquelle les cérémonies existent et perdurent : « Quant au fait que les Pharisiens conservèrent en grande partie les cérémonies israélites après la perte de l'État, il faut y voir une marque d'hostilité contre les chrétiens plutôt qu'un dessein de plaire à Dieu [*id magis animo Christianis adversandi quam Deus placendi fecerunt*]. »<sup>44</sup>

On a donc affaire un à cercle vicieux. En effet, ces cérémonies seraient doublement déterminées (ou bien, teintés) par des passions tristes qui assurent, plus que toute autre cause, la survivance de la religion pharisaïque, en nourrissant chez les Juifs la haine des Gentils, et en suscitant de la même manière chez les Gentils la haine des Juifs. Ce qui les place inévitablement, à la source des perturbations de la paix publique.

---

<sup>44</sup> *TTP*, V, § 5, A. p. 104.

On peut rapprocher les « dogmes de la foi universelle » proposés par Spinoza, des « articles de foi d'Israël » que Maïmonide développe, entre autres ouvrages, dans un chapitre de son *Commentaire de la Michna* qu'on connaît sous le nom d'« Introduction au Perek Helèq ». En exposant ces principes, qui deviendront par la suite les « dogmes » quasi-officiels de la religion juive, Maïmonide tient compte également pour sa part, des différentes « catégories » d'hommes quant à la capacité de comprendre le « sens caché » des « paroles des maîtres [du Talmud] de mémoire bénie ». D'après cette catégorisation, il y a bien en effet, ceux, d'une part, qui les prennent au pied de la lettre en assimilant la sagesse révélée à des discours comportant nécessairement des « choses impossibles », contraires à la raison ; et ceux, d'autre part, qui cherchent, comme le fera Spinoza, à réfuter et à dénigrer la pensée des maîtres, d'un point de vue prétendument scientifique, en s'appuyant uniquement sur ces mêmes « sens obvia » de leurs paroles.

Outre ces deux catégories, qui constituent en tout la majorité, Maïmonide évoque l'existence d'un troisième groupe, minoritaire, pour lequel il rédige son commentaire mishnaïque en général, car ceux qui en font partie savent bien que les maîtres du Talmud « s'expriment par énigme et allégorie » surtout « lorsqu'ils disent des choses impossibles ». Donc, dans « l'Introduction au Perek Helèq » aussi, on retrouve la distinction entre le petit nombre d'élite et le vulgaire, et l'exigence de recourir à des discours adaptés à leurs niveaux de compréhension respectifs.

Mais, dès qu'il aborde la question des articles de foi, qui est une question très controversée dans le judaïsme, Maïmonide ne fait visiblement aucune concession concernant les *croyances vraies*. Après une discussion assez compliquée sur les buts des commandements et le souverain bien selon la Torah et les Sages (discussion qui tourne autour des notions comme « le jardin d'Éden », « les jours du Messie », « la résurrection des morts » et « le monde à venir » et qui vise ceux qui peuvent distinguer l'exotérique et l'ésotérique), il se met à énumérer ces croyances qui constituent la base de la religion d'Israël. Contrairement donc à ceux de Spinoza, les articles de foi du judaïsme proposés par Maïmonide ne font pas appel aux mensonges pieux pour renforcer la croyance et l'obéissance chez la foule. Bien qu'ils ne disent pas clairement *toute* la vérité, ils sont pourtant *vrais* tant du point de vue philosophique que théologique, et non seulement du point de vue politique. (Cette nuance peut être rapprochée de la distinction entre les « croyances nécessaires » et

les « croyances vraies » à laquelle Maïmonide fait allusion dans la III<sup>e</sup> partie du *Guide*.)<sup>45</sup>

C'est la raison pour laquelle les articles de foi sont écrits dans un style concis et même elliptique. Par exemple, dans l'article qui préoccupe la foule par-dessus tout, c'est-à-dire dans celui qui traite de la question de la vraie récompense et du vrai châtement éternels, Maïmonide affirme ceci : « Celui qui est glorifié récompense qui applique les commandements de la Tora et punit qui transgresse les prohibitions. La récompense la plus grande est le monde à venir et la punition la plus forte est le retranchement [de ce monde à venir]. »<sup>46</sup> Cependant il évite d'entrer dans les détails de la rétribution divine, ou de la nature du « monde à venir ». <sup>47</sup> Car il pense que « la foule ne subit aucun dommage en appliquant les commandements par peur de la punition et dans l'espoir d'une récompense, si ce n'est qu'ils n'atteignent pas la perfection. En vérité, cela est bon pour eux jusqu'à ce qu'ils aient la force, l'habitude et l'entraînement pour appliquer la Tora, et à partir de là ils sont encouragés à connaître la vérité et deviennent des serviteurs [de Dieu] par amour. »<sup>48</sup>

Ainsi, en ne dévoilant que *partiellement* la vérité, Maïmonide cherche à encourager ceux qui ne comprennent pas encore les vrais desseins des commandements, de marcher sur la voie de la Torah, c'est-à-dire à faire le bien et éviter le mal, afin qu'ils comprennent, à force de conformer leurs actions à la sagesse divine, la vraie nature de la récompense et du châtement. Ceci dit, il faut encore ajouter que, selon Maïmonide, qui — comme Spinoza d'ailleurs — ne fait jamais mystère, si l'on ose dire, de son « élitisme » et sa « misogynie », seulement une petite minorité est capable d'accéder à cet amour véritable de Dieu, et que les

<sup>45</sup> *GE*, III, 17-18.

<sup>46</sup> « Introduction au chapitre Helèq » in *Épîtres*, *op. cit.*, p. 193.

<sup>47</sup> En fait, même si Maïmonide développe dans le *Michné Torah* un point de vue précis là-dessus, la question du monde-à-venir n'en demeure pas moins un sujet controversé et ambigu dans la tradition juive. Comme en témoigne ce fameux passage talmudique (TB Sanhedrin 99a) : « Tous les prophètes sans exception n'ont prophétisé que pour les jours du Messie (*iémout haMachiah*). Mais quant au monde-qui-vient (*Olam haba*), "aucun œil ne l'a vu si ce n'est le Tien, Seigneur, Toi qui agiras pour celui qui l'attend" (Is 64, 3). » Pour une discussion détaillée qui suit cette même citation, voir Catherine Chalier, « Le-monde-qui-vient », *Pardès* 2013/1 (N° 53), p. 187-196.

<sup>48</sup> « Introduction au chapitre Helèq », *ibid.*, p. 166. En effet, pour Maïmonide, l'étude de la sagesse toraïque qui implique l'application des commandements par amour ne peut s'enraciner fermement dans l'âme, sauf si elle est précédée d'une pratique constante des actes vertueux. Maïmonide rapproche, encore une fois, à travers cette question, la pensée des rabbins de celle des philosophes : « Ce jugement de Rabbi Hanina [dans *Pirqé Avot* III, 9] est l'objet d'un accord général qui vaut aussi parmi les philosophes. Car l'habitude des dispositions saines et élevées, lorsqu'elle précède la sagesse et se réalise en l'homme au point d'être en lui comme une seconde nature, se renforce ensuite par l'étude de la sagesse [...]. » *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot*, *op. cit.*, p. 138.

femmes se trouvent la plupart du temps exclues de la possibilité de servir Dieu par amour.

C'est pourquoi, dit Maïmonide dans un passage qu'on trouvera aujourd'hui à juste titre très désobligeant, lorsqu'on éduque les mineurs, les femmes, les illettrés en général [*hakétanim vé'ét hanachim oukhlal 'améï haarets*], on ne les instruit qu'à une religion fondée sur la crainte et l'espoir du salaire. Au fur et à mesure des progrès de leur raison et du développement de leur sagesse, on leur révèle ce secret jusqu'à ce qu'ils comprennent, le possèdent et servent Dieu par amour.<sup>49</sup>

Mais, comme on l'a vu, s'agissant des dogmes de la « religion universelle », Spinoza reste, quant à lui, uniquement sur le plan politique et ne considère que le *politiquement vrai*. De plus, en décrivant de manière politique les exigences de la religion qui est censée être la seule qui ressort de l'Écriture et qui ne demande que l'obéissance et la piété *pratique et civique*, Spinoza vise, apparemment comme but ultime, à élargir le champ de la liberté de penser et de conscience, menacée en son temps par le pouvoir des théologiens.<sup>50</sup> Ce plaidoyer pour la liberté de philosopher qui se propose pour objectif l'affranchissement de la philosophie de la tutelle de la théologie a particulièrement retenu (retient toujours) l'attention de nombre de commentateurs. Et ce, à juste titre, car c'est Spinoza lui-même qui met explicitement l'accent sur cette *cause*, en invitant ses lecteurs à lire plus attentivement les chapitres qui s'y rapportent dans son ouvrage et « à les juger dignes d'un examen réitéré ».

En effet, c'est dans ces chapitres-là qu'on voit Spinoza exprimer plus nettement sa « philosophie politique », en référence à des enjeux contemporains : « [E]ntre la Foi ou la Théologie et la Philosophie, lit-on, il n'y a nul commerce, nulle

<sup>49</sup> *LC.*, (« De la conversion à Dieu », X, 5), *op. cit.*, p. 423. En effet, comme Maïmonide l'indique à plusieurs reprises, cette *dépréciation des femmes* a son origine dans le Talmud. Voir par ex. « L'Étude de la Loi », I, 13 (in *LC.*, p. 172-173) : « Si une femme apprend la Loi, elle mérite une récompense divine, mais son mérite n'est pas aussi considérable que celui que s'acquiert l'homme. [...] D'ailleurs en dépit du caractère méritoire d'une telle étude, les Sages ont déconseillé au père d'enseigner la Loi à sa fille, parce que la plupart des femmes n'ont pas l'esprit apte à l'étude [*'ein da'étav mékhouvénét léhitlamad*], et que, selon l'indigence de leur entendement, elles transforment les paroles de la Loi en vain bavardage. » (!)

Cf. Spinoza, *Traité politique*, XI, § 4, A. p. 115 : « [...] Mais cela [la règne des deux sexes également ou la règne des femmes seules] ne s'est vu nulle part et l'on peut affirmer en conséquence que la femme n'est pas par nature l'égal de l'homme [...] » (!)

<sup>50</sup> C'est ce qu'il écrit d'ailleurs dans une lettre où il est question de ses « motifs pour entreprendre » la composition du *Traité* : « La liberté de philosopher et de dire notre sentiment ; je désire l'établir par tous les moyens : l'autorité excessive et le zèle indiscret des prédicants tendent à la supprimer. » in « Lettre 30 à Oldenburg » A. p. 232.

parenté [...] La Foi donc reconnaît à chacun une souveraine liberté de philosopher ; de telle sorte qu'il peut sans crime penser ce qu'il veut de toutes choses [...]. »<sup>51</sup> Il nous semble pourtant que cette insistance de la part de Spinoza sur la partie de son livre portant immédiatement sur les problèmes théologico-politiques contemporains, de même que sur son plaidoyer pour mettre fin à la conception « *Philosophia ancilla Theologiae* », sert aussi à dissimuler (ou à atténuer l'intensité de) la polémique avec les rabbins en ce qui concerne la nature de l'histoire hébraïque et l'herméneutique biblique.<sup>52</sup> De fait, il nous semble difficile de lire ces chapitres, désignés comme le cœur de l'ouvrage par son auteur, en tant que *conclusion immédiate* des considérations précédentes se rapportant, entre autres, à l'élection des Hébreux et à la manque de fiabilité du texte massorétique ou encore l'illégitimité biblique de la tradition pharisaïque.

Ce point nous ramène aux questions qu'on vient de se poser et qui touchent à l'intérêt de Spinoza pour le *négatif* : bien qu'il écrive pour un lectorat chrétien qui est déjà enclin à ne voir dans le judaïsme rabbinique qu'une obstination dans l'erreur, et ayant pour objectif politique de séparer les domaines de la foi et de la philosophie, il faut quand même admettre que la profondeur de son analyse herméneutique, de sa critique du judaïsme/pharisaïsme/rabbinisme et de ses considérations sur le statut actuel du peuple juif, témoigne d'un autre *débat, souterrain et sans doute plus passionnel, visant un autre lectorat à la fois plus proche et plus loin de l'auteur*. Ce lectorat serait plus apte à retenir les aspects de l'ouvrage qui peuvent échapper aux lecteurs ouvertement visés.

---

<sup>51</sup> *TTP*, XIV, § 13, A. p. 246.

<sup>52</sup> Un des grands commentateurs qui considère l'objectif de la philosophie spinoziste dans ce contexte est H. A. Wolfson. Selon lui, Spinoza marque la « sortie » de la philosophie scripturaire médiévale, entamée par Philon d'Alexandrie, à travers sa lecture allégorique de l'Écriture. En affranchissant la philosophie du statut d'interprète de l'Écriture sainte, Spinoza ouvre une nouvelle époque : « This, then, is the new period in the history of philosophy, ushered in by Philo and ushered out by Spinoza. If we still choose to describe this period as mediaeval, for after all it comes between a philosophy which knew not of Scripture and a philosophy which tries to free itself from Scripture, then mediaeval philosophy is the history of the philosophy of Philo. » in *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. I, Cambridge, Harvard University Press, 1962, p. 459. Voir aussi, W. Z. Harvey, « A Portrait of Spinoza as a Maimonidean », *Journal of History of Philosophy*, Vol. 19, No. 2, Avril 1981, p. 152-153.

## 2.2. Le spinozisme contre la « philosophie juive »

### 2.2.1. *Traité théologico-politique* et les Juifs marranes : l'égarement en tant qu'exégèse allégorique et philosophique des Pharisiens

Il nous semble plausible que ce lectorat impliqué du *Traité* soit les Juifs marranes, dont la plupart sont déjà en proie à un égarement/une perplexité, qui, bien qu'essentiellement différent de celui qui est décrit par Maïmonide, n'en comporte pas moins, comme de traits importants avec celui-ci, un fort penchant pour la « raison ». On peut donc présumer que dans la dimension polémique du *Traité*, Spinoza s'adresse, entre autres, à ses anciens coreligionnaires toujours « croyants ». Ceux-là ont sûrement une connaissance correcte de la Loi juive/pharisienne et même de son interprétation philosophique/maïmonidienne, mais ils se sentent néanmoins fortement attirés par de nouvelles idées philosophiques.<sup>53</sup>

Dans ce contexte, Spinoza essaie de leur expliquer que l'égarement/la perplexité (voire l'apostasie ou l'hérésie) ne consiste pas dans le fait de voir des contradictions entre le sens des versets bibliques et la vérité (concernant Dieu et la nature des choses) acquise par le biais de la raison, mais au contraire, dans le fait de rendre rationnel un recueil de texte et une tradition juridico-herméneutique, qui ne se veulent en aucune façon rationnels (au sens philosophique du terme). En ce sens, édifier une doctrine cohérente à partir de ces éléments textuels et idéels, en rationalisant tant la forme et le mode de la transmission que le contenu, comme le fait Maïmonide, est de trahir à la fois la Bible (en l'occurrence, le Tanakh) et la vérité philosophique. Par contre, une tentative de tirer de la Bible (c'est-à-dire de « l'Ancien » et du Nouveau Testament) une « religion universelle » favorisant la paix et la concorde dans la Cité ne peut être considéré comme une trahison, même si elle s'appuie sur des dogmes philosophiquement « faux ». Et c'est bien la *trahison des Pharisiens/rabbins* et plus particulièrement de Maïmonide envers l'Écriture que Spinoza se propose de montrer dans les parties où il est question d'une sorte de travail du négatif, en niant et déconstruisant l'édifice du judaïsme rabbinique.

---

<sup>53</sup> « [D]ans le *Traité*, Spinoza s'adresse à des hommes qui sont encore croyants, qu'il cherche à délivrer de leur "préjugés" pour qu'ils puissent commencer à philosopher ; le *Traité* est l'introduction de Spinoza à la philosophie. » L. Strauss, « Préface à "La critique spinoziste de la religion" » in *Pourquoi nous restons juifs*, trad. O. Sedeyn, Paris, La Table Ronde, 2001, p. 108.

On avait dit plus haut que, malgré le recul méthodique qu'il opère vis-à-vis de la tradition talmudique, notamment pour en avoir une vue d'ensemble, l'œuvre de Maïmonide consistait principalement en un *travail intra-judaïque de reconstruction et d'autocompréhension*, tandis que celle de Spinoza se situait dans une perspective résolument *extérieure*. Il est possible maintenant de revenir légèrement sur ce constat. Le fait que l'auteur du *Traité théologico-politique* non seulement mène une enquête approfondie sur l'histoire et la langue hébraïque, mais cherche aussi à répondre à la question difficile concernant la persistance des Juifs, nous laisse penser que le livre comporte également *un dialogue intra-judaïque-marrane* (dans le sillage des écrits d'Uriel da Costa). Un dialogue qui passe surtout par la dénonciation des autorités rabbiniques, vues paradoxalement comme les vrais responsables tant de la persistance que de la souffrance de ce peuple dispersé.

Nous avons déjà avancé qu'il était possible de considérer l'entreprise spinoziste comme un *remède alternatif* au trouble du Juif libre-penseur — un remède qui consisterait en la remise en cause à la fois du diagnostic et de la solution apportés par Maïmonide en ce qui concerne les contradictions entre la Loi révélée et la philosophie, et, d'une manière beaucoup plus radicale, les fondements philosophico-théologiques du judaïsme rabbinique que celui-ci a largement contribué à mettre en place. Il est permis de dire en ce sens que, comme Maïmonide, Spinoza aussi propose, bien que de manière beaucoup plus implicite, à ses lecteurs juifs attirés par la philosophie, *une voie pour sortir de l'égarement/perplexité* qui équivaut à ce que Spinoza appelle le *flottement de l'âme* dans l'*Éthique*.

Or la voie de sortie de l'égarement proposée par Spinoza apparaît bien évidemment comme l'exacte opposée de celle que l'on trouve chez Maïmonide : au lieu de s'adonner à un travail futile, interminable et foncièrement erroné de *traduction* ou *transcription* entre deux discours fortement incompatibles (Bible et Philosophie, autrement dit entre les paroles et figures prophétiques et les notions de l'entendement)<sup>54</sup>, il invite ses lecteurs à reconnaître la Bible hébraïque telle qu'elle est (c'est-à-dire comme un recueil de récits moralement édifiants d'un grand intérêt historique-philologique, mais qui ne peut absolument pas servir de support théologico-politique ni pour la religion juive, telle qu'elle est conçue par les

---

<sup>54</sup> C'est ainsi que Gérard Bensussan la philosophie juive. Voir *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, *op. cit.*, p. 14-19.

Pharisiens, ni pour l'existence du peuple juif dans le diaspora), et en conséquence à la séparer, une fois pour toutes, de toute aspiration à la vérité philosophique. Celle-ci exige avant tout une nouvelle *manière de vivre* radicalement différente de celle prônée par le judaïsme rabbinique.

Cette démarche spinoziste est, on l'a bien dit, considérée à bon droit par des commentateurs comme H. A. Wolfson comme la *fin* de la « triple philosophie religieuse-scripturaire ». Dans cette perspective globale, cette dernière repose depuis Philon (I<sup>er</sup> siècle avant l'ère commune), voire depuis la Septante (soit III<sup>e</sup> siècle avant l'ère commune) que celui-ci utilise pour ses commentaires, sur l'interaction tant conflictuelle que féconde entre deux traditions de sagesse, à savoir le *logos* grec et le *hokhma/davar* hébraïque. En effet, il ne s'agirait là en aucune façon d'une réconciliation qui supprime les singularités des deux traditions respectives, ou encore d'une symbiose parfaitement harmonieuse, mais plutôt d'une confrontation douloureuse, ou encore d'un « déchirement profond » qui est par ailleurs à la racine même de la pensée et de l'existence européennes/occidentales/méditerranéennes depuis des siècles — un « déchirement » auquel la pensée « occidentale » doit pour autant sa richesse et sa vitalité.<sup>55</sup>

Si c'est bien à Philon d'Alexandrie qu'on doit la première « mise en forme d'une médiation de l'articulation et de transcription entre deux traditions », c'est qu'il élabore une méthode d'exégèse biblique qui réunit de manière raisonnée les modalités de lectures littéraliste et allégorique. Il importe aussi de remarquer que le philosophe alexandrin se sert de la méthode allégorique, sans réduire l'un discours à l'autre et donc sans effacer la lettre, c'est-à-dire l'aspect particulier et irréductible des textes prophétiques, mais toujours dans l'objectif d'« universaliser la Loi, ce qui est parfaitement légitime puisqu'elle n'est à ses yeux nullement différente de la loi de nature dans son essence et dans ses prescriptions : la Torah est par destination la loi

---

<sup>55</sup> Sur ce très vaste sujet, voir le livre de Catherine Chalier, *L'inspiration du philosophe. « L'amour de la sagesse » et sa source prophétique*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 9-16 et passim : « Tenter de résoudre cet antagonisme par la victoire du philosophe sur le prophète, ou l'inverse, s'avère cependant une entreprise vaine et violente. »

Chalier s'inspire ici de la pensée de Levinas, qui parle, notamment en prenant appui sur l'exemple de Maïmonide, du fait « que la signifiante de la transcendance et de la proximité s'expose elle-même dans le discours qui communique le savoir, s'expose en grec et entre revêtue des formes logiques du savoir ; même si ce discours communiquant suppose l'intelligibilité de l'interlocuteur comme autre et que les formes du savoir n'absorbent pas les articulations du dialogue qu'elle permettent de relater. » in « Sur la philosophie juive », *À l'heure des nations*, Paris, Minit, 1988, p. 203.

Voir aussi L. Strauss, « Jérusalem et Athènes » in *Pourquoi nous restons juifs*, op. cit., p. 135-173.

de la cité du monde, la loi cosmopolitique. »<sup>56</sup> En vérité, même à cette époque-là, c'est-à-dire au moins trois siècles avant la mise par écrit de la littérature midrashique en terre d'Israël, ni la lecture allégorique ni la prétention à l'universalité n'appartiennent exclusivement à la culture philosophique grecque. Si bien que, à bien des égards, Philon ne fait que « donner une tournure philosophique à la méthode d'interprétation allégorique originellement juive ».<sup>57</sup>

En tout cas, si Spinoza n'a probablement pas connu les œuvres de cet auteur antique, on voit bien que la méthode philonienne ou la méthode allégorique, qui devient par la suite prégnante dans la pensée théologico-philosophique médiévale dont le *Guide* marque un des apogées, contient tout ce qu'il récuse en matière de l'exégèse biblique : sa méthode d'interprétation vise précisément à rompre avec cette présupposition selon laquelle le Tanakh (qu'il appelle l'Ancien Testament), bien qu'ancrée profondément dans une langue, une histoire et une culture nationales en tant que loi d'une petite Cité « théocratique » peut contenir, sur le plan universel et cosmopolitique, autre chose (*àllon*) que quelques leçons morales extrêmement simples, et encore moins une connaissance philosophique révélée de manière ésotérique.

S'il parle lui-même, dans le *Traité*, de la « connaissance prophétique » (*cognitio prophetica*), on comprend aisément que c'est pour la ramener, en premier lieu, à la connaissance naturelle du point de vue de la certitude et de la source divine communes, et ensuite, pour la rendre suspecte sinon superflue du fait de l'impossibilité à en concevoir les causes naturelles.<sup>58</sup> Au demeurant, Spinoza ne supporte pas l'éventualité d'une « rationalité inspirée » ou d'une « intelligibilité différente de celle du savoir » issues des écrits prophétiques, pas plus qu'il ne supporte la restructuration rationnelle et la perpétuation juridico-théologique d'une Loi, originellement « révélée » dans un contexte historico-politique déjà depuis très longtemps révolu.

<sup>56</sup> G. Bensussan, *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, op. cit., p. 22, 30.

<sup>57</sup> H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy*, op. cit., p. 138.

<sup>58</sup> *TTP*, I, § 37, A. p. 32.

### 2.2.2. Le sens de la sortie de la « philosophie scripturaire » dans l'histoire du judaïsme

Alors, la séparation que propose Spinoza entre la foi biblique et la raison philosophique correspond effectivement à un tournant décisif dans l'histoire de la pensée, anticipant sur, et même dépassant sur certains points, les positions des Lumières. Quant à l'histoire du judaïsme, au-delà de servir de support idéologique aux mouvements de *Haskala* et aux revendications d'émancipation, le projet spinoziste y entraîne l'introduction d'une certaine « idée de la philosophie » en tant que recherche de la vérité (tant naturelle que biblique/sémantique) et en tant que voie du salut totalement « affranchie » de la tradition talmudique (assimilée volontiers aux superstitions ancestrales). Il s'agit donc là précisément de la *récusation* du geste intellectuel qui est depuis très longtemps propre de la « philosophie juive » : à savoir le geste de va-et-vient constant entre le « grec » et « l'hébreu », ou encore entre le concept et la parole imagée/figurée : « La position de la philosophie juive, écrit Bensussan, est effectivement ordonnée par le passage de l'hébreu au grec et par un certain retour du grec dans l'hébreu. Il ne s'agit pas ici simplement de langues particulières, mais de véritables continents d'écritures désignant et surdéterminant à l'occasion plusieurs langues. »<sup>59</sup> Aux yeux de Spinoza, ces deux « continents » n'ont évidemment aucun lien entre eux, et bien plus, toute tentative de *traduction* ou de *transfert* entre ces deux modes de penser ne peut se faire qu'au prix de la « torture » respective des mots de l'Écriture et des idées philosophiques, et ne peut qu'aboutir à des résultats néfastes du point de vue théologico-politique.

De son côté, le Talmud a un point de vue plus ambivalent sur ce sujet. « Les paroles de la Torah seront dites dans la langue de Japhet et dans les tentes de Sem. [...] D'où on apprend que la traduction [de la Bible en grec, c'est-à-dire la Septante] est permise. » (Midrash Rabba sur Noé 36,8). C'est ainsi que cette interaction est exprimée dans la tradition rabbinique, qui, comme on le voit, des siècles après Philon d'Alexandrie, continue à penser, naturellement au moyen des concepts bibliques, sur l'influence profonde que la culture hellénique et la philosophie grecque exercent sur elle. Signalons que selon la Bible, Japhet, fils de Noé, est considéré comme l'ancêtre des Grecs, tandis que son frère Sem, qui est désigné comme « le père de tous les enfants de Éver », celui des Hébreux. (Gn. 10,21 ; 9,26). En effet, de même que la

<sup>59</sup> G. Bensussan, *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, op. cit. p. 14 : « La philosophie juive pousse les figures de la pensée juive jusqu'au concept, c'est sa vocation et son office. »

portée universelle de la sagesse hébraïque, de même la relation ambiguë de la pensée hébraïque avec celles des « nations » remonte — du moins selon cette construction à coup sûr rétrospective — jusqu'aux temps bibliques.<sup>60</sup>

Il est plus particulièrement possible d'en déceler les traces dans les écrits dit hagiographiques. On sait aujourd'hui, grâce aux études bibliques modernes, que la Bible puise souvent ses sources dans les diverses littératures du Proche-Orient ancien, donc des cultures polythéistes. Or ces formes littéraires, narratives ou juridiques qu'on emprunte aux peuples voisins et souvent hégémoniques ou rivaux sont toujours dotées d'un tout autre esprit dans le contexte biblique. Si bien qu'elles y sont parfois employées précisément dans l'intention de critiquer cette emprise culturelle et religieuse.

Pour prendre un seul exemple, on se reportera au livre des *Proverbes*. Selon les biblistes, celui-ci qui comporte des parallélismes évidents avec le livre égyptien de sagesse intitulé « Aménémopé » (circa 1300 – 1075 avant l'ère commune) s'inscrit manifestement dans le contexte de la grande tradition sapientielle du Proche-Orient ancien. Malgré cela, la « femme étrangère » (*zara*) contre laquelle l'auteur (« Salomon ») avertit son « fils » dans ce livre, peut être considérée comme le symbole de la culture/sagesse étrangère, séduisante, mais trompeuse.<sup>61</sup> C'est pourquoi, dirait le « roi-prophète », même si « les lèvres de l'étrangère distillent du miel, et son palais est plus onctueux que l'huile » (5,3), le fils doit prêter oreille à la sagesse (*hokhma*) grâce à laquelle, il serait « sauvé de la femme d'autrui, de l'étrangère aux paroles mielleuses. » (2,16). Au travers des commentaires talmudiques, on verra la « sagesse » en question, de plus en plus assimilée à la Torah, dont les « voies sont des voies pleines de délices » (3,17).

Le livre des *Proverbes* peut d'ailleurs être lu dans son entièreté comme une allégorie dans laquelle se confronte non seulement les choses matérielles et les

<sup>60</sup> Voir les commentaires historico-critiques de ces versets de la Genèse dans *The Jewish Study Bible* (éd. A. Berlin & M. Z. Brettler, Oxford, OUP, 2004, p. 26) écrits par Jon D. Levenson : « The fluidity of identity, which allows a name to refer both to an individual and to a nation, is characteristic of the Tanakh and especially prominent in Genesis. This table of nations, strikingly universal in scope, represents an early exercise in ethnography. »

<sup>61</sup> En ce qui concerne la place du Livre des Proverbes dans cette littérature sapientielle, voir les commentaires de M. V. Fox dans *The Jewish Study Bible*, *op. cit.*, p. 1447-1498. Il écrit : « [...] Books very similar in character and content were written in Egypt and Mesopotamia, starting in the late third millennium BCE and extending to the Hellenistic Period, as late as the third century BCE. [...] ».

choses intelligibles, mais aussi la sagesse des nations dominantes, symbolisée par la femme étrangère et adultère, et celle de la Torah, incarnée par la « femme vaillante » (*échet hayil*). (Toutefois, comme on pourrait s’y attendre, Maïmonide aborde ce livre d’un point de vue beaucoup plus « universaliste » en y discernant seulement une allégorie des périls des plaisirs corporels : « Tout ce discours, écrit-il, a pour but d’avertir qu’on ne doit pas suivre les plaisirs et les passions du corps ; il [l’auteur des Proverbes] compare donc la matière qui est la cause de toutes ces passions corporelles à une courtisane qui en même temps est une femme mariée infidèle, et c’est sur cette allégorie qu’il a bâti tout son livre. »<sup>62</sup>) Or il nous semble évident que, ces réflexions portent aussi sur l’influence de la culture étrangère (égyptienne, assyrienne, voire grecque) sur la tradition d’Israël et elles montrent que la sagesse hébraïque se trouve, voire se constitue, depuis la nuit des temps, dans l’antagonisme et la convergence culturels, qui imprègnent évidemment toute la postérité de la pensée juive et sa dialectique entre le particularisme et l’universalisme.

Pourtant, le refus catégorique n’apparaît pas comme la seule réponse face à l’attrait et au besoin de « l’emprunt » de certains éléments de l’autre culture. C’est pourquoi nous devons aussi suivre attentivement les *destinées* de ces éléments empruntés dans le cadre de la culture qui *s’ouvre*, bon gré mal gré, à une certaine influence extérieure. Nonobstant les mises en garde contre les dangers de l’assimilation et de la disparition pure et simple par le biais de l’hellénisation (et ce, parfois, par des discours assez violents)<sup>63</sup>, certains rabbins du Talmud, lequel comme ouvrage, témoigne, malgré tout, d’une influence évidente de la civilisation hellénistique, estiment que la « beauté » de la sagesse grecque peut être *accueillie* d’une certaine façon dans la culture hébraïque.

C’est le cas, entre autres, de Rabbi Chimon ben Gamliel à qui on attribue la formule suivante : « Le verset dit [Gen. 9, 27] : “Que Dieu agrandise Japhet [*Yaphet le Yaphet*] et qu’il réside dans les tentes de Sem !” – que le parler de Japhet réside dans les tentes de Sem. » Cela peut signifier aussi bien la tentative de dire la Parole de la Torah en grec, que de mettre la pensée grecque, c’est-à-dire la philosophie à l’épreuve de la Parole hébraïque. Une double épreuve et double ouverture, donc.

<sup>62</sup> GE, Intro., p. 69 (20-21).

<sup>63</sup> Voir par exemple TB Sota 49b : [Durant la Première guerre judéo-romaine, les rabbins ont décrété] : « Maudit soit celui qui élève des cochons et maudit soi celui qui apprend le grec à son fils. » Cf. aussi Baba Kamma 38b.

Comme la décrit Levinas : « Epreuve spirituelle qui consiste pour la tradition de Sem à accueillir le parler de Japhet tout en exaltant [...] le génie propre de la Thora orale dans ses infinies nouveautés de sens de la lecture rabbinique de l'Écriture, apporter à la civilisation de tous — pour le rejoindre ou pour la juger — l'expression grecque de cette pensée et cette vie créatrices. »<sup>64</sup>

Cette ouverture est donc, tant un moyen de connaître l'autre culture (qui revendique elle-même l'universalité) en étant habité par sa langue, que de mieux connaître soi-même en essayant d'identifier la plurivocité de ses propres mots, figures et images dans les concepts plus ou moins univoques de l'autre. Ce qui n'implique nullement, comme on l'a dit, l'abandon de la singularité du texte hébraïque, qui, comme source inépuisable, sollicite sans cesse, selon la tradition, des sens nouveaux. Ainsi, tout en acceptant la légitimité des traductions de l'Écriture en langues étrangères (et même, dans certains cas, de l'enseignement des sagesse des autres nations), les rabbins « refusent cependant la prétention de ces traductions à *se substituer* à l'hébreu, en méconnaissant leurs propres dimensions midrashiques et la pérennité du “pouvoir dire” de la lettre hébraïque. »<sup>65</sup>

C'est donc sur ce fondement que se développe la « philosophie juive » : elle fait sienne la tâche difficile, voire parfois impossible, de *conceptualiser* non pas seulement le « dire », mais aussi le « pouvoir dire » émanant de la Révélation sinaïtique. Et inversement, cette tâche, qui s'impose d'ailleurs sous la pression des circonstances externes et dans le contexte des rapports de force, détermine à jamais l'acte de traduction interminable caractérisant la philosophie juive. En fait, bien que celle-ci se situe généralement à la lisière de la « pensée juive », représentée par les enseignements juridico-herméneutiques du Talmud et du Midrash à partir III<sup>e</sup> siècle, elle se place parfois, comme on le voit avec Maïmonide, au cœur même du système, tout en révélant les écarts irréductibles entre les deux formes de rationalité.

Comme on vient de souligner également à travers l'exemple de la pensée maïmonidienne, la philosophie juive comporte bien souvent un moment d'*autocompréhension* du judaïsme et de la judéité, et par la même, de la mise en évidence de *l'aspect universel* de cette pensée plurielle, propre d'un peuple

<sup>64</sup> E. Levinas, « La traduction de l'Écriture », *À l'heure des nations*, *op. cit.*, p. 63-64.

<sup>65</sup> C. Chalier, « Le pouvoir révélant de la Bible juive » in *Judaïsme et christianisme, l'écoute en partage* (avec M. Faessler), Paris, Cerf, 2001, p. 97.

*particulier*. De ce fait, la philosophie juive problématise presque inévitablement la tension entre le particularisme et l'universalisme qui traverse tout le judaïsme (biblique et rabbinique). C'est donc en quelque sorte « l'expression grecque de cette pensée » que la philosophie ne peut certainement pas comporter dans sa forme originelle, qui l'amène à « la civilisation de tous », et qui contribue de la sorte à la délivrance des « enfants rebelles » de ce peuple de l'*égarement*.

### 2.2.3. Spinoza et les Grecs : la « langue » de la philosophie et la langue de la Bible

Il va sans dire que la pensée de Spinoza est aux antipodes de tous ces principes qui sont éminemment ceux de Maïmonide. Si bien que, non seulement le terme « philosophie juive », tout comme le terme « philosophie scripturaire », est pour lui une *contradiction en soi*, mais aussi, l'acte distinctif de celle-ci, à savoir le va-et-vient entre le langage imagé et le langage conceptuel qui se montre surtout dans l'interprétation allégorique de l'Écriture, constitue un obstacle majeur tant pour la compréhension globale de la Bible et donc de la mise en pratique de ses principes moraux, que pour la liberté de philosopher.

Celui donc qui voudrait vraiment *philosopher* doit commencer par rendre compte du caractère irréconciliable de ces deux domaines. (C'est pourquoi d'ailleurs la rédaction du *Traité* interrompe/précède à celle de l'*Éthique*.) Ce qui n'interdit évidemment pas de soutenir, sur le plan moral, les principes universels émanant de l'Écriture, mais implique tout de même le passage à une autre manière d'exister sous le seul signe de la raison et non de la « loi positive révélée ». En effet Spinoza aime à décrire les philosophes, entre autres, comme ceux « qui sont au-dessus de la loi, c'est-à-dire pratiquent la vertu par amour pour elle, parce qu'elle est ce qu'il y a de meilleur et non parce que la loi l'ordonne ».<sup>66</sup> Cela revient à dire que, même si les actes des gens sincèrement pieux et des philosophes peuvent se ressembler d'un point de vue pratique et extérieur, eu égard à leurs causes premières et les intentions qui s'ensuivent, ils se distinguent radicalement.

Par ailleurs, Spinoza ne cherche visiblement pas à connaître de près les sources culturelles (donc, grecques) de la philosophie à portée universelle. Nous savons bien que, contrairement à Maïmonide, il n'a pas d'admiration particulière

---

<sup>66</sup> « Lettre 19 à Blyenbergh », A. p. 185.

pour les grands maîtres de la philosophie grecque dont il ne connaît manifestement pas très bien les œuvres : lorsque son ami Hugo Boxel l'interroge en l'occurrence sur l'existence des spectres et des esprits, en faisant appel à des témoignages des philosophes anciens, Spinoza répond avec ironie :

L'autorité de Platon, d'Aristote, etc. n'a pas grand poids pour moi : j'aurais été surpris si vous aviez allégué Épicure, Démocrite, Lucrèce ou quelqu'un des Atomistes et des partisans des atomes. Rien d'étonnant à ce que des hommes qui ont cru aux qualités occultes, aux espèces intentionnelles, aux formes substantielles et mille autres fadaïses, aient imaginé des spectres et des esprits et accordé créance aux vieilles femmes pour affaiblir l'autorité de Démocrite.<sup>67</sup>

Il est clair que, dans ce passage, qui contient d'ailleurs un langage extrêmement offensant, Platon et Aristote sont vus sous l'angle des interprétations médiévales en tant que « théoriciens des qualités occultes », tandis que les trois grands atomistes semblent aller à contre-courant de cette veine spiritualiste de l'histoire de la pensée. Si Spinoza se réclame donc de ces philosophes, c'est qu'il croit, comme un authentique « homme des Lumières » avant la lettre, que le vrai rationalisme doit inclure par-dessus tout une lutte acharnée contre les superstitions (telle que la croyance aux spectres) qui constituent un obstacle majeur à la compréhension du fonctionnement de la Nature. Ainsi, Platon et Aristote sont rangés parmi les principaux responsables de cette vision superstitieuse du monde, tandis que les atomistes sont conçus comme les précurseurs de la philosophie/science moderne, libératrice du genre humain. D'autre part, on voit là encore, malgré toutes ses divergences philosophiques, Maïmonide et Spinoza partager la même attitude négative envers les femmes, tant sur le plan « politique » qu'« épistémologique ».

En tout état de cause, Spinoza ne semble prêter aucune attention à la *dimension linguistique et culturelle de la philosophie*, laquelle consiste au fond dans la connaissance par les causes, dont les effets perceptifs et affectifs se montrent nécessairement dans la vie quotidienne. Selon cette conception, l'objet de la

---

<sup>67</sup> « Lettre 56 à H. Boxel », A. p. 300. Voir aussi la lettre de Boxel, qui ne mentionne pas en effet nommément de Platon ni d'Aristote : « Ce ne sont pas ceux qui soutiennent l'existence des esprits qui refusent toute créance aux philosophes, mais bien ceux qui la nient, car tous les philosophes tant anciens que modernes ont été convaincus qu'il y avait des esprits. Plutarque l'atteste dans son *Traité des opinions des philosophes* et dans son *Traité du démon de Socrate* ; de même tous les Stoïciens, les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Péripatéticiens, Empédocle, Maxime de Tyr, Apulée et d'autres encore. » « Lettre 55 », A. p. 296.

philosophie, à savoir la connaissance du vrai, peut *se passer*, à la manière des mathématiques, *de toute médiation linguistique*, à l'aide des démonstrations. Si bien que, sans celles-ci, on ne peut absolument rien voir des « choses invisibles » (telle que les attributs de Dieu) qui « sont les objets de la pensée seulement ». <sup>68</sup> Pour reprendre en renversant la fameuse formule de Mallarmé, ce n'est donc point avec les mots, selon Spinoza, qu'on fait de la philosophie, mais c'est avec la pensée ou les idées, qui d'ailleurs s'expriment et s'enchaînent le mieux par des démonstrations. C'est pourquoi l'auteur de l'*Éthique* avertit, à maintes reprises, ses « Lecteurs, qu'ils aient à distinguer soigneusement entre une Idée ou une conception de l'Esprit [*mentis conceptum*] et les Images des choses que nous imaginons. Il est nécessaire aussi qu'ils distinguent, ajoute-t-il, entre les idées et les Mots par lesquels nous désignons les choses. [...] L'essence des mots, en effet, et des images est constituée par les seuls mouvements corporels qui n'enveloppent en aucune façon le concept de la pensée. » <sup>69</sup>

Autrement dit, que ce soit en grec, en latin ou en hébreu, ces *sons articulés* qui ont leur racine dans les traces corporelles et dont les significations conventionnelles proviennent des vécus personnels et collectifs, n'ont rien à voir avec ces modes de penser, ou encore avec ces modes de la substance qu'on perçoit sous l'attribut Pensée, qu'on *appelle incidemment* des idées. Et rien que leur nature conventionnelle et peu sûre suffit à montrer que les mots, tout comme les arrière-plans culturels auxquelles ils appartiennent, doivent être mis à l'écart dans la réflexion philosophique. Ce qui sépare de ce point de vue une *sagesse* (ou plutôt une collection des « sages conseils ») qui serait le propre d'une culture (hébraïque, hellénique, ou autre), d'avec la *philosophie*, est le fait que la dernière s'adresse à l'entendement par des idées vraies, communes et universelles, tandis que la première présuppose une communauté ou une convention arbitraires des signes et des symboles, c'est-à-dire une langue particulière — une convention accidentelle, dirait sans doute Spinoza, qui se construit par des procédés corporels dans le cadre d'une causalité nécessaire.

Alors, dans la mesure où l'on peut parler d'une « vérité » ou plutôt d'une « sagesse vraie » de l'origine hébraïque ou juive telle qu'elle se fait appréhender dans l'Écriture, elle fait nécessairement partie de la deuxième catégorie, qu'on peut

---

<sup>68</sup> *TTP*, XIII, § 6, A. p. 232.

<sup>69</sup> *E*, II, 49, sc.

réduire à ce que Spinoza décrit comme « des conseils pleins de prudence » dans l'*Éthique*.<sup>70</sup> Mais il faut absolument éviter de prendre ces *éléments de sagesse* appartenant aux littératures culturelles pour des idées philosophiques, qui sont, quant à elles, exemptes de toute détermination culturelle. (Il en va assurément de même pour la sagesse grecque ou encore pour la « sagesse » ibérique : on constate en effet que, dans son analyse des affects humains, Spinoza profite abondamment des œuvres des littératures latine et espagnole.)

Néanmoins, Spinoza est bien conscient du fait que sa conception de la philosophie (qu'on pourrait qualifier de science rigoureuse assurant le salut véritable par une certitude mathématique) et sa manière de philosopher *more geometrico* ne sont pas partagées, loin de là, par tout le monde. Et c'est pour cela que sa théorie du langage et de la culture comporte un moment critique, où il s'en prend à une conception de la philosophie qui part selon lui non pas des choses réelles, mais des mots tels qu'ils se trouvent dans le langage ordinaire, chargés naturellement d'erreurs et de préjugés corporels et culturels. Dans son premier ouvrage publié (le seul, en son nom), il écrit en effet : « Je ne m'étonne pas cependant que les Philosophes attachés aux mots ou à la grammaire soient tombés dans des erreurs semblables [en l'occurrence, « la division de l'Être en Être réel et Être de la raison »] ; car ils jugent des choses par les noms, et non des noms par les choses. »<sup>71</sup>

Nous ne nous étonnons pas non plus d'apprendre encore une fois que les adversaires visés de Spinoza, qu'il nomme explicitement par la suite, ne sont nul autre que Platon et Aristote (les maîtres à penser de Maïmonide). Il leur reproche au fond de définir les essences des choses réelles, y compris l'homme, à partir des catégories corrélatives d'une langue particulière, et donc à partir des termes « généraux » et « confus », forgés, selon l'*Éthique*, à cause de l'incapacité du corps humain à « former distinctement en lui-même » un nombre infini « d'images à la fois ». <sup>72</sup> De la sorte, ces mots (ou « noms », ou « termes ») dont certains philosophes se servent pour décrire et analyser la réalité témoignent seulement d'un besoin irréductible de l'esprit humain : puisque le corps est constamment affecté des choses singulières, l'esprit doit recourir à des images générales et fictives, afin de cataloguer

---

<sup>70</sup> *E*, III, Préf.

<sup>71</sup> *Pensées métaphysiques*, I, 4, A. p. 339.

<sup>72</sup> *E*, II, 40, sc. 1.

les images de ces choses qui s'accroissent sans cesse à travers les affections. Mais bien entendu, il ne peut le faire qu'en les dépouillant de leurs singularités/individualités réelles. Et quant aux mots rattachés à ces images générales, loin de désigner la chose réelle, ils reflèteraient inévitablement, tant le trajet affectif d'un corps, c'est-à-dire les perceptions et les habitudes individuelles, que les préconceptions sociales et culturelles dans lesquelles les corps et les imaginations humains baignent nécessairement. (Ce point est magnifiquement illustré par une scolie de la II<sup>e</sup> partie, où il est question de diverses associations des images, survenant à la vue des « traces d'un cheval » « sur le sable ». <sup>73</sup>)

C'est de là que naissent, par exemple, selon le nombre et le degré des affections corporelles, les définitions platonicienne et aristotélicienne de l'homme : « Ceux qui, par exemple, ont plus souvent considéré avec étonnement la stature des hommes, entendront sous le nom d'homme un animal de stature droite ; pour ceux qui ont accoutumé de considérer autre chose, ils formeront des hommes une autre image commune, savoir : l'homme est un animal doué du rire ; un animal à deux pieds sans plumes ; un animal raisonnable [...]. » <sup>74</sup>

Donc, malgré l'histoire des origines de la philosophie, *la langue et la culture grecques n'ont aucun privilège* selon Spinoza en ce qui concerne la philosophie, ou plutôt, l'acquisition des idées vraies et adéquates. Dans ce point de vue, tant qu'on suit les pas des philosophes qui confondent les *choses* et les *catégories grammaticales*, et qui procèdent à une classification corrélatrice de l'Être, comme le fait par exemple Maïmonide (qui suit en ceci le « délire » *des Grecs*) dès son premier ouvrage sur logique, on est voué à l'échec en matière de la vraie philosophie. N'oublions pas que la lecture allégorique des textes sacrés juifs par Maïmonide repose entièrement sur des catégories aristotéliciennes (telles que « l'homonymie ») et sur le principe ontologico-grammatical selon lequel « l'être se dit de plusieurs manières ». En fait, c'est à travers le rejet de ce principe aristotélicien et médiéval et à travers le plaidoyer pour « l'univocité de l'être » que Deleuze rapproche la pensée de Spinoza de celle de Duns Scot (un penseur, de l'aveu même de Deleuze, que

<sup>73</sup> E, II, 18, sc.

<sup>74</sup> *Ibidem*. Voir aussi *Pensées métaphysiques*, I, 1, A. p. 339-340 : « Bien plus, Aristote est tombé dans l'erreur la plus grande s'il a cru avoir expliqué adéquatement l'essence de l'homme par sa propre définition. »

Spinoza n'a probablement jamais lu). Et il dépeint par là le spinozisme aussi bien comme un anti-aristotélisme qu'un anti-cartésianisme.<sup>75</sup>

En revanche, en grammairien accompli, Spinoza lui-même cherche à déceler au travers des particularités linguistiques de l'hébreu, non pas les vérités sur l'essence de Dieu, c'est-à-dire sur la réalité naturelle, mais seulement l'existence de divers groupes sociaux et donc de différentes complexions qui ont contribué au processus rédactionnel de l'Écriture. Il fait par exemple le constat phonologique suivant quant au redoublement ou à l'usage interchangeable de certaines lettres hébraïques, en partant du fameux épisode biblique de *Schibboleth* : « Ceci provient, je pense, dit-il, de ce que l'Écriture a été composée par des hommes parlant des dialectes différents. [...] L'Écriture nous l'apprend d'ailleurs elle-même. En effet, les membres de la tribu d'Éphraïm employaient partout  $\text{ס}$  *samech* au lieu de  $\text{ש}$  [*chine*], lettres qui sont articulées par le même organe. »<sup>76</sup> Les lettres et les mots de la Bible hébraïque renvoient donc, non pas à la réalité naturelle-ontologique qui se traduit de toute évidence par des démonstrations géométriques, mais à la réalité culturelle et historique qui (en tant que « réalité » qui ne peut pas être conçue « sous l'aspect de l'éternité ») n'est pas l'objet propre de la philosophie.

## 2.2.4. Deux conceptions de la philosophie et de la vérité universelle

### 2.2.4.1. Maïmonide et l'universalité plurivoque

Il est tout à fait important de remarquer la différence flagrante entre Maïmonide et Spinoza en ce qui concerne l'attitude à l'égard de *l'origine culturelle de la philosophie*, pour mieux comprendre, entre autres, leur divergence sur le rapport entre le judaïsme et l'universalité : là où l'auteur du *Guide* fait preuve d'une

<sup>75</sup> G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 58 et sq. : « Et c'est dans l'immanence que l'univocité trouvera sa formule proprement spinoziste : Dieu est dit cause de toute chose *au sens même* (*eo sensu*) où il est dit cause de soi. »

<sup>76</sup> *Abrégé de grammaire hébraïque*, trad. J. Askénazi et J. Askénazi-Gerson, Paris, Vrin, 2000 (3<sup>e</sup> éd.), II, p. 41. Voir aussi Juges (12,5-6) : « Galaad occupa les gués du Jourdain pour couper la retraite à Ephraïm ; et lorsqu'un fuyard d'Ephraïm disait : "Laissez-moi passer", les gens de Galaad lui demandaient : "Es-tu d'Ephraïm ?" Que s'il disait : Non, on lui disait : "Prononce donc *Chibboleth* !" Il prononçait *Sibboleth*, ne pouvant l'articuler correctement ; sur quoi on le saisissait et on le tuait près des gués du Jourdain." »

ouverture d'esprit et d'un universalisme qui va jusqu'à scandaliser certaines autorités rabbiniques de son époque, Spinoza prône un universalisme, bien que tout aussi rationaliste, qui se veut pour autant être affranchi de toute référence culturelle et linguistique. Or, comme on l'a déjà vu, chez Maïmonide, la conception de l'unité foncière de la vérité, c'est-à-dire de l'identité de l'objectif vers lequel tendent la Torah et la philosophie, n'efface en aucune façon les différences concernant les sources « culturelles », ni les langues et les procédés culturels dans lesquels ces « vérités » sont véhiculées. Bien qu'il y ait, au fond, une seule vérité, il existe néanmoins de différentes voies pour y accéder. On a donc, chez Maïmonide, une prétention à la vérité universelle qui serait nécessairement plurivoque, du moins par ses sources.

C'est bien dans cette perspective qu'il présente le contenu d'un de ses premiers ouvrages philosophico-talmudiques, connu sous le nom de *Huit chapitres* et qui fait aussi partie de son *Commentaire de la Michna* :

Sache que les choses que je dis dans ces chapitres et dans le commentaire qui va venir ne sont pas des propos <sur lesquels> j'ai innové moi-même de mon propre chef, ni des commentaires que j'ai inventés. Ce ne sont que des propos glanés de ce que disent les SAGES dans les *Midrashim*, le *Talmud*, et d'autres de leurs compilations, de ce que disent également les PHILOSOPHES anciens [c'est-à-dire grecs] et modernes [arabes], et des compilations de beaucoup de gens. Écoute la vérité de quiconque la dite.<sup>77</sup>

Cette dernière phrase, un proverbe arabe, est sans aucun doute adressée aux coreligionnaires de l'auteur qui seraient peut-être outragés de voir les maximes morales des Sages mishnaïques commentées et expliquées à l'aide des enseignements des auteurs grecs/idolâtres et musulmans. Contre ceux-ci, Maïmonide préfère se présenter comme un compilateur, et non pas comme un innovateur, des idées vraies, que ce soit d'origine divine (exprimées en hébreu) ou d'origine humaine-rationnelle (exprimées en grec et en arabe). Et par ailleurs, s'il ne cite pas à chaque fois les ouvrages philosophiques dont il se sert, notamment ceux d'Aristote et d'Al-Fârâbi, c'est qu'il pense que ce ne serait pas à l'avantage de ses lecteurs. D'une part, cela alourdit inutilement le texte. « Et [d'autre part] peut-être le nom de cet

---

<sup>77</sup> *Traité d'éthique/ « Huit chapitres », op. cit., Intro., p. 31-32.*

individu [cité] jetterait-il dans l'âme de qui n'a pas d'expérience < l'idée > que ce discours est léger et qu'il contient un intérieur qu'il ne connaît pas. C'est pourquoi, conclut Maïmonide, j'ai jugé bon d'abréger < en omettant le nom de > celui qui a dit < ces paroles >, puisque mon propos est que le lecteur en tire avantage et que nous lui expliquions les notions cachées dans ce traité. »<sup>78</sup>

En ce sens, les *Huit chapitres* peuvent être considérés non pas seulement comme un moyen d'introduire la philosophie gréco-arabe dans le commentaire talmudique, mais aussi comme une propédeutique à cette même philosophie, qui s'appuie sur des notions biblico-talmudique. L'omission des références précises dans le texte s'explique donc surtout par la volonté d'éviter les préjugés concernant la pensée gréco-arabe dans les milieux juifs. Or, un des buts de ce discours est de montrer que ces éléments de philosophie, malgré la différence et le caractère extérieur de leur source, peuvent, du fait de l'universalité de la vérité, apporter des éclaircissements au sujet des notions ésotériques de la Loi révélée. Car, dans cette optique, une vérité de raison ne peut en aucune façon contredire une vérité révélée. Par contre, même s'il plaide pour une interaction féconde de ces deux discours, Maïmonide ne refuse pourtant pas la différence des sources (la révélation et la philosophie), et ne vise point à les dépasser vers une vérité qui s'exprimerait seulement sous une forme mathématique.

#### **2.2.4.2. Spinoza, l'universalité, l'unité, la communauté : le langage et les notions communes**

D'autre part, pour Spinoza, c'est comme si la philosophie, c'est-à-dire le moyen par lequel on construit des notions communes et on conçoit les idées adéquates est aussi *naturelle et culturellement neutre* que ses objets de connaissance. Donc, conformément à cela, et à l'inverse de Maïmonide qui conseille à ses disciples de lire les œuvres de ce qu'il appelle le « prince des philosophes » ainsi que ses commentateurs grecs et arabes (à côté — bien sûr — des textes issus de la Révélation sinaïtique qui leur reviennent par l'intermédiaire du « prince de tous les prophètes » et à travers une transmission ininterrompue), Spinoza ne recommande manifestement que la lecture, au demeurant très critique, des œuvres de Descartes — selon ses mots, de « très célèbre Descartes » à qui il emprunte lui-même partiellement son outillage

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 33. Voir aussi M. Kellner, *Must a Jew Believe in Anything*, *op. cit.*, p. 63-64.

conceptuel. Or celui-ci est forgé, on le sait, en *latin*, c'est-à-dire dans la langue, entre autres, de la scolastique et de la « nouvelle philosophie ». Spinoza semble pourtant exclure la possibilité même d'une influence linguistique dans la formation de sa philosophie, voire de toute autre « vraie philosophie ». D'ailleurs on voit bien qu'il cherche à évacuer, dès le début de l'*Éthique*, le poids sémantique des mots (latins) qu'il emploie en les redéfinissant dans un cadre conceptuel totalement autoréférentiel. D'où la fameuse formule des définitions : « *intelligo id* ». <sup>79</sup>

Reste qu'on peut tout de même s'interroger sur la langue dans laquelle il pense et conçoit sa propre philosophie : on sait que, ayant comme langue maternelle le portugais et comme langues de l'enseignement l'espagnol et l'hébreu, il s'initie à la langue latine de manière relativement tardive. Il est donc fort à parier que cette langue classique d'érudition (considérée quasiment universelle à l'époque) ne constitue pas pour lui la première porte d'entrée à la culture « philosophique ». Et pour ce qui est de la langue vernaculaire de son pays, c'est-à-dire du néerlandais, il se plaint, dans une lettre, de ne pas la maîtriser assez bien pour pouvoir mener une discussion philosophique : « Je voudrais toutefois pouvoir user, dit-il à Blyenbergh, en vous écrivant, du langage que mon éducation m'a rendu familier parce que je pourrais ainsi mieux exprimer ma pensée. » <sup>80</sup>

Il est vrai que Spinoza n'indique pas ici explicitement le « langage » qu'il a en vue, mais cette remarque nous permet au moins de penser qu'il peut exister une langue qui serait plus proche de (pour ne pas dire plus adéquate à) la forme originelle de l'intuition spinozienne. On ne s'étonne pas que cette langue originelle de l'intuition présumée de Spinoza fasse l'objet de nombreuses conjectures, surtout en raison de sa formation hébraïque et juive. C'est notamment dans ce contexte que Jacob Klatzkin (1882-1948), à qui l'on doit une traduction en hébreu de l'*Éthique* (sous le nom de *Torat ha-Middot*), a pu suggérer que cette traduction devrait

---

<sup>79</sup> Voir aussi *E*, III, Déf. des Affects 20, exp. : « Je sais que ces mots ont dans l'usage ordinaire un autre sens. Mais mon dessein est d'expliquer la nature des choses et non le sens des mots, et de désigner les choses par des vocables dont le sens usuel ne s'éloigne pas entièrement de celui où je les emploie, cela soit observé une fois pour toutes. »

<sup>80</sup> « Lettre 19 à Blyenbergh », A. p. 186. Cf. trad. Rovère p. 137.

exprimer la pensée de l'auteur plus fidèlement et avec plus de précision que le texte latin original.<sup>81</sup>

Certes, les conclusions auxquelles aboutissent les commentateurs, qui se focalisent sur la genèse et la forme « originelle » de la pensée spinoziste, ne sont pas toujours aussi radicales et audacieuses. Toutefois, à notre avis, quelle que soit leurs valeur et vérité historiques, ce genre d'approches contextualisant passe à côté de la question de la conception spinoziste de la philosophie et du langage. En effet, même si sa première rencontre avec la philosophie se réalise effectivement sous l'influence de la culture hébraïque, la conviction profonde de Spinoza est qu'il la *dépasse*, tout comme il dépasse le latin qu'il a appris plus tard et dans lequel il rédige ses œuvres, au profit *d'une pensée universelle et universellement intelligible*, lorsqu'il crée ses *concepts qui correspondent, dans ce cadre précis, aux idées vraies*. D'autre part, on pourrait aussi supposer que cette pensée universelle non seulement dépasse, mais aussi précède, chez Spinoza, toutes formes linguistiques et conceptuelles.

C'est certainement dans ce sens-là qu'il aimerait concevoir ou penser sa propre philosophie. Par conséquent, ce qu'il dit à Blyenbergh à propos de la difficulté qu'il éprouve pour « exprimer sa pensée » doit seulement concerner son manque de maîtrise du néerlandais : probablement aussi bien en matière d'orthographe, de style épistolaire que de terminologie biblique et philosophique. Mais là aussi, on le voit essayer de diriger le débat vers un terrain proprement philosophique en invitant son interlocuteur, surtout au début, à forger des *notions communes* à partir des mots que celui-ci met en avant : « Mais vous n'expliquez pas ce que vous entendez par le mal [...]. »

Il semblerait en effet que, pour Spinoza, *la philosophie peut et même doit se passer de presque toute culture qu'on appelle — souvent fallacieusement — philosophique*, afin d'accéder aux *idées vraies*. Cette conception est d'ailleurs parfaitement conforme à l'autodidaxie épistémologique assumée par Spinoza lui-même. Ainsi la formation philosophique, qui exige évidemment un travail ardu et un perfectionnement existentiel comme le soutient également Maïmonide, consiste non

---

<sup>81</sup> W. Harvey, « A Portrait of Spinoza as a Maimonidean », *loc. cit.*, p. 154. « Klatzkin was making the bizarre claim that, in a certain sense, his Hebrew translation is the original of the *Ethics*, and Spinoza's own Latin a translation! Spinoza as it were, thought his philosophy in Hebrew, even when he wrote it in Latin [...]. »

pas dans l'appropriation d'une culture ou des savoirs précédemment accumulés, mais plutôt (selon les mots de Deleuze) dans l'acquisition de la possession de notre puissance de penser et d'agir, et ce, seulement par nos propres soins intellectuels. La méthode d'initiation à la philosophie indique donc, en premier lieu, à une réflexion critique sur l'expérience ordinaire, et en même temps à une purification de l'entendement. Ainsi s'opérera un changement *graduel* — mais *nécessaire* — dans les modes de perception et d'existence. « Avant tout cependant, avertit Spinoza dans ce texte inachevé, il faut penser au moyen de guérir l'entendement [*modus medendi intellectûs*] et de le purifier [*expurgandi*], autant qu'il se pourra au début, de façon qu'il connaisse les choses avec succès, sans erreur et le mieux possible. »<sup>82</sup>

Au reste, le mouvement par lequel on se rend compte de la puissance innée de l'entendement à connaître les choses, implique aussi le procédé de sa purification. Et cette dernière a assurément pour cible, entre autres, *les erreurs d'ordre culturel et linguistique*. L'activité philosophique peut donc se concevoir, dans un premier temps au moins, comme un mode d'emploi de l'instrument de base, à savoir l'entendement, en vue de créer d'autres instruments qui serviront progressivement à l'acquisition de la suprême perfection, par le biais de la connaissance des principes qui gouvernent le fonctionnement de la Nature, et de celle des essences des choses. Pour le dire avec Spinoza (qui explique ceci à l'aide d'une analogie avec la progression de la culture/civilisation matérielle) : « l'entendement, avec sa puissance native, se façonne des instruments intellectuels par lesquels il accroît ses forces pour accomplir d'autres œuvres intellectuelles ; de ces dernières il tire d'autres instruments, c'est-à-dire le pouvoir de pousser plus loin sa recherche, et il continue ainsi à progresser jusqu'à ce qu'il soit parvenu au faite de la sagesse. »<sup>83</sup> Il ne serait pas faux de dire que cette conception utilitariste de la philosophie parcourt l'œuvre entière de Spinoza : ce n'est pas par l'appropriation de toutes sortes de connaissances spéculatives, qualifiées trop hâtivement de philosophiques, mais plutôt par le raffinement de la capacité de savoir qu'on attendrait la sagesse et la béatitude que promet (et même, assure) la vraie philosophie qui est la sienne.

Pour Spinoza, cette vraie philosophie se situe à l'exacte opposée des « sagesse » particularistes, comme celle des Pharisiens qui préconisent, au travers

---

<sup>82</sup> *TRE*, § 16, A. p. 185.

<sup>83</sup> *Ibid.*, § 31, p. 190.

d'une interprétation erronée de l'élection biblique, une possession exclusive du bien suprême par un peuple. De son côté, la philosophie offrirait une voie certes ardue, mais plus sûre et universalisable : chaque homme est capable, en vertu de ses dons naturels seuls, d'acquérir le bien véritable, c'est-à-dire, de purifier et de parfaire son entendement, afin d'accéder à la nature humaine parfaite. Plus important encore, cette connaissance est faite (produite), à en croire à Spinoza, plus que toute autre chose, à partir d'une *communication/communauté* précise entre les individus et en vue d'être communiquée dans un cadre qui dépasse, voire qui rend superflue toutes appartenances religieuses et nationales, et dans une communauté en principe universelle qui transcende les liens de parenté concrets et historiques. C'est sans doute dans ce genre de *communauté d'amis* qui se fonde uniquement sur une « commune ardeur de connaître la vérité » que Spinoza se reconnaît le plus, et c'est certainement de là qu'il dit tirer sa tranquillité intérieure.<sup>84</sup>

Cette idée de la communauté virtuellement universelle qui se crée autour de la recherche du bien véritable se trouve développée davantage dans l'*Éthique* et évolue vers une sorte de *communisme affectif et cognitif*, qui comporte par ailleurs une forte base corporelle-matérielle. Celle-ci y est décrite comme la communauté des « hommes qui vivent sous la conduite de la Raison » et qui, à ce titre, « s'accordent en nature ». Les membres de cette communauté, dont Spinoza se considère certainement comme faisant partie, sont appelés dans l'*Éthique* tantôt les hommes libres (« l'homme libre »), tantôt les « suivants de la vertu ». On comprend en tout cas que leur « bien suprême » (« ce qui donne la connaissance de l'essence éternelle de Dieu ») « est commun à tous et tous peuvent en tirer pareillement de la joie. » De plus, cette « communauté » du bien suprême doit être conçue comme « une conséquence de la nature même de la Raison » et de « l'essence de l'homme ». Tant et si bien que, l'homme est défini, entre autres éléments constitutifs, par cette capacité, ou « par ce pouvoir de tirer de la joie de ce bien suprême ».<sup>85</sup> Ainsi, non seulement personne ne serait exclu d'emblée de cette commune/auté, mais en tant qu'hommes tout le monde en sera considéré comme membre naturel et potentiel.

---

<sup>84</sup> « Lettre 19 à Blyenbergh », A., p. 181-182. « Je le crois, en effet : parmi les objets qui ne sont pas en notre pouvoir, il n'en est pas au monde auxquels nous puissions nous attacher avec plus de tranquillité qu'à l'amitié de tels hommes [aimant sincèrement la vérité] ; pas plus qu'on ne peut abandonner la vérité une fois qu'on l'a perçue, des hommes ne peuvent cesser de s'aimer l'un l'autre, quand l'amitié qu'ils se portent, se fonde sur leur commune ardeur à connaître la vérité. »

<sup>85</sup> E, IV, 36 et sc.

Conformément à cela, le fondement affectif de cette communauté fait en sorte qu'elle tend nécessairement à s'élargir : « Le bien qu'appète pour lui-même quiconque est un suivant de la vertu, il le désirera aussi pour les autres hommes, et cela d'autant plus qu'il aura acquis une connaissance plus grande de Dieu. »<sup>86</sup> De la sorte, le fait de désirer le bien pour autrui en même temps que pour soi-même constitue une opposition radicale avec le désir (ou la prétention) de posséder le bien de manière exclusive. De plus, cette prétention constitue un obstacle majeur pour les Juifs pharisiens à l'intégration dans des communautés bien réelles, que ce soit des communautés nationales ou « philosophiques » qui existent respectivement par les nécessités extérieures et intérieures.

Aussi faut-il souligner que le critère de désirer le bien pour tous les hommes ne reflète nullement un simple *altruisme* ou un *désintéressement* total de la part des « suivants de la vertu ». Au contraire, ce désir est conditionné par ce qu'on peut appeler un *égoïsme sain* qui pousse l'homme raisonnable à chercher ce qui lui est vraiment « utile », c'est-à-dire ce qui sert certainement à sa propre conservation et éventuellement à son perfectionnement. Or, ce qui distingue « l'homme libre et raisonnable » (le « suivant de la vertu ») du reste des hommes qui cherchent également et par la même nécessité leurs utiles propres dans la nature extérieure, consiste dans le fait d'être conscient de la règle de la recherche de l'utile et d'avoir la connaissance certaine de « l'utile vrai » de l'homme, ou bien de ce qui convient parfaitement avec lui en nature. Et il se trouve que cette « chose » n'est rien d'autre que son semblable.

Il y a donc hors de nous beaucoup de choses qui nous sont utiles et que, pour cette raison, il nous faut appéter. Parmi elles la pensée n'en peut inventer de meilleures que celles qui s'accordent entièrement avec notre nature. Car si, par exemple, deux individus entièrement de même nature se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun séparément. *Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme* ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter qui vaille mieux pour la conservation de leur être, que de s'accorder tous en toutes choses de façon que les Âmes et les Corps de tous composent en quelque sorte une seule Âme et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble à conserver leur être et de chercher collectivement l'utilité commune à tous ; d'où

---

<sup>86</sup> E, IV, 37.

suit que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la Raison, n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et sont ainsi justes, de bonne foi et honnêtes.<sup>87</sup>

Il est impossible de ne pas remarquer, à notre avis, derrière cet éloge de l'union affectif, corporel et intellectuel des hommes, une sobriété foncière qui se base sur la Raison en tant que le critère de l'utile commun — critère qui relie, de cette manière, *l'utile propre* et *l'utile commun*. Il s'ensuit que le fait de désirer le bien pour les autres s'appuie effectivement sur un *égoïsme sain* et un *utilitarisme* en tant qu'aspects irréductibles de la nature humaine. Ceux-ci, une fois guidés par les décrets de la Raison, aboutissent nécessairement, c'est-à-dire par une nécessité causale qu'on vient d'appeler intérieure, à un cadre social (à la « communauté d'amis » qu'on vient d'évoquer) où ce désir du bien commun surgit et s'épanouit.

Il faut néanmoins ajouter que, même dans le cas où *ce désir du bien pour autrui* et la conduite conforme à la Raison manquent, les conflits et les inconstances affectifs auxquels les hommes sont naturellement soumis peuvent les amener, par la force des nécessités extérieures, à une utilité commune par le biais du « besoin d'un secours mutuel » et toujours en vue de l'autoconservation individuelle. Puisque rares sont ceux qui peuvent se libérer de la domination des affects passifs et des superstitions, c'est sur ce fondement affectif et sous le poids des « menaces » que s'établit, selon Spinoza, une société dotée des lois, c'est-à-dire une Cité.<sup>88</sup> Mais, sous la bannière de la philosophie, on a plutôt affaire à ce que nous appelons une communauté des hommes libres et raisonnables où il peut être question d'un « bien susceptible de se communiquer ».

Dans ce cas, le rationalisme se manifeste comme la quête et l'acquisition de la connaissance certaine de ce qui est vraiment utile. Par conséquent, il est possible d'affirmer que les hommes rationnels, libres et vertueux se réunissent, en fin de compte, par une nécessité causale qui leur permet de *profiter* des uns des autres, en vue de produire des notions communes et de tirer de la joie du bien suprême. Si l'on

<sup>87</sup> *E*, IV, 18, sc. (Nous soulignons). Voir aussi *E*, IV, 35, cor. I, cor II ; *E*, IV, ch. IX.

<sup>88</sup> *E*, IV, 37, sc. 2 (constitution de la Cité) ; *TTP*, V, § 6-10, A. p. 105-106 (l'utilité de la société). C'est pourquoi, d'ailleurs, Spinoza dit que, dans une Cité où il y a nécessairement plus de gens ignorants et soumis aux passions, l'homme libre a besoin « de l'art et de la vigilance » (*E*, IV, ch. XII).

peut parler, donc, d'un désintéressement, ou plutôt d'une générosité, cela n'équivaut point à un renoncement à l'effort de l'autoconservation individuelle par la recherche de l'utile, mais à un principe *rationnel* de secours et de solidarité qui est catalogué, avec la fermeté, sous ce que Spinoza appelle la « force d'âme ». <sup>89</sup>

Si donc le vrai bien, la vraie connaissance et le vrai bonheur dépendent entièrement de l'interaction avec des *autres* et de la création des « communautés » *universalisables* sous la bannière de la raison seule, les Juifs rejetant fermement cette idée de la communauté universelle et rationnelle *se privent*, à cause des « principes de leur religion », de l'utile commun et de la sagesse véritable au nom d'une « sagesse ancestrale/nationale » qui ne leur procure rien d'autre qu'un faux sentiment de « supériorité », qu'une mauvaise joie, bref qu'une passion triste. Les notions communes sont décrites dans l'*Éthique* comme les seuls moyens pour concevoir, dans un rapport particulier, la nature relationnelle des choses composant l'Univers tel qu'un Individu infiniment complexe qui reste constant quant à la forme, mais qui change et se diversifie infiniment quant aux affections. <sup>90</sup>

De ce fait, le peuple juif qui se replie sur soi-même ne renonce pas seulement aux connaissances vraies, mais, plus important encore, à la conception adéquate de l'unité de l'Univers qui implique la composition des rapports à l'infini. Ce renoncement a évidemment des incidences sur la conception de la sociabilité humaine : car c'est aussi à l'instar de cette « union », c'est-à-dire de ces convenances et compositions que Spinoza conçoit l'objet ultime de la sociabilité humaine et peut-être aussi l'idéal inatteignable de la politique : ceci est, on l'a vu, de « s'accorder tous en toutes choses de façon que les Âmes et les Corps de tous composent en quelque sorte une seule Âme et un seul Corps ». <sup>91</sup> Alors selon Spinoza, les Juifs pharisiens devraient récuser, de par leur conscience chimérique de soi qui définit un « empire dans un empire », cette idée d'une convenance universelle entre les hommes.

Mais après avoir vu la manière dont Spinoza conçoit l'universalité véritablement philosophique et les possibilités de former une communauté d'amis

<sup>89</sup> *E*, III, 59, sc.

<sup>90</sup> Voir *E*, II, Lemme 7, sc. : « Et, continuant ainsi à l'Infini [dans la composition des corps singuliers], nous concevons que la Nature entière est un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières, sans aucun changement de l'Individu total. »

<sup>91</sup> *E*, IV, 18, sc.

autour de la recherche du vrai bien universellement communicable et partageable, penchons-nous maintenant sur sa conception de « l'universalité » biblique.

## 2.3. De l'universalité dans l'Écriture

### 2.3.1. De la loi de l'État des Hébreux à la religion universelle : transition ou rupture ?

Si Spinoza ne s'intéresse pas aux sources culturelles de la philosophie (ou de ce qui est qualifié de pensée philosophique par les anciens), il ne s'occupe pas *non plus avec la genèse de l'idée* (ou plutôt, des idées prophétique/hébraïque et philosophique/grecque) de l'*universalité*. Il est vrai que le *Traité théologico-politique* distingue bien dans l'Écriture, outre « la foi catholique/universelle » qu'on a déjà évoqué, deux sortes de « loi divine » reflétant différents points de vue sur le rapport entre Dieu et l'universalité : de ces lois, l'une prescrite par Dieu sous forme de commandements ou encore d'institutions étatiques et cérémonielles en vue de la conservation sociopolitique d'un peuple (les Hébreux), et l'autre s'adressant à l'ensemble de l'humanité en tant « qu'enseignements moraux ». <sup>92</sup> Et c'est bien cette dernière qui sera considérée comme la « loi universelle » et le fondement de la « foi catholique/universelle », au même titre que les « lois universelles de la Nature ».

À ce propos, Spinoza affirme que cette loi divine « est universelle, c'est-à-dire commune à tous les hommes, car nous l'avons déduite de la nature humaine prise dans son universalité. » <sup>93</sup> La loi divine-universelle ressortirait donc, non pas de la nature de la Révélation par laquelle elle est donnée, mais plutôt des aspects universels et communs de la nature humaine, notamment en rapport avec l'entendement et les notions communes. On en conclut que ces dernières sont, pour Spinoza, précisément les éléments principaux qui *unifient* les hommes, ou encore ceux par lesquels les hommes se rendent compte de la *convenance* de leurs natures et de l'utilité des uns pour les autres, et par conséquent, s'efforcent de « s'accorder tous en toutes choses ». En revanche, les conflits entre les hommes découlent nécessairement de la domination des « affects qui sont des passions » : l'homme passionné est en effet non seulement « changeant et inconstant », mais aussi exprime cette inconsistance au travers des « mots » qui ne font qu'accroître la discorde. Ce

<sup>92</sup> *TTP*, V, § 3, A. p. 102-103.

<sup>93</sup> *TTP*, IV, § 6, A. p. 89.

qui veut dire qu'il est dépourvu des notions communes qui suscitent la fermeté et l'équanimité, en assurant que les hommes « s'accordent en nature ». <sup>94</sup> On voit bien que cette conception philosophique d'universalité ne manque pas de sous-entendre, aussi bien sur le plan épistémologique que sociopolitique, la dimension du mouvement vers « l'un » englobant déjà impliqué par le mot « universel » (*universum/universus*). <sup>95</sup>

Malgré sa constatation selon laquelle l'Écriture comporte à la fois la loi divine particulière et la « loi » divine universelle, Spinoza reste quasiment muet quant au mouvement interne de l'Écriture vers l'unicité ou l'universalité de la Loi (ou de Dieu). Il ne se propose pas de découvrir ou d'expliquer, nous semble-t-il, par sa méthode exégétique, les causes de la *transition* historico-théologique *de la loi divine positive* « donnée » à un peuple, à la « loi » divine véritable et universelle (et donc, à la « religion universelle ») qui est donc uniquement d'ordre moral et qui concerne non pas la sécurité de l'État, mais la « vraie béatitude des individus ».

D'ailleurs, malgré la reconnaissance de la vérité prophétique qui imprègne « l'Ancien Testament » (selon l'appellation de Spinoza), on peut avoir l'impression d'être en présence d'une *rupture radicale* avec la compréhension de Dieu et des préceptes divins, *plutôt que d'une transition* progressive vers la religion universelle. Malgré le fait que Spinoza met Jésus, ou plus exactement le « Christ » pratiquement sur le même plan que les prophètes comme Isaïe et Jérémie quant au contenu « moral » de leur enseignement, ou encore avec Salomon eu égard à la sagesse de leurs sentences <sup>96</sup>, en les distinguant soigneusement de Moïse qui enseigne les lois « à la façon d'un législateur et d'un prince », il n'en distingue pas moins l'enseignement et la personne du Christ du point de vue épistémologique, voire ontologique. Si bien que, ce dernier ne semble pas surgir sur le fond du discours prophétique du Tanakh, mais plutôt sur celui du discours philosophique universel, voire du discours de la « science intuitive ».

À vrai dire, l'analyse de Spinoza ne nous éclaire point sur le sujet de la relation étroite dont témoigne le Tanakh entre le discours du législateur d'un peuple particulier et celui du « prophète » de l'humanité universelle. Est-ce qu'il s'agit,

<sup>94</sup> *E*, IV, 33, 34, et sc.

<sup>95</sup> Cf. C. Chalié, « Universalisme et judaïsme », 2016.

<sup>96</sup> *TTP*, V, § 4, A. p. 103 ; VII, § 7, A. p. 144 ; IV, § 11, A. p. 94.

depuis les commencements du récit biblique, d'une concomitance de ces deux types d'universalité ? Ou bien, assiste-t-on à un surgissement du vrai universel dans le discours du prophétisme postexilique, à *partir* d'une Loi révélée à un peuple ? Autrement dit, est-ce cette universalité une partie intégrante de la source hébraïque révélée, qui se développe au fur et à mesure d'une histoire précise et se rend particulièrement visible en tant qu'aboutissement, ou bien, est-elle un résultat *accidentel* de quelques traits caractéristiques d'une complexion nationale et de certains développements théologico-politiques ? Comment expliquer, au fond, le fait qu'une certaine idée d'universalité soit issue d'un petit peuple montagnard du Proche-Orient ancien, politiquement assez insignifiant et isolationniste, et qui est constamment en proie à l'assujettissement et à l'exil ? Enfin, la question globale et cruciale peut se formuler de la façon suivante : est-ce que le Dieu qui révèle les lois de l'État des Hébreux à Moïse est le *même* que celui qui s'exprime dans les bouches des prophètes comme Isaïe ou Amos, ou encore le même que celui qui « s'incarne » dans « Jésus-Christ » que Spinoza désigne comme « la bouche de Dieu » [*os Dei*] ?<sup>97</sup>

On sait que, s'agissant de ces questions plusieurs fois millénaires, aussi bien les textes des traditions religieuses (juive et chrétienne) que la littérature savante des études bibliques modernes apportent de diverses réponses, qu'il est impossible d'aborder en détail dans le cadre de ce travail. Soulignons pourtant le fait que la tradition juive-rabbinique est plutôt portée à concevoir la tension tanahkique entre l'idée de Dieu universel qui crée l'homme à son image et celle de Dieu (national) d'Israël qui libère son peuple de l'esclavage pour sceller une alliance éternelle avec lui, sur le plan de *complémentarité* plutôt que de *contradiction*.<sup>98</sup>

D'autre part, les biblistes modernes s'accordent pour dire que la naissance de la conception universaliste de Dieu, ainsi que du pur monothéisme juif qui se diffère de l'ancienne « monolâtrie » hébraïque (israélite-judéenne), est le produit d'une lente évolution théologico-politique dans laquelle l'Exil babylonien apparaît comme l'événement décisif.<sup>99</sup> En effet, selon cette perspective, c'est avec l'exil que les Judéens (et ensuite les « Juifs » [*Yéhoudim*]) qui pleurent le Temple et Jérusalem

<sup>97</sup> *TTP*, IV, § 10, A. p. 92.

<sup>98</sup> Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>99</sup> Voir, inter alia, R. Friedman, *Qui a écrit la Bible ?*, *op. cit.*, p. 170-171 ; Thomas Römer, *L'invention de Dieu*, Paris, Seuil « Point Histoire », 2014/2017, p. 33 et passim.

détruits doivent revenir sur leur conception de Dieu et de l'alliance, en s'asseyant « sur les bords des fleuves du Babylone ». Et ce deuil prolongé suscite bien des questions difficiles dans les esprits des exilés — questions qui résonnent dans des versets des Psaumes, tel que le voici : « Comment chanterions-nous l'hymne de l'Éternel en terre étrangère ? » (137,4). Au cours de cette interrogation, la conception universaliste de Dieu se trouverait de plus en plus renforcée, au même titre que la croyance à l'éternité de l'alliance avec Israël et donc à sa délivrance imminente, sinon ultime.<sup>100</sup>

De la même manière, c'est après la captivité babylonienne que les prophètes en viendraient à décrire les autres nations qui interviennent dans la destinée d'Israël comme des instruments dans la main de l'unique Maître de l'univers : ainsi, le roi de Babylone mettrait en œuvre le jugement de l'Éternel lorsqu'il « emmène [tous les gens de Juda] captifs à Babylone et les fasse périr par le glaive » (Jér. 20, 4), tout comme Cyrus le Grand, l'empereur perse, serait désigné comme « l'Oint » (c'est-à-dire le messie) de l'Éternel, car, selon la prophétie d'Isaïe, il est celui « qui rebâtera ma ville, renverra libres mes exilés, sans rançon et sans présent : c'est l'Éternel-Cebaot qui le dit. » (Is. 45,1. Voir aussi 45,12). Du point de vue l'exégèse critique, c'est donc à partir de l'Exil babylonien et par l'élaboration postexilique de la théologie deutéronomiste-préexilique que se forme l'idée du *monothéisme véritablement universel*, qui ne manque pas de souligner pour autant la relation privilégiée et l'alliance éternelle entre Dieu et Israël.

Bien qu'on trouve dans le *Traité théologico-politique* des passages qui pourraient être interprétés dans ce sens (voir notamment le ch. XIX), comme on l'a dit, Spinoza ne s'attarde pas particulièrement sur l'évolution théologique interne de la religion biblique qui aboutit au déploiement de ce qu'on peut appeler la *vision hébraïque de l'universalité* — donc, une universalité qui s'appuie sur la Révélation sinaïtique. Au contraire, il écrit :

---

<sup>100</sup> I. Finkelstein et N. A. Silberman, *Les rois sacrés de la Bible*, trad. P. Ghirardi, Paris, Bayard/Gallimard « Folio Histoire », 2006, p. 250, 254 : « Un jour, un roi de justice, de la lignée de David, reviendra à l'endroit [Har Megiddo = Armageddon] où a péri le dernier roi de justice, descendant de David [Josias]. La mort de Josias [...] a donné naissance à l'eschatologie judéo-chrétienne et au messianisme davidique. [...] L'accent allait être transféré, de la préoccupation politique et dynastique du présent [des exilés judéens pour retourner à leur patrie et restaurer la monarchie davidique], à une vision plus universelle de rédemption, qui n'allait plus reposer sur une royauté terrestre, mais sur une profession de foi religieuse. »

Et bien qu'outre les cérémonies prescrites, ces cinq livres [le Pentateuque] contiennent beaucoup de préceptes moraux, ces derniers ne s'y trouvent pas en tant qu'enseignements moraux communs à l'universalité des hommes [*documenta moralia omnibus hominibus universalia*], mais comme des commandements adaptés surtout à la compréhension et à la complexion de la seule nation des Hébreux [*mandata ad captum et ingenium solius Hebraeae nationis maxime acomodata*] et se rapportant à la seule utilité de leur État.<sup>101</sup>

Étant donné que, même les enseignements moraux qui s'y trouvent ne s'adressent qu'aux Hébreux dans le seul but de la continuité et de la stabilité sociopolitiques, il serait logique pour Spinoza d'en conclure que les Hébreux et « l'Ancien Testament », peut-être mises à part quelques pensées exprimées çà et là par les Derniers Prophètes, *ignorent entièrement la dimension universelle de la sagesse divine*. Ils ignorent, par conséquent, l'idée de la vérité divine et naturelle qui est par définition universelle. Bref, la vision hébraïque-judaïque de l'universalité ne peut être qu'un oxymore aux yeux de Spinoza.

### **2.3.2. L'irruption de l'universalité avec le « Christ »**

#### **2.3.2.1. Jésus-Christ et Euclide**

Or, comme on a précisé, il devient difficile, dès lors, d'expliquer d'un point de vue strictement rationaliste et historique, l'émergence de l'universalité seulement par l'avènement de « Jésus Christ ». Le fait que celui-ci, contrairement à la majorité des prophètes d'Israël, « a été envoyé pour enseigner non seulement les Juifs, mais tout le genre humain » ne peut uniquement s'expliquer si l'on suppose qu'il a compris la vérité, non pas à l'instar des prophètes précédents qui s'inscrivent dans une langue et une culture particulières et qui s'appuient sur une « certitude morale », mais à l'instar des philosophes, c'est-à-dire à l'aide de l'entendement seul et sans la médiation corporelle-linguistique. Et c'est exactement ce qu'avance Spinoza lorsqu'il dit :

Nous connaissons nécessairement par là que le Christ a vraiment perçu les choses révélées, c'est-à-dire les a connues intellectuellement ; car on dit qu'une chose est connue intellectuellement quand elle est perçue par la pensée pure en

---

<sup>101</sup> *TTP*, V, § 3, A. p. 102.

dehors des paroles et des images [*ipsa pura mente extra verba et imagines percepit*].<sup>102</sup>

L'acquisition d'une pensée *pure*, ou encore *purifiée* des paroles et des images, soulève évidemment de nombreuses questions que Spinoza passe pratiquement sous silence dans le *Traité* pour en traiter ensuite dans son *Éthique*. Ce dernier ouvrage propose, comme on l'a dit, un langage totalement autoréférentiel, c'est-à-dire purifié autant que possible des « enchaînements » personnels (autrement dit corporels, imaginaires ou mémoriels) qui se diffèrent de « l'ordre et [de] la connexion des idées ». <sup>103</sup> Néanmoins, Spinoza laisse entendre déjà dans le *Traité*, de manière cohérente avec sa conception de la philosophie, que la vérité universelle, autrement dit les « notions communes » et les « idées vraies » ne peuvent se concevoir qu'intellectuellement, en dépassant toute influence culturelle ou corporelle qui relève de *l'imagination* — et donc de la *prophétie*. Et c'est en cela que consiste la vérité « christique » ou la vraie philosophie qui ne doivent rien à la sagesse grecque ou hébraïque. (Aussi ne peut-on pas manquer de voir ici le *sous-entendu* comme quoi, selon l'Écriture, la compréhension de la vérité divine et universelle par l'esprit seul, appartient au « Christ », tandis que, le judaïsme et ses prophètes restent au niveau d'une compréhension adaptée à la complexion particulière d'un peuple, autrement dit d'une compréhension *corporellement-culturellement médiatisée*. À notre avis, Spinoza n'hésite pas à profiter de ce genre de préconceptions chrétiennes, en l'occurrence sur la *carnalis Israel*, afin de faire passer ses opinions.)

Toutefois, l'universalité ne surgit pas seulement avec le Christ et dans la Bible. On doit aussi prendre en compte la « Mathématique » sans laquelle « la vérité demeurerait pour l'éternité cachée au genre humain ». <sup>104</sup> Or cette science qui s'occupe « non des fins mais seulement des essences et des propriétés des figures », c'est-à-dire non des fictions, mais des vérités immuables et universelles, nous renvoie encore une fois au monde grec. Donc les atomistes qu'on a évoqués plus haut ne sont pas les seuls Grecs que Spinoza évoque avec une certaine admiration. En effet, le savant grec dont il s'inspire probablement le plus n'est autre qu'Euclide. Et ce n'est pas pour rien qu'au lieu d'un « philosophe » en tant que tel, il prend pour modèle un mathématicien, s'agissant notamment du concept central de sa théorie

<sup>102</sup> *TTP*, IV, § 10, A. p. 92-93.

<sup>103</sup> *E*, II, 7.

<sup>104</sup> *E*, I, App.

épistémologique, à savoir les notions communes, ainsi que de la forme de l'argumentation de sa philosophie c'est-à-dire de l'*Éthique*. Cette œuvre suit, on le sait, par sa méthode démonstrative, l'exemple des *Éléments* du géomètre grec. Le style et le raisonnement de ce dernier représentent, pour Spinoza, précisément cette vérité universelle qui se détache de toutes déterminations culturelles et imaginatives, autrement dit, de la médiation arbitraire et trompeuse des paroles et des images.

Ainsi, pour des choses qui peuvent se concevoir par l'entendement seul, comme *les lignes et les surfaces*, ou encore comme *la justice et la charité*, on n'a presque pas besoin de la langue (qui est remplie inévitablement de culture et d'histoire particulières, ainsi que de diverses habitudes corporelles et affectives des individus). Comme l'écrit Spinoza : « Euclide, qui n'a écrit que des choses extrêmement simples et hautement intelligibles [*res admodum simplices et maxime intelligibiles*], est aisément explicable pour tous et en toutes langues ; pour saisir sa pensée, en effet et être assuré d'avoir trouvé le vrai sens, point n'est besoin d'une connaissance entière de la langue où il a écrit ; une connaissance très commune et presque enfantine suffit [...]. »<sup>105</sup> Peu importe, donc, qu'Euclide ait écrit en grec, donc dans une langue que Spinoza maîtrisait assez mal, sinon ignorait complètement, son objet et sa manière de le concevoir n'en suffisent pas moins à rendre sa pensée aisément et universellement perceptible.<sup>106</sup>

### 2.3.2.2. La langue des Évangiles et l'entendement du « Christ »

En effet, le grec est aussi la langue « originale » des Évangiles, qui sont de toute évidence couchés par écrit, contrairement à ce que croit Spinoza, non pas d'abord en araméen (pour être traduites ensuite en grec) par les apôtres de Jésus (qui étaient probablement illettrés comme la plupart des paysans et pêcheurs juifs de l'époque), mais sûrement plus tard, par des Juifs « chrétiens », cosmopolites et cultivés, versés aussi bien dans les langues grecque et araméenne, que dans l'histoire

<sup>105</sup> *TTP*, VII, § 17, A. p. 152.

<sup>106</sup> D'ailleurs, Spinoza va jusqu'à considérer le recours nécessaire à une langue particulière qu'il faut bien maîtriser, comme un obstacle. « Avoir besoin de la connaissance d'une langue pour bien comprendre ce que dit quelqu'un est d'ailleurs un fait regrettable, ajoute Spinoza. » in C. Chalier, *Spinoza lecteur de Maïmonide*, op. cit., p. 43. Il ne faut pourtant pas y voir un regret qui pourrait être effacé par la création d'une langue universelle, comme l'*esperanto*. Il s'agit plutôt, comme objectif philosophique, d'un langage totalement conceptuel, à l'exemple des formules mathématiques, qui est libéré de toute subjectivité et équivocité.

et la doctrine de Jésus (divulguées sans doute d'abord en araméen).<sup>107</sup> Par contre, Spinoza a certainement raison de dire que « tous les écrivains, tant de l'Ancien Testament que du Nouveau, ayant été des Hébreux, il est certain que la connaissance de la langue hébraïque est nécessaire avant tout, non seulement pour entendre les livres de l'Ancien Testament écrits dans cette langue, mais aussi du Nouveau Testament : bien qu'ayant été répandus dans d'autres langues, ils sont cependant pleins d'hébraïsmes. »<sup>108</sup>

On aurait pu penser que ce constat très judicieux selon lequel les auteurs du Nouveau Testament « hébraïsent » même lorsque leurs pensées sont exprimées en grec aurait amené Spinoza à s'arrêter sur la source ou le caractère *hébraïque* de l'enseignement du « Christ », ne serait-ce que par la médiation de la langue dans laquelle il s'exprime. Mais il n'en est rien, car ce serait ouvertement contredire son autre constat selon lequel « [le Christ] a perçu les choses en vérité et les a connues adéquatement ». Ceci revient à dire que ces « hébraïsmes » (ou ces « sémitismes ») qui abondent dans le Nouveau Testament ne peuvent être révélateurs que de la complexion et de l'arrière-plan culturel des apôtres et de leur public ciblé ; en tout cas, ils ne témoignent en aucune façon de la compréhension universelle et intellectuelle que possède le « Christ » des « vérités éternelles ». L'emploi du mot « Christ » par Spinoza est d'autant plus important qu'il s'agit là d'un mot d'origine grecque (*khristos*), qui prend un mot hébreu (*machiah*) assez courant et d'une signification plus étendue, pour en faire, malgré la traduction littérale (les deux mots désignant celui qui a reçu l'onction d'huile), un *nom propre*. Si donc, Jésus ou Iéchoua de Nazareth en tant que *personnage historique* parle et enseigne souvent avec des paraboles, dont certains ont véritablement du sens qu'en araméen, autrement dit des paraboles qui se basent sur des conventions sociales et linguistiques dans un milieu et une période historique particuliers ; Spinoza insiste pour autant sur le fait que « Dieu s'est révélé au Christ ou à la pensée du Christ *immédiatement* et *non par des paraboles et des images* comme il s'était révélé aux Prophètes. »<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Pour ne citer qu'un excellent ouvrage de vulgarisation dans l'immense bibliographie sur ce sujet : Bart D. Ehrman, *Jesus, Interrupted: Revealing Hidden Contradictions in the Bible (and Why We Don't Know About Them)*, New York, HarperOne, 2009, p. 106.

<sup>108</sup> *TTP*, VII, § 5, A. p. 140.

<sup>109</sup> *TTP*, IV, § 10, A. p. 93. (Nous soulignons.)

De la sorte, si le Christ en tant qu'idée ou « bouche de Dieu » se sert des paraboles, qui, tout comme d'autres discours néotestamentaires et des traductions des passages du Tanakh, finiront par introduire dans le texte grec de nombreuses expressions et tournures hébraïques (ou plus précisément, sémitiques/araméennes)<sup>110</sup>, c'est seulement par pure exigence rhétorique, c'est-à-dire pour se mettre au niveau de la compréhension de ses auditeurs qui est sous la domination de l'imagination. « En cela, dit encore Spinoza de manière quelque peu surprenante à première vue, il [le Christ] a tenu la place de Dieu [*vicem Die gessit*], s'adaptant à la complexion du peuple ». D'où son recours aux paraboles, mais aussi l'obscurité sporadique de ses enseignements.

En effet, une autre raison de l'emploi de ce langage parabolique et obscur de la part du Christ est, selon Spinoza, le fait que celui-ci parle « à des hommes à qui il n'[a] pas encore été donné de connaître le royaume des cieux ».<sup>111</sup> Si l'on met pour le moment de côté la contradiction qu'implique ce passage avec la critique que fait Spinoza à l'égard de la prétendue exigence d'une « lumière surnaturelle » pour

<sup>110</sup> Le Nouveau Testament *fourmille* de ce genre « hébraïsmes/ aramaismes » (tournures, citations ou références implicites) qui ne peuvent « se comprendre » que dans un contexte juif. Pour prendre un exemple du tout début du Nouveau Testament, lisons Matthieu 1,20 : « Alors qu'il avait formé ce dessein, voici [*ide*] que l'Ange du Seigneur lui apparut en songe [...] ». L'interjection « *ide* » (ἰδέ), qui revient sans cesse, traduit en fait la particule grammaticale « hinnéh » (הִנֵּה) de l'hébreu.

Un peu plus loin dans le même livre, on trouve une autre expression également très courante dans le Nouveau Testament. Dans les fameux versets du « Sermon sur la montagne » (Mt. 5,3-11), Jésus dit à ses disciples : « Heureux [*makarioi*] ceux qui ont une âme de pauvre, car le Royaume des Cieux est à eux. // Heureux les affligés, car ils seront consolés. // Heureux les doux, car ils posséderont la terre. [...] ». Ici, en-dessous de l'adjectif « makarios », on entend bien le mot « Achréi » en hébreu, qu'on connaît surtout des Psaumes. En fait, le verset 5,5 est une paraphrase de Ps. 37,11, avec une différence significative provenant de la Septante : « The Hebrew of the psalm speaks of inheriting the land ('aretz), which should be taken as a reference to land of Israel. The LXX and hence the New Testament reads *gē*, which could be translated either "land" or "earth"; the reading of "earth" serves to de-Judaize Jesus by disconnecting him from any specific concern for the land of Israel. » in « Matthew », intro. et notes de A. M. Gale, *The Jewish Annotated New Testament*, ed. A.-J. Levine & M. Z. Brettler, OUP, 2011, p. 10.

Il faut pourtant ajouter que cette acception du mot « ארץ » se rencontre aussi dans la littérature talmudique. Pour un exemple bien connu, voir le passage de Sanh. 90a, qu'on va commenter plus loin : « Tout Israël a part au monde à venir, comme il est dit : 'Et ton peuple, tous des justes, héritera pour toujours du pays [...] (Is. 60,21)'. » On doit aussi souligner que, la prédication de Jésus contiennent aussi de nombreuses expressions et paraboles de la tradition pharisienne que l'on retrouve dans le Talmud.

<sup>111</sup> *TTP*, IV, § 10, A. p. 93. Spinoza renvoie aux versets Mt. 13,10 et *sq.*, qui relate la conversation entre Jésus et ses disciples : « Les disciples s'approchant lui dirent : 'Pourquoi leur parles-tu en paraboles ?' » « C'est que, répondit-il, à vous il a été donné de connaître les mystères du Royaume des Cieux, tandis qu'à ces gens-là cela n'a pas été donné. [...] C'est pour cela que je leur parle en paraboles : parce qu'ils voient sans voir et entendent sans entendre ni comprendre. Ainsi s'accomplit pour eux la prophétie d'Isaïe qui disait : Vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas ; vous aurez beau regarder, vous ne verrez pas. »

comprendre la parole de Dieu prêchée par les prophètes et les apôtres<sup>112</sup>, on ne peut pas néanmoins s'empêcher de songer ici à la conception maïmonidienne des allégories et paraboles bibliques : car les paraboles du Christ serviraient, elles aussi, tantôt à révéler et tantôt à cacher les « mystères/secrets » divins — même si, bien entendu, les « mystères » en question ne sont certainement pas les mêmes. C'est sans doute en ce sens que Spinoza va jusqu'à énoncer que le Christ se met à la place de Dieu, qui s'exprime, à son tour, à l'aide des paraboles dans les bouches des prophètes. Mais, une fois de plus, le sens implicite est suffisamment évident pour ne pas échapper à l'attention ou à la sensibilité des lecteurs chrétiens. De toute façon, les hébraïsmes ou les paraboles, qui présupposent une communauté culturelle des images, constituent, dans cette perspective, seulement des éléments rhétoriques qu'emploie le Christ pour s'adresser aux autres personnes de différents niveaux de compréhension.

Ce qui veut dire que ces particularités linguistiques et références culturelles du discours évangélique n'expriment en rien la façon dont le Christ lui-même conçoit (*intelligere*) les vérités révélées. Cette aptitude cognitive/épistémologique relève, si l'on veut, d'une « supériorité », voire d'une « surhumanité » ontologique qu'on abordera plus loin. En tout état de cause, comme dans le cas de la géométrie euclidienne, les « prédécesseurs » du Jésus, ou plutôt du Christ, et la culture prophétique et pharisaïque dans laquelle il puise manifestement ses sources n'y sont apparemment pour rien dans le surgissement et la prédication des vérités éternelles en et par lui-même. (Il convient de rappeler que de nos jours une approche diamétralement opposée à cette interprétation spinoziste s'établit de plus en plus dans l'historiographie de Jésus. Celle-ci consiste à le situer dans son milieu historico-religieux et le ramener à ses sources éventuelles, autrement dit à comprendre sa prédication à travers sa culture et sa formation juives et au sein de la crise théologico-politique de la Période du Second Temple. On assiste donc en quelque sorte tant dans les milieux scientifiques que religieux à une réjudaïsation de Jésus « Christ », que Spinoza aurait peut-être appréciée du seul point de vue historique,

---

<sup>112</sup> *TTP*, VII, § 19, A. p. 154 : « Or les Prophètes et les Apôtres avaient accoutumé de prêcher non seulement aux fidèles, mais surtout aux infidèles et aux impies qui devaient donc être capables d'entendre la pensée des Prophètes et des Apôtres. Sans quoi Prophètes et Apôtres auraient paru prêcher à de jeunes garçons et à des petits enfants, non à des hommes doués de Raison [...]. »

mais aurait certainement trouvé déplorable du point de vue philosophique et religieux.)

En somme, pour Spinoza, tant les valeurs morales intellectuellement comprises par le Christ, que la perception purement intellectuelle et les démonstrations géométriques d'Euclide sont universelles, au sens où elles n'exigent aucune culture ou connaissance préalables à partir desquelles elles sont censées être développées. Contrairement à la « pensée de l'Écriture », les « vérités éternelles » et universelles, qui se font appréhender aussi bien dans la morale biblique-évangélique que dans les mathématiques, *n'ont pas de genèse historico-culturelle à découvrir*. De même, elles sont immédiatement accessibles et utiles pour tous, ne dépendant guère des complexions de leurs auteurs ni des contextes culturels dans lesquels elles ont été divulguées et mises par écrit. Car c'est en quelque sorte *Dieu ou la Nature* qui s'exprime, directement et de manière universelle, à travers les esprits d'Euclide et du Christ. En tout état de cause, il serait autant erroné, selon Spinoza, de chercher les sources de l'enseignement du « Christ » dans la sagesse hébraïque-bibliques-pharisienne-essénienne, que de chercher les sources des démonstrations d'Euclide dans la philosophie-science grecque.

Ce faisant, la perspective spinoziste s'insère, délibérément ou non, dans une doctrine christologique qui cherche à couper complètement « Jésus-Christ » de ses racines juives. En effet, cette *déjudaisation* de « Jésus-Christ » peut nous rappeler un autre auteur grec, à savoir Marcion de Sinope (II<sup>e</sup> siècle de notre ère). On sait que celui-ci, qui ne se réclame de nul autre que de l'Apôtre Paul (Saul de Tarse), avait été condamné comme hérétique par l'Église naissante, pour avoir proposé une rupture totale entre le Dieu de la Loi de l'Ancien Testament et le Dieu saveur de l'amour et de la grâce de l'Évangile. Or, malgré son excommunication et par la suite l'inclusion définitive des livres « vétérotestamentaires » dans le canon chrétien, on peut dire que l'idée d'arracher le message de Jésus à l'histoire d'Israël et de rejeter entièrement par là l'héritage juif a néanmoins persisté, sous une forme souvent latente, dans l'histoire du christianisme. Et, il est du moins intéressant de voir apparaître *cette tendance de déjudaisation de Jésus, au profit d'un Christ idéal et universel, sous la plume d'un Juif « apostat »*. Sans aller évidemment jusqu'à ce point extrême qu'on qualifie parfois de « gnostique », Spinoza n'en évoque pas moins l'exceptionnalité du statut ontologique du Christ, qui le sépare de tous les prophètes juifs, en reliant

l'universalité de l'Évangile à sa perception intellectuelle et supraculturelle de la justice et l'amour. En somme, en tant que des idées vraies et immédiatement accessibles par l'entendement, la pensée du Christ ou celle d'Euclide participent davantage, comme on l'a dit, de Dieu ou la Nature, que des cultures hébraïques ou grecques.

### 2.3.3. Deux aspects de l'Écriture et deux approches herméneutiques

Répétons que, au vu de cette théorie spinoziste du langage et de l'universalité, le mouvement de va-et-vient entre le figure ou l'image (hébraïques) et le concept (grec) qui caractérise la philosophie juive ne peut être qu'un *oxymore*, car le mot « concept », en tant qu'exprimant un « concept de l'Esprit »,<sup>113</sup> c'est-à-dire une action purement mentale/intellectuelle et non pas une convention linguistique, ne peut en aucune façon refléter la mentalité ou la complexion d'un peuple. En ce sens, disons, l'unicité absolue de Dieu ne peut être comprise comme une conception (véridique) hébraïque-juive, mais plutôt en tant qu'idée vraie considérée absolument et comme faisant partie des modes infinies de Dieu ou la Nature, tombant sous l'attribut de la pensée. À ce point, Spinoza ajoute :

Ce que je dis d'Euclide, il faut le dire de tous ceux qui ont écrit sur des matières qui de leur nature sont percevables [*id de ombinus, qui de rebus sua natura perceptibilibus scripserunt*]. Nous concluons donc que nous parviendrons très facilement par la connaissance historique de l'Écriture telle que nous pouvons l'établir, à saisir la pensée de l'Écriture quand il s'agira d'enseignements moraux [*mente Scripturae circa documenta moralia*] et que nous en connaissons dans ce cas le sens avec certitude.<sup>114</sup>

Alors, un des buts essentiels de l'enquête historique et philologique concernant l'Écriture est de parvenir à y repérer ce qui est « percevable par nature ». Et ceux-là, seuls, qui sont d'ordre purement moral, constituent la pensée universelle de l'Écriture.

Mais ce qui est paradoxal à cet égard, c'est que Spinoza semble déployer toute une analyse herméneutique extrêmement poussée, avec des grilles d'interprétations inédites (au moins pour le milieu intellectuel non-juif) sur la langue et les mentalités

<sup>113</sup> *E*, II, Déf. 3, Exp.

<sup>114</sup> *TTP*, VII, § 17, A. p. 152.

bibliques, seulement pour en distinguer au bout du compte *ce qui peut échapper à cette langue et culture*, ou mieux, ce qui peut aussi *se comprendre (par l'entendement) sans aucune référence à ces connaissances linguistiques et culturelles*. De même, la compréhension de l'aspect universel de l'Écriture, c'est-à-dire de ses enseignements moraux sur la justice et la charité y est décrite comme la seule chose nécessaire pour atteindre le salut et la béatitude que promet l'Écriture elle-même. « Il n'y a donc pas à s'inquiéter du reste, dit encore Spinoza, puisque, ne pouvant le saisir le plus souvent par la Raison et l'entendement, nous devons le tenir pour plus curieux qu'utile. »<sup>115</sup>

Dès lors, Spinoza semble admettre que l'interprétation historico-critique de la Bible qui occupe une très grande partie du *Traité* relève davantage de la curiosité herméneutique et « scientifique » (au sens restreint du terme) touchant aux particularités de l'histoire et de la langue hébraïques anciennes, qu'à la foi universelle ou à la philosophie traitant, quant à elles, de la suprême béatitude. En outre, puisque le discours de l'Écriture (ou plutôt, celui qui correspond au *davar* hébraïque) ne se laisse pas concevoir dans la plupart du temps par l'entendement, ou traduire aux concepts univoques (comme le suppose aussi la « philosophie juive »), il ne peut être l'objet que d'une enquête historique dont seulement la méthode serait rationnelle et universelle. On comprend mieux ainsi la portée de la rupture opérée par Spinoza, en matière de la lecture de la Bible : encore une fois, il ne s'agit pas simplement de la mise au point d'une nouvelle méthode d'interprétation qui serait *universelle*, mais plutôt de l'annulation de toutes autres tentatives d'interprétation au profit d'une découverte du *sens* vrai et originel des versets bibliques, qui est seulement valable dans un cadre historique *particulier*.

À cet égard, ce que prône Spinoza est un rationalisme et un universalisme qui excluent la possibilité d'une pluralité de significations, et qui interdit pour ainsi dire de *s'inspirer*, c'est-à-dire, de lire afin de faire surgir du nouveau à partir de l'immémorial, afin d'extraire des significations singulières et personnelles, des passages scripturaires où il ne s'agit pas de la justice et de la charité. C'est une théorie d'interprétation qui vise donc à mettre fin à ces commentaires infinis, constitutifs de la pensée juive-rabbinique, et par extension, de la *triple philosophie*

---

<sup>115</sup> *Ibid.* p. 153.

*religieuse-scripturaire*. Car le *concept*, tel qu'il est défini par Spinoza, ne demande en aucune façon d'être interprété ou commenté, comme c'est le cas avec les *mots*, mais seulement d'être compris et partagé. Et quant à l'interprétation des mots et des phrases, lorsqu'ils sont insaisissables par l'entendement ou ne relèvent pas des enseignements moraux, cela ne concerne que les chercheurs « curieux » d'apprendre l'histoire et la culture des Hébreux anciens. De ce faite, on peut bel et bien profiter de la lecture de l'Écriture « *pour être sauvé* », même à partir d'une traduction quelconque, aussi longtemps qu'on n'en retient seulement les simples leçons morales universelles, et qu'on ne prend pas les règles archaïques et particulières, les contradictions et les autres choses rationnellement inconcevables pour des « mystères » de la Parole divine.<sup>116</sup>

Certes, Spinoza admet que les exigences de la lecture historico-critique qu'il préconise ne conduisent pas à chaque fois à une compréhension littérale des versets. Mais il insiste, en polémiqueant avec Maïmonide et peut-être en songeant aussi à des lecteurs juifs marranes, sur le fait que la lecture allégorique qui cherche ou introduit des notions philosophiques-grecques dans le texte sacré est pire que le mal qu'elle est censée guérir. Car, non seulement elle est incapable de dissiper le *trouble* résultant de la contradiction apparente entre la raison et la révélation, mais elle risque d'*égarer* davantage les chercheurs de la vérité dans des chimères absurdes, en torturant ouvertement l'Écriture. Selon cette vue, si le judaïsme rabbinique (ou le pharisaïsme) ne repose pas entièrement sur cette lecture *philosophante-hellénisante* de l'Écriture, il n'en contient pas moins une telle tendance assez forte et influente, qui se cristallise surtout dans l'œuvre de Maïmonide. C'est pourquoi, parmi tant d'autres lectures « philosophiques » de l'Écriture (juives et chrétiennes), Spinoza choisit de s'en prendre par-dessus tout à l'auteur du *Guide*.

Par ailleurs, que ce soit par le biais d'un juridisme formel et apolitique (qui s'appuie également sur une méthode exégétique préconisant la plurivocité) ou par ce geste traductif entre la parole et le concept, le judaïsme rabbinique méconnaît et

---

<sup>116</sup> Il est intéressant de voir à ce propos, comment Spinoza, tout en se servant de la terminologie chrétienne, enlève à l'image de Jésus-Christ tous les mystères qui sont pourtant essentiels pour la foi chrétienne. Dans sa lettre à A. Burg, il écrit : « Le signe unique et très certain de la vraie foi catholique [c.-à-d. *universelle*] et de la possession véritable du Saint-Esprit, c'est, comme je l'ai dit avec Jean, la justice et la charité : où on les trouve, le Christ est réellement, où elles manquent, le Christ est absent. Car nous ne pouvons être conduits à l'amour de la justice et de la charité que par l'Esprit du Christ. » « Lettre 76 » A. p. 342.

corrompt l'Écriture sainte dont il se réclame. C'est donc bien le judaïsme rabbinique/maïmonidien qui serait à cet égard un *égarement* par rapport à sa propre source textuelle et historique. Face à cela, ce que Spinoza suggère, dans les conditions historiques où les rapports de force et la passivité politique qu'entraîne la religion pharisaïque-juive empêchent le rétablissement de l'État des Hébreux, c'est de se libérer de l'égarement en se libérant du judaïsme rabbinique. Voilà jusqu'où s'étend la portée de la critique spinoziste de la lecture allégorique.

Il est vrai que le principe de lecture présenté dans le *Traité théologico-politique* remet en valeur en quelque sorte le texte biblique lui-même, en éliminant le poids des surinterprétations qui sont souvent teintées par la recherche de l'irrationnel et de l'impossible. En fait, c'est là une tendance que Maïmonide aussi récuse fermement. Néanmoins, avec sa présupposition épistémologique, Spinoza procède, quant à lui, à une distinction radicale du contenu hébraïque de l'Écriture qui exige effectivement un travail d'interprétation qu'on appellerait aujourd'hui « historico-critique », d'avec son contenu universel qui ne demande qu'à être compris, tel qu'il est révélé ou « connu intellectuellement ». À propos de ce dernier, l'intervention exégétique au sens théologique du terme peut même voiler ou corrompre le vrai sens moral, tellement utile et nécessaire pour le « salut » des individus et des États. De ce point de vue, la théorie de l'interprétation biblique de Spinoza peut être considérée au fond comme une *anti-interprétation* — l'approche qui, pour de différentes raisons, sera autant chère à ses commentateurs du XX<sup>e</sup> siècle.<sup>117</sup>

C'est dans ce même esprit-là que Spinoza réagit fortement contre la méthode d'interprétation allégorique, où il est question, entre autres, de lire les récits bibliques (constitués des mots et des images) à la lumière des concepts, ou plutôt des spéculations philosophiques de l'origine grecque. En effet, dans le passage où Spinoza évoque pour la première fois le nom de Maïmonide dans son *Traité*, il lui reproche de « torturer l'Écriture pour en tirer les billevesées d'Aristote et [ses] propres fictions [*nugas Aristotelicas et sua propria figmenta ex Scriptura extorquere*] », avant de juger cela comme « l'entreprise la plus ridicule du monde ».<sup>118</sup> Or, on comprend dès la préface de l'ouvrage que, Spinoza a plutôt pour

<sup>117</sup> Cf. G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion « Champs essais », 2008, p. 60 et passim.

<sup>118</sup> *TTP*, I, § 14, A. p. 36.

cible un courant de pensée (dont Maïmonide est le représentant éminent) qui méconnaît ou altère, sciemment ou non, l'enseignement divin et universel de l'Écriture, en se servant des doctrines « philosophiques » grecques. Et c'est là qu'on rencontre aussi le lien entre les mystères présumés du texte biblique et la pensée grecque.

## **2.4. Un Zélote bibliste ? Spinoza contre l'hellénisation du discours prophétique**

### **2.4.1. « Pour ne point paraître des païens... » : l'accusation d'hérésie dirigée contre les accusateurs :**

Lisons maintenant le passage suivant tiré du *Traité théologico-politique*, tout en gardant en mémoire la correspondance sur les spectres entre Boxel et Spinoza, où ce dernier relie la théorie péripatéticienne des qualités occultes à la croyance aux spectres :

J'avoue que leur admiration des mystères de l'Écriture est sans bornes, mais je ne vois pas qu'ils aient jamais exposé aucune doctrine en dehors des spéculations aristotéliennes et platoniciennes ; et, pour ne point paraître des païens [*ne gentile sectari viderentur*], ils y ont accommodé l'Écriture. Il ne leur a pas suffi de déraisonner avec les Grecs [*cum Graecis insanire*], ils ont voulu faire déraisonner les Prophètes avec eux [*prophetas cum iisdem deliravisse voluerunt*]. Ce qui prouve bien clairement qu'ils n'ont pas vu, fût-ce en rêve, la divinité de l'Écriture.<sup>119</sup>

À lire ces phrases, qui jouent implicitement sur les concepts de la prophétologie juive-rabbinique et qui n'identifient pas ouvertement les adversaires sévèrement fustigés (« hommes fiers de professer la religion chrétienne », « Orateurs d'Église », « vulgaire » ?), on ne peut s'empêcher de penser immédiatement à Maïmonide qui se propose précisément d'expliquer, comme on l'a vu, ne serait-ce qu'en n'en dévoilant que les premiers éléments, les « secrets de la Loi/Torah ». On a aussi vu que ces secrets (*Ma'assé bé-récht* et *Ma'assé merkava*) étaient souvent explicités ou commentés, dans le *Guide*, à l'aide des concepts aristotéliens. On peut donc raisonnablement supposer que l'auteur ne vise pas seulement ici les théologiens chrétiens, et peut-être qu'il songe surtout à Maïmonide comme celui qui se rallie aux

<sup>119</sup> *TTP*, Préf., § 9, A. p. 24.

Grecs pour faire dévier le sens du discours prophétique. Alors ce serait Maïmonide, philosophe *juif rationaliste*, qui, plus que tout autre, *déraisonne avec les Grecs*.

En tout cas, la dureté du propos de Spinoza dans ces deux citations saute tout de suite aux yeux. Il y parle en effet des « billevesées d'Aristote » et de « l'insanité des Grecs ». Ce qui est aussi remarquable, c'est qu'il se positionne du côté des Prophètes contre la violence interprétative des commentateurs, manifestement inspirés des « délires » des Grecs. Si bien qu'on peut avoir l'impression qu'il attribue une certaine *rationalité interne* au discours prophétique, qu'il ne reconnaît guère dans le discours « philosophique » grec.<sup>120</sup> D'ailleurs, c'est ainsi qu'il retourne, de façon assez subtile, l'accusation d'hérésie qui pèse sans doute sur lui depuis son excommunication, contre ses accusateurs éventuels : dans cette perspective, c'est plutôt les théologiens juifs et chrétiens qui seraient trop attachés à la pensée des « païens », jusqu'au point d'adapter l'Écriture révélée à la spéculation profane des Grecs. D'autant plus que cette adaptation ne semble être qu'une façade pour dissimuler leurs vraies inclinations.

Dans le contexte juif, cette dénonciation allusive prend davantage d'ampleur : c'est comme si Spinoza reproche à Maïmonide (parmi d'autres « philosophes juifs » bien entendu), de trop s'occuper des spéculations « délirantes » des *Gentils/membres des nations idolâtres*, par-dessus le marché, celles des Grecs, les redoutables adversaires politiques et culturels des Juifs depuis l'époque des Hasmonéens. Et pis encore, Maïmonide serait accusé de « faire déraisonner les Prophètes » en interprétant leurs pensées, révélées ou divinement inspirées, à travers les doctrines spéculatives d'un Platon et d'un Aristote, et donc de *profaner* pour ainsi dire l'Écriture sainte. De surcroît, cette lecture (profanatrice) en quête des « mystères cachés » manque tellement d'originalité qu'elle rend au bout du compte l'Écriture la *servante* ou la porte-parole de la « Philosophie des Gentils ».

Certes je trouverais cela digne d'admiration, écrit Spinoza encore avec ironie, si ces hommes enseignaient quelque chose de neuf dans l'ordre de la pure

<sup>120</sup> Des versets du livre d'Ezéchiel, qui ne sont pas cités dans le *Traité*, expriment bien, quoique dans un contexte différent, *l'intelligibilité du discours prophétique* — par les Israélites, pourvu qu'ils acceptent d'écouter la Parole de Dieu : « Car ce n'est pas comme à un peuple à l'idiome obscur et à la langue lourde que tu es envoyé à la maison d'Israël. Ce n'est pas à des peuples nombreux au langage obscur et à la langue lourde, dont tu ne comprends pas les paroles; si à ceux-là je t'envoyais, eux, ils t'écouteraient. Mais la maison d'Israël ne consentira pas à t'écouter, car ils ne veulent pas m'écouter [...] » (Ez. 3,5-7). (Nous soulignons.)

spéculation, quelque chose qui n'ait pas été parfaitement banal dans la Philosophie des Gentils [*quod olim apud gentiles philosophos non fuerit tritissimum*] (qu'ils affirment cependant avoir été aveugles). Qu'on cherche en effet quels sont ces *mystères cachés* dans l'Écriture, visibles pour eux, on ne trouvera rien que des inventions d'Aristote ou de Platon ou de quelque autre semblable, que souvent le premier venu des simples d'esprit pourrait reproduire avec moins de peine en rêve que le plus grand érudit n'en aurait à les découvrir dans l'Écriture.<sup>121</sup>

Devant de telles accusations, on se croirait en plein milieu de la controverse maïmonidienne. De même, de façon quelque peu ironique, Spinoza se dresse ici comme le défenseur de la pureté et donc de *l'hébraïsme originel* du discours des Prophètes juifs contre les interprétations soi-disant philosophiques, se réclamant des penseurs des nations païennes. L'auteur du *Traité* se défend aussi de cette manière, peut-être par mesure de précaution, contre l'accusation d'athéisme, en montrant du doigt la prédilection particulière des théologiens (comme Maïmonide) pour la recherche et donc pour l'introduction abusive des spéculations grecques dans l'Écriture par le biais des commentaires. On serait même tenté de dire qu'il s'oppose pour son compte aux Grecs et aux Juifs hellénophones/hellénophiles, et s'inscrit en quelque sorte dans la tradition prophétique, *pour ne point paraître des philosophes athées*.

#### **2.4.2. Maïmonide, les Sages du Talmud et la source païenne de la philosophie**

Nous devons aussi considérer ce que pourrait-être la réponse de Maïmonide, dont on a effectivement souligné l'esprit d'ouverture et l'objectif de repenser philosophiquement les fondements du judaïsme, contre ce reproche « stratégique » de Spinoza. Mais, en premier lieu, revenons un instant sur la manière dont les rabbins du Talmud abordent ce problème. En effet, on a précédemment parlé de l'attitude ambivalente des Sages, dont Maïmonide s'efforce à exposer systématiquement la doctrine, à l'égard des sages et de l'influence intellectuelle des *Nations* (qui sont tous considérées comme idolâtres à leur époque) et surtout à l'égard des Grecs. En voici un autre exemple, où le disciple des Sages (*talmid hakham*) est mis en garde contre l'étude de la pensée grecque :

---

<sup>121</sup> *TTP*, XIII, § 2, A. p. 230. (nous soulignons).

Ben Damah, le fils de la sœur de Rabbi Yichmaël a interrogé Rabbi Yichmaël :  
 “Est-ce quelqu’un comme moi qui a étudié toute la Torah [*kol haTorah koula*]  
 peut-il apprendre la sagesse grecque [*hokhmat yevanit*] ?” Sur ce, il lui a récité  
 le verset suivant : “Ce livre de la Loi ne doit pas quitter ta bouche et tu le  
 méditeras jour et nuit.” [Jos. 1,8] “Va donc et cherche une heure qui ne serait  
 ni le jour ni la nuit et apprend en ce temps-là la sagesse grecque.”<sup>122</sup>

Ce passage talmudique, qui semble à première vue rejeter catégoriquement l’étude de la sagesse grecque reflète pour autant, à notre sens, assez élégamment une ambiguïté : selon rabbi Yichmaël, qui est connu par ses « Treize principes exégétiques » servant de base à la formation de la halakha, ce n’est pas parce que la sagesse grecque est intrinsèquement sans valeur, mais parce que le disciple juif est tenu d’apprendre constamment la Torah, qui est en soi inépuisable, que la sagesse grecque doit rester hors du programme d’étude préconisé par le Talmud.<sup>123</sup> Il est pourtant apparu au cours de notre recherche que la position de Maïmonide différait considérablement de celle des rabbins, qui s’interdisent pour ainsi dire de sortir du cadre intellectuel et culturel du judaïsme qu’ils sont en train de bâtir eux-mêmes. Maïmonide, quant à lui, est d’avis, comme on l’a vu, qu’il est possible d’être entièrement fidèle à l’héritage intellectuel et spirituel du judaïsme d’une part, et même d’édifier le judaïsme comme un système de pensée rationnelle juridico-théologique, et profiter pour ce faire des doctrines philosophiques grecques et arabes, de l’autre.

Si le savoir philosophique dont s’approprie le penseur cordouan ne provient pas seulement des sources « païennes », comme le voudrait Spinoza, mais aussi des arabo-musulmanes, c’est-à-dire des « Ismaélites qui ne sont en aucune façon des idolâtres<sup>124</sup> », il n’en reste pas moins que ces derniers sont souvent vus comme des commentateurs d’Aristote (le Grec, le « païen ») plutôt que des philosophes à part

<sup>122</sup> TB Ménahot 99b.

<sup>123</sup> Adin Steinsaltz écrit ceci quant à l’attitude *auto-limitatrice* des rabbins à l’égard de la sagesse grecque. « Certains sages de la Michnah et du Talmud connaissaient les œuvres grecques et classiques ; mais ce savoir ne devait avoir aucune influence sur leur propre mode de pensée appliquée à l’étude talmudique. Ils différaient grandement sur ce point, du judaïsme égyptien qui, lui, tentait de marier judaïsme et culture grecque. » in *Introduction au Talmud, op. cit.*, p. 113.

<sup>124</sup> « Lettre à Obadiah le prosélyte » in *Iggerot HaRambam*, éd. Y. Shilat, Ma’ale Adumim, 1995, p. 238. (en hébreu)

entière (évidemment, à l'exception d'Al-Fârâbî).<sup>125</sup> Par conséquent, bien que le bagage philosophique de Maïmonide lui revient par le biais d'une culture strictement monothéiste, il ne fait pourtant aucun doute que l'origine reconnue de cette sagesse, transmise par les auteurs arabo-musulmans, remonte à bien des égards aux grands maîtres « païens » de la Grèce antique. Il est également incontestable que Maïmonide s'inscrit volontairement dans la tradition péripatéticienne de l'Andalousie où les deux grandes autorités philosophiques sont Aristote et, dans une moindre mesure, Al-Fârâbî. Alors, on se demandera si on peut vraiment prendre au sérieux, dans le cas de Maïmonide, le « reproche » de Spinoza en ce qui concerne tendance des philosophes-exégètes à se laisser inspirer trop fortement par des « délires » des penseurs idolâtres.

Comment se fait-il en effet que la philosophie « païenne » qu'est celle d'Aristote peut étayer l'entreprise de créer ou de restaurer la doctrine métaphysique de la Torah ? Cette Torah révélée qui, comme le déclare Maïmonide, a « principalement pour but de faire cesser l'idolâtrie, d'en effacer la trace, [de faire disparaître] tout ce qui s'y rattache, jusqu'à son souvenir même, et tout ce qui peut conduire à une de ses pratiques [...] »<sup>126</sup> Paradoxalement, Spinoza ne serait-il pas plus proche, en ce sens, de l'esprit talmudique, par son attention exclusivement portée à l'Écriture (lorsqu'il s'agit de la sagesse hébraïque), que l'est Maïmonide, qui ne cesse de se référer aux concepts de l'origine gréco-arabe dans sa lecture aussi bien de la Torah écrite que de la Torah orale ? Comment justifier dès lors, tant du point de vue halakhique que philosophique, la tentative de restructurer la vérité de la Torah révélée, en en changeant le mode de transmission (qui est elle-même conçue comme également révélée) et en se servant des représentations forgées par des *Gentils* ? Eh bien, on a vu que cette justification provenait, selon Maïmonide, de l'universalité et de l'unicité de la vérité acquise tant à travers la révélation qu'à travers la raison — une justification qui est loin de convaincre Spinoza.

---

<sup>125</sup> Voir Shlomo Pinès, « Les sources philosophiques du *Guide des perplexes* » in *La liberté de philosopher*, op. cit., p. 126 : « Après Aristote, al-Fârâbî est le philosophe que, à en juger par la lettre à Ibn Tibbon, Maïmonide tenait en la plus haute estime. »

Voir aussi Alfred I. Ivry, « The Guide and Maimonides' Philosophical Sources », *Cambridge Companion to Maimonides*, éd. K. Seeskin, Cambridge, CUP, 2005, p. 62 et passim.

<sup>126</sup> *GE*, III, 29, p. 1007 (229).

### 2.4.3. La connaissance de l'Écriture vs la connaissance/science fournie par l'Écriture

En effet, c'est là que s'affrontent, à nouveau, les différentes conceptions de l'universalité et de l'Écriture révélée. Dans le combat qu'il mène aussi bien contre l'interprétation philosophique de l'Écriture, que contre la conception péripatéticienne-médiévale de la philosophie (auxquels il emprunte pourtant bien des choses), Spinoza ne manque pas de saisir l'occasion pour dénoncer ses adversaires ciblés, et par-dessus tout Maïmonide, au nom et en vue d'une Écriture enfin libérée de la profanation des exégèses *hellénophiles*. Mais le lecteur avisé du *Traité* ne tardera pas à découvrir, derrière ce plaidoyer audacieux pour l'authenticité originelle du discours biblique-prophétique, la mise au point d'un système de filtrage par lequel la vérité de l'Écriture (et donc de la Révélation) se trouve réduite à des principes moraux supraculturels, et l'aspect essentiellement hébraïque de la Révélation se trouve renvoyé hors du champ de la vérité proprement dite, pour être ramené à un cadre exclusivement national et historique. Il ne faut donc pas trop se hâter de mettre le label de *kacherout* sur cette apologie subtile du prophétisme !

En fait, comme on l'a vu, cette catégorisation sémantique des énoncés bibliques par rapport à la revendication de la vérité et à l'utilité sociopolitique liée à l'obéissance, témoigne, chez Spinoza, d'une conception de l'Écriture qui serait non seulement disparate et hétérogène, mais aussi foncièrement divisée : on y trouve d'un côté « des vérités très simples [*res tantum simplicissimas*] [...] aisément percevables à l'esprit le plus paresseux <sup>127</sup> » qui consiste à la fois en quelques principes spéculatifs extrêmement simples et fondamentaux (par exemple ceux qui concernent l'existence et la toute-puissance d'un Dieu unique) et en tout aussi simples règles morales, d'une très grande importance pour le salut individuel et l'ordre social. Ceux-ci seuls constitueraient l'enseignement *universel* de l'Écriture, et donc de son vrai contenu divin, dont la vérité et la sacralité dépendent de ses effets performatifs par rapport au « dévouement envers Dieu ».

D'autre part, on a, dans les livres de « l'Ancien Testament » et du Nouveau Testament, pour ainsi dire une base de données sur l'histoire, la langue, les lois et la complexion des Hébreux, fournie, d'une perspective souvent très critique, par les

---

<sup>127</sup> *TTP*, XIII, § 1, A. p. 230.

prophètes, les scribes et les apôtres. C'est celle-ci qui fait l'objet de la *connaissance historique* sur l'Écriture. Selon Spinoza, on peut en tirer, outre des connaissances inégales et parfois peu certaines sur la composition des livres bibliques et sur l'évolution de l'État des Hébreux, des leçons politiques concernant les matières telles que la nature des sociétés et des États, la liberté de philosopher, ou encore le monopole du pouvoir du souverain dans l'interprétation de toutes les lois, y compris celles du culte. Néanmoins, si ces leçons théologico-politiques, qui peuvent être qualifiées de *quasi-universelles* en raison de leur applicabilité très large, constituent « l'objet principal » du *Traité théologico-politique*, elles ne sont point pour autant celui de l'Écriture.

Il faut insister là-dessus, car, bien que l'on puisse effectivement en tirer des enseignements théologico-politiques, notamment en vue de la paix et de la stabilité d'un État, il n'est pas permis d'en conclure que l'Écriture propose, quant à elle, une science universelle de la Cité, non plus qu'elle propose un savoir sur l'essence de Dieu. L'État des Hébreux étant détruit et son caractère théocratique corrompu juste après sa fondation, on ne peut certainement pas émettre l'hypothèse que les récits *historiques* de la Bible qui s'y rapportent comportent un modèle universel pour l'organisation idéale des sociétés, par le biais d'une Loi divine et cosmopolitique. En fait, si les récits de l'Écriture ont plus de valeur que les histoires profanes du point de vue de la diffusion des opinions salutaires, en revanche, du point de vue d'une science de la Cité, l'histoire politique des Hébreux, tel qu'elle est relatée par la Bible, a autant de valeur que l'histoire de l'Empire romain ou celle de la Révolution anglaise.<sup>128</sup>

En conclusion, ni les sciences spéculatives ni les sciences pratiques ne constituent le but et le contenu de l'Écriture sainte. Si l'on veut vraiment associer une « science » universelle à cette collection des livres sacrés, elle est paradoxalement celle qui conduit, non pas à une vraie *connaissance* de Dieu, mais simplement à *l'obéissance* au plus haut point utile et nécessaire envers Dieu — et de surcroît, à l'obéissance envers une représentation de Dieu qui ne correspond pas entièrement à la réalité. Comme l'écrit très clairement Spinoza :

---

<sup>128</sup> *TTP*, V, § 19, A. p. 112. Cf. aussi XIV, XVIII.

[L]’objet de l’Écriture n’a pas été d’enseigner les sciences [*Scripturae intentum non fuisse scientias docere*] ; car nous pouvons en conclure aisément qu’elle exige des hommes seulement de l’obéissance et condamne seulement l’insoumission, non l’ignorance. Ensuite, comme l’obéissance envers Dieu ne consiste que dans l’amour du prochain [*amore proximit*] [...] il suit que la seule science recommandée par l’Écriture est celle qui est nécessaire à tous les hommes pour obéir à Dieu suivant ce précepte, et dans l’ignorance de laquelle ils sont par suite nécessairement insoumis ou du moins non instruits à l’obéissance. Quant aux spéculations qui ne tendent point à ce but, qu’elles concernent la connaissance de Dieu ou celle des choses naturelles, elles n’ont point de rapport avec l’Écriture et doivent donc être séparées de la Religion révélée.<sup>129</sup>

L’ironie de ce passage nous semble assez évidente : on en apprend en fait que la seule « science » qu’exige l’Écriture des fidèles de la Religion révélée est celle qui les pousse à « l’obéissance envers Dieu », c’est-à-dire une science qui serait comme un fondement ferme pour l’obéissance pratique et sociopolitique. Or ceci ne se rendant visible qu’à travers « l’amour du prochain », on a affaire avec une science ou une « connaissance », contrairement à la connaissance adéquate qui ne se laisse appréhender *seulement par les effets qu’elle produit : une obéissance qui se traduit par l’amour d’autrui*.

Si l’on s’aventure à chercher la place de cette « connaissance » à la fois freinant et assujettissant, parmi les *genres de connaissance* explicités dans l’*Éthique*, on s’apercevra qu’elle correspond plutôt au premier genre de connaissance, c’est-à-dire à la connaissance par *expérience vague* ou par *signes*.<sup>130</sup> Car, il s’agit là comme fondement non pas des causes prochaines ou premières de l’amour de Dieu et d’autrui, mais des expériences sensibles ou des signes qui contribuent à créer et à perpétuer une *image de Dieu*, ou une *opinion* sur Dieu et sur le comportement moral qu’il exige de nous envers nos semblables.

Alors, tout se passe comme si Spinoza répond ici, une fois de plus, à ceux (comme Maïmonide) qui lisent l’Écriture dans l’intention d’y déceler une *science divine et révélée* ou une connaissance profonde et ésotérique sur Dieu et l’univers, et

---

<sup>129</sup> *TTP*, XIII, § 3, A. p. 230.

<sup>130</sup> *E*, II, 40, sc. 2.

ce faisant, se perdent dans les spéculations obscures que proposent non pas seulement les interprétations, mais aussi parfois la Bible elle-même — les spéculations qui sont, on l'a bien vu, insaisissables par l'entendement et dont le sens originel (et vrai) est à jamais disparu. Spinoza ne manque pas de rassurer pour autant ses lecteurs sincèrement en quête d'une connaissance révélée, c'est-à-dire les chrétiens piétistes et libéraux, et peut-être aussi les Juifs marranes, que l'Écriture et donc la religion impliquent en effet une « science », *ou presque*, que l'on peut saisir même tout en ignorant le reste du contenu inextricable de l'Écriture et en la traduisant en actes d'obéissance et d'amour.

#### 2.4.4. À la recherche de l'enseignement principal de l'Écriture : le choix paulinien de Spinoza

Il n'est pas dépourvu d'intérêt de noter que Spinoza semble s'accorder, là encore, avec la tradition rabbinique, lorsqu'il considère « l'amour du prochain » découlant directement de « l'obéissance envers Dieu » (ou encore, de la fidélité [*émouna*] à l'égard de Dieu), comme le principe qui résume la doctrine de l'Écriture. Même celui qui possède une connaissance très superficielle du Talmud songera ici à la fameuse *règle d'or* de Hillel l'Ancien. On se rappellera que celui-ci énonce la formule suivante à un « païen » qui veut se convertir au judaïsme, à condition qu'il lui apprenne « toute la Thora pendant le temps qu'[il] peu[t] tenir sur un pied » : « Ne fais pas à ton prochain, lui dit-il, ce que tu n'aimerais pas qu'il te fasse, voilà toute la Thora [...]. Le reste n'est que commentaires. Va, et étudie-les. »<sup>131</sup> Cet adage qui témoigne aussi, dans ce contexte, de la souplesse de Hillel qui diffère de l'intransigeance de Chammaï en ce qui concerne la halakha en général et la conversion en particulier, est toujours lu comme une paraphrase du verset aussi connu et commenté du Lévitique : « Ne te venge ni ne garde rancune aux enfants de ton peuple, mais aime ton prochain comme toi-même [*vé'ahavta léré'aha kamoha*] : je suis l'Éternel. » (19,18).

Certes, il est possible de discuter, du point de vue théologique ou scientifique, la portée (*universelle* ou *nationale*) de ce commandement primordial, qui est interprété dans les deux sens à l'intérieur même du judaïsme.<sup>132</sup> On peut tout aussi

<sup>131</sup> TB Chabbat 31a, trad. dans *Aggadoth du Talmud de Babylone, op. cit.*, p. 165.

<sup>132</sup> Par exemple que dans une autre anecdote, Rabbi Akiva cite seulement la deuxième partie du verset (« Tu aimeras ton prochain comme toi-même ») en ajoutant qu'il s'agit « d'un grand principe de la

bien attirer l'attention sur le lien essentiel que Hillel établit entre l'étude de la Loi/Torah et l'amour d'autrui — on dirait presque un amour qui pourrait seulement subsister et s'affermir grâce à l'étude constante de la Loi révélée.

Mais il nous importe davantage de nous focaliser sur la référence qu'évoque Spinoza quand il énonce que l'acte/l'affect principal de l'obéissance envers Dieu et donc de la Religion révélée n'est autre que l'amour du prochain : en effet, au lieu de renvoyer directement au verset du Lévitique dont on peut présumer qu'il a une connaissance plus « adéquate » grâce à l'hébreu, il préfère se reporter à un verset de l'*Épître aux Romains* de Paul, qu'il paraphrase comme suit : « qui aime son prochain, je veux dire, qui l'aime afin d'obéir à Dieu, accomplit la Loi » (Rom. 13,8).<sup>133</sup>

Ce livre du Nouveau Testament étant celui où Paul de Tarse s'adresse spécialement aux *nations*, c'est-à-dire aux adeptes non-juifs (*etne/Gentils*) du Christ et, de ce fait, se doit de redéfinir/réinterpréter, entre autres, « la supériorité des Juifs », « l'utilité de la circoncision » et la « pratique de la Loi » (2,25 ; 3,1-2), ce choix nous paraît particulièrement significatif. C'est également dans cette épître qu'on voit se déployer, ne serait-ce que sous une forme « philosophique », l'*universalité* de l'Évangile de la « grâce » et le principe de la « justification par la foi » (*pistis* : fidélité) en « Jésus-Christ » seul. En reliant l'unicité de Dieu à la pluralité des peuples, Paul y déclare (quoique de manière quelque peu ambivalente) : « Car nous estimons que l'homme est justifié par la foi sans la pratique de la Loi. Ou alors Dieu est-il le Dieu des Juifs seulement, et non point des nations ? Certes, également des nations ; puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui justifiera les circoncis en vertu de la foi comme les incirconcis par le moyen de cette foi. Alors par la foi nous privons la Loi de sa valeur ? Certes non ! Nous la lui conférons. » (3,28-31).

Le fait que Spinoza préfère citer à ce propos une phrase de Paul au lieu du verset du Lévitique, ou encore de la maxime talmudique de Hillel, révèle une fois de plus l'importance pour lui de s'écarter du judaïsme et de se placer dans une

---

Torah ». Cf. *Talmud de Jérusalem*, Nédarim 9,7. Cf. Mireille Hadas-Lebel, *Hillel. Un sage au temps de Jésus*, Paris, Albin Michel, 1999/2005, p. 99-102.

<sup>133</sup> Cf. Trad. Bible de Jérusalem : « N'ayez de dettes envers personne, sinon celle de l'amour mutuel. Car celui qui aime autrui a de ce fait accompli la loi. » (Rom. 13,8). Comparez avec Mt 7,12 : « Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes. » et Luc 6,31.

perspective chrétienne-paulinienne de « l'universalisme ». En fait, il est permis de dire que Spinoza suit ce faisant les disciples de Jésus pour lesquels cet adage ne constitue qu'une vérité directement révélée à/par « Jésus-Christ » et appropriée désormais comme une « notion commune » par l'humanité entière, *plutôt* qu'une vérité qui provient d'une tradition de sagesse s'appuyant effectivement sur la révélation mais qui ne peut se comprendre que dans une chaîne de transmission et d'étude continues.<sup>134</sup>

Dans son *Traité*, Spinoza adhère ouvertement, dans plus d'un endroit, à la doctrine paulinienne, qui représente sans doute à ses yeux l'*expression* la plus universaliste, et donc la compréhension la plus adéquate de l'Évangile. À ce propos, on peut même parler d'une sorte d'identification entre l'apôtre et lui-même, surtout quant à l'attitude vis-à-vis des Juifs et des Nations.<sup>135</sup> On aura l'occasion de revenir sur le « paulinisme de Spinoza<sup>136</sup> », notamment au sujet de l'universalisme de la foi, de l'affranchissement de la loi, et de l'élection des Hébreux. Toutefois, il apparaît déjà nettement ici que par ce choix de référence, Spinoza laisse entendre que « l'amour universel du prochain » n'appartient véritablement qu'à la doctrine du Nouveau Testament.

Souscrivant ainsi entièrement à la conception chrétienne, il n'hésite pas à considérer « l'injonction » « vétérotestamentaire » d'amour et de charité dans un cadre strictement politique et national, et donc à confirmer l'opposition courante entre *agapè=caritas* et *ahava/hessèd* : « [Pour les Hébreux], affirme-t-il, l'amour du concitoyen, la charité envers lui, passaient pour la forme la plus élevée de la piété [...]. »<sup>137</sup> Or, puisque le « prochain » se trouve réduit ici au « concitoyen » (« *charitas erga proximum, hoc est, erga concivem* »), et que l'amour, comme acte de piété (ou de fidélité) envers Dieu et la patrie, devient un instrument efficace de cohésion sociale, et rien de plus, il est tout à fait normal que l'amour en question soit

<sup>134</sup> Voir M. Hadas-Lebel, *Hillel, op. cit.*, p. 102 : « “Maintenant va étudier” souligne une différence essentielle : Jésus apparaît [...] comme un “maître sans maître” [...] il parle comme “faisant autorité”. Hillel se situe déjà dans une longue chaîne de sages ; il ne demande pas qu'on l'écoute personnellement mais que la transmission du savoir ancestral se perpétue. »

<sup>135</sup> Voir par exemple *TTP*, III, § 10, A. p. 79 : « Paul enseigne donc précisément la doctrine que nous soutenons. »

<sup>136</sup> Nous empruntons cette expression à Shlomo Pinès qui en propose une analyse pionnière et très importante dans son article intitulé « Note sur la conception spinoziste de la liberté humaine, du bien et du mal » in *La liberté de philosopher, op. cit.* p. 468-472.

<sup>137</sup> *TTP*, XVII, § 25, A. p. 294.

en réalité une *passion triste* qui ne découle pas d'une connaissance adéquate de la nature des relations humaines et qui doit être constamment nourrie de la « haine » d'autrui, suscitant nécessairement par là une réciprocité. Au fond, cette dialectique d'amour et de haine ne serait qu'une fonction du particularisme juif. C'est ce que dit d'ailleurs Spinoza : « la haine qui leur était commune envers les autres nations et celle qu'elles leur rendaient, entretenaient cet amour. »<sup>138</sup>

À part la haine commune des autres, cet amour se perpétue aussi par l'approbation officielle et religieuse de la part de la collectivité sociale. De ce fait, cet amour comme affect politique est intimement lié à ce que Spinoza appelle « l'Ambition », parce qu'il satisfait après tout « l'appétit de voir vivre les autres selon sa propre complexion » et de voir chacun approuver « l'objet de notre Amour et de notre Haine ». Mais n'oublions pas que dans l'*Éthique*, Spinoza signale aussi que cette ambition de reconnaissance peut être aussi à la racine des conflits sociaux : « parce que tous veulent être loués et aimés par tous, on en vient à une haine mutuelle. »<sup>139</sup>

C'est comme si, selon cette vue, « l'obéissance envers Dieu » débouche, dans le cas des Juifs (bibliques et postbibliques), au mieux sur une solidarité (et égalité) nationale et sur un amour fraternel animés par la piété envers le Dieu unique comme Roi de leur État, et au pire à un nivellement des consciences qui risque d'aboutir à la dissolution sociale. À cause de tout cela, il faudrait attendre le « Christ » et ensuite Paul de Tarse, pour que « l'amour universel » ou encore le commandement d'amour soit prêché à toutes les nations, y compris les Juifs, qui ne le connaissent, dans les meilleurs des cas, que sous une forme embryonnaire et particulariste.

---

<sup>138</sup> Ibidem. Spinoza suit ici de très près ce qui est dit dans Mt 5,43. Voir C. Chalier, *La gravité de l'amour. Philosophie et spiritualité juives*, Paris, PUF, 2016, p. 11 et *passim* notamment dans la 1<sup>ère</sup> leçon : « [...] à supposer que les juifs suivent le précepte d'aimer leur prochain (Lv 19,18), ils resteraient incapable de rompre avec leurs attachements particuliers au lieu de haïr ce qui les empêche de suivre Jésus (Lc. 14,16). Ils réserveraient l'amour à leurs proches (Mt 5,46) et il leur serait même demandé de haïr leurs ennemis (Mt 5,43). »

<sup>139</sup> E, III, 31, sc.

#### 2.4.5. La « critique » spinoziste du paulinisme : « l'Apôtre des nations » en tant que précurseur de la prédication « philosophique »

Par ailleurs, le discours de Paul possède, comme on l'a dit, une autre marque d'universalité qui est liée justement à la « philosophie » : et à notre sens, c'est alors qu'émerge chez Spinoza une critique implicite à l'égard de cet apôtre. En effet, comme tous les autres prophètes et apôtres, Paul aussi ne fait qu'adapter ses paroles à la mentalité et à la complexion de ses publics, mais à la différence de ces premiers, celui-ci se considère comme « le prisonnier de Christ pour [les] païens » (Ep. 3,1), c'est-à-dire comme le messager de la « Bonne nouvelle » auprès des *Gentils*, pour qui la sagesse et la loi divines se sont manifestées jusque-là (là où cela a eu lieu) sous une forme philosophique et donc grecque.

C'est pourquoi, écrit Spinoza, aucun des Apôtres n'a philosophé autant que Paul appelé à prêcher aux nations [*Paulus, qui ad gentibus praedicandum vocatus fuit*]. Les autres au contraire qui prêchaient aux Juifs, contempteurs de la Philosophie [*philosophiae scilicet contemtoribus*], s'adaptèrent à la compréhension des Juifs [...] et enseignèrent la religion toute nue sans spéculations philosophiques. Heureux notre âge en vérité si nous la pouvions voir affranchie aussi de toute superstition.<sup>140</sup>

La prédication universaliste de Paul a donc un prix d'après Spinoza. En effet, ne voulant pas « bâtir » son apostolat sur « un fondement étranger » posé par autrui, Paul se dirige vers des contrées où « l'on avait pas invoqué le nom du Christ » (Rom. 15,20), autrement dit vers des régions hors de Judée et de Galilée. En examinant cette mission évangélique, Spinoza en vient à constater, outre le grand désaccord (théologique) parmi les apôtres en ce qui concerne les fondements mêmes du christianisme et les schismes qui en découlent, le paradoxe même qu'implique le choix de Paul : pour ne pas contredire les autres apôtres et pour ne pas s'appuyer sur un « fondement étranger », voilà que Paul prêche l'Évangile aux étrangers, c'est-à-dire aux nations païennes.

Évidemment, le choix de « l'évangélisation des incirconcis » (Gal. 2,7) est conçu par l'Apôtre lui-même comme une mission qui lui a été confiée par le Christ et par la révélation. Mais comme on l'a signalé, durant cette mission, il est porté à

---

<sup>140</sup> *TTP*, XI, §10, A. p. 212-213.

adapter, bon gré mal gré, le message du Christ à la compréhension de ses destinataires. Or l'évangélisation des païens, qui sont naturellement étrangers aux notions attachées au monothéisme (issues de, ou plutôt, appréhendées dans la culture hébraïque), nécessite, comme dans le cas du judaïsme hellénistique, l'introduction des spéculations philosophiques d'origine grecque, dans le « message révélé ». Et c'est bien cette concession cosmopolite qui entame le processus de *philosophisation/théologisation* de la « Religion universelle ou catholique, commune à tout le genre humain », enseignée partiellement par les prophètes juifs, et purement et entièrement par le Christ.

D'autre part, si l'on trouve effectivement dans les écrits de Paul une certaine ambiguïté, cela tient au fait que « l'Apôtre des nations » se sert aussi, à l'instar des prophètes précédents d'une méthode pédagogique du *voilement*, lorsqu'il se livre à communiquer les vérités révélées. Comme l'écrit Chalier : « Spinoza attribue à Paul des idées qu'il aurait tenues pour cachées, dans un but pédagogique. [...] Paul tairait donc sa “vraie pensée” qui, de fait, serait celle que Spinoza lui prête car il serait obligé d'adapter “ses paroles à la complexion de la plèbe, c'est-à-dire des hommes charnels”. »<sup>141</sup> De ce fait, le discours paulinien serait doublement déterminé par la *complexion* de ses destinataires païens : l'influence culturelle de la « philosophie » grecque ne supprimant en aucune façon le caractère passionnel et superstitieux du vulgaire, on ne saurait dire qu'ils sont prêts à recevoir la prédication d'une manière non équivoque, ou encore à comprendre l'Évangile tel qu'il est conçu par Paul. Ainsi la « philosophie » et le discours elliptique et hermétique constituent deux médiations que Spinoza doit franchir pour comprendre la vraie pensée de l'apôtre. Et il est tout autant important que, en posant l'existence d'une telle (« vraie ») pensée cachée qu'il décèle derrière les paroles explicites, il se sert subrepticement de la méthode de son « maître » cordouan.

Néanmoins, on ne peut pas être entièrement sûr s'il s'agit, dans le passage cité, d'une critique ou d'un éloge (comme c'est souvent le cas dans le *Traité*) envers Paul, l'Apôtre « philosophe » des nations, qui ne fait d'autre chose que d'édifier la religion « sur les fondements les plus connus et admis à cette époque », autrement dit sur la pensée philosophique gréco-romaine vulgarisée. On ne saurait pas dire non plus si

---

<sup>141</sup> Spinoza lecteur de Maïmonide, *op. cit.*, p. 175.

l'on peut effectivement concevoir, du point de vue spinoziste, la religion universelle basée sur le message « christique », sans la prédication *philosophante* de Paul. Étant donné que le « Christ » de Spinoza ne puise en aucune façon ses sources dans la tradition prophétique juive ni dans le pharisaïsme ou l'essénisme, il serait erroné de voir dans l'apostolat paulinien, un moment décisif de l'universalisation du « christianisme ».

Voilà qu'on se heurte ici encore une fois à l'aporie de la conception spinoziste de l'universalité : celle-ci ne reconnaît point l'*universalisation* comme processus, que ce soit par l'interaction de différentes traditions de sagesse, ou par l'évolution interne d'une pensée. L'universalité, comme une caractéristique nécessaire de la vérité, existe manifestement de toute éternité dans la nature et conçue telle quelle par le « Christ » à travers la révélation, mais aussi par le philosophe à l'aide de l'entendement pur. D'où l'impossibilité d'attribuer à l'Apôtre des Nations le mérite de développer l'expression universelle du message du Christ. Dans cette optique, on peut tout au plus dire qu'à la différence des autres apôtres (tels que Pierre et Jacques par exemple) Paul de Tarse s'est consciemment affranchi des superstitions exclusivistes de sa nation (comme celle de ne pas manger avec les païens, voir Gal. 2,11-13), en comprenant adéquatement l'intention universaliste du Christ, et il a cherché ardemment à convaincre les « judaïsants » d'en faire autant.

D'autre part, comme d'habitude, Spinoza ne manque pas l'occasion de s'en prendre (ou de *feindre* de s'en prendre) là aussi à ses anciens coreligionnaires. Mais cette fois la formule « contempteurs de la Philosophie » prête à confusion. Car Spinoza nous semble dire que c'est grâce au mépris de la philosophie que les autres apôtres qui prêchent aux Juifs ont pu enseigner la religion dans sa « forme pure », c'est-à-dire dénuée de toute « spéculation philosophique ». De plus, comme on a vu lorsqu'on abordait la question des « articles de foi » spinozistes, s'agissant de la « religion universelle », Spinoza n'a d'autre visée que de retourner, pour ainsi dire, à cet état primitif, autrement dit *ante-philosophique*, en ramenant la foi « à un très petit nombre de dogmes très simples que le Christ a enseignés comme étant les siens. » C'est aussi la seule solution, selon lui, pour libérer la Bible et la religion de toute superstition. Or cette voie semble bien être celle des Juifs de l'époque biblique, qui, en vertu de leur complexion, dédaignent la sagesse des autres nations. Somme toute, Spinoza doit en réalité voir d'un bon œil ces Juifs qui, en restant fidèles aux préjugés

de leur peuple, refusent de philosopher à la manière des Grecs — même si c'est grâce à la prédication philosophante d'un Juif pharisien que le monde ait pu connaître l'universalité « biblique ».

On retrouve donc ici, derrière la façade habituelle de la dénonciation des Juifs, le Spinoza qui défend la pureté de la parole biblique-prophétique contre toute intervention/interprétation philosophique. Ainsi, s'il ne rejette en aucune façon l'universalité de l'Évangile (ou plutôt, celle de la Religion révélée dans l'Écriture) exprimée malgré tout de façon la plus ouverte et élaborée par Paul de Tarse, Spinoza prône, conformément à sa conception de la philosophie, une universalité qui serait complètement affranchie des sources culturelles et des complexions nationales, et non pas une universalité qui est « bâtie » sur l'union tant discutée de Jérusalem et Athènes. Une universalité dont on ne pourrait chercher la *genèse* dans les évolutions historico-culturelles, mais dont on saisit nécessairement la *vérité* certaine dès qu'on la conçoit, de la même manière qu'on conçoit « que les trois angles d'un triangle égalent deux droits. »<sup>142</sup> De ce point de vue, aussi bien dans la philosophie spinoziste que dans la « foi universelle », « il n'y a ni Juif ni Grec » (Gal. 3,28). L'amour et la justice bibliques sont universels et vrais, au même titre que n'importe quelle notion commune, autant supraculturelle et immédiatement intelligible.

Enfin, voilà pourquoi, nous semble-t-il, Spinoza prend appui d'un verset paulinien, au lieu de citer, ne serait-ce qu'en partie, le fameux verset du Lévitique ou l'adage de Hillel, pour exprimer la *Pierre angulaire* (ou la *règle d'or*) de l'Écriture, à savoir l'amour du prochain. Malgré donc les apparences, Spinoza est encore une fois aussi éloigné que possible de la tradition pharisaïque-rabbinique. Il ne fait aucun doute non plus qu'il se sent beaucoup plus proche des positions de Paul, même s'il s'en écarte quant à son recours à la « philosophie » grecque afin d'adapter l'Évangile aux complexions des nations auparavant idolâtres.

Même le fait que Paul se décrit comme « pharisien, fils de pharisiens », « instruit aux pieds de Gamaliel » (Act. 23,6 ; 22,3), ne semble pas avoir dérangé Spinoza. Au contraire, élevé lui-même par des rabbins et dans la même conception « pharisienne » de la Loi et de l'Écriture, il voit manifestement chez Paul un précurseur qui se libère du particularisme juif au profit d'une universalité spirituelle,

---

<sup>142</sup> « Lettre 76 à A. Burgh », A. p. 343.

même si cette libération se réalise grâce à la seule foi en « Jésus-Christ », et non pas par la conquête de la puissance innée de l'entendement (comme c'est le cas pour lui). Mais encore une fois, l'intervention de la philosophie, au sens de la *rencontre* (historique et contingente) avec la sagesse grecque à travers le ministère de Paul, ne joue aucun rôle dans l'acquisition de l'universalité « christique », si ce n'est de manière tout à fait formelle et extrinsèque : d'ailleurs, si Paul de Tarse se trouve dans l'obligation de *philosopher* en grec pour évangéliser les nations helléniques ou hellénisées, c'est que la véritable rupture à la fois ontologique et épistémologique quant au statut de la « parole » divine s'accomplit déjà avec le Christ, indépendamment de tout développement historique et culturel. En fait, selon Spinoza, nonobstant ce qui est mis par écrit dans le Nouveau Testament, tout se passe comme si le Christ dépasse les deux couches sémantiques (historico-culturelle et morale-universelle) dont on vient de parler, en connaissant « intellectuellement » l'essence de Dieu et les choses révélées. En ce sens, c'est donc le Christ et peut-être dans une moindre mesure Euclide qui préfigurent l'image du philosophe moderne qui ne serait effectivement (et malgré ses origines) ni Juif ni Grec.

### **3. PROPHÉTOLOGIE MAÏMONIDIENNE ET CHRISTOLOGIE SPINOZISTE : LA RÉVÉLATION DE LA « LOI » ET LA RÉVÉLATION DES « IDÉES »**

#### **3.1. Le schéma de comparaison des modes de révélation**

##### **3.1.1. De Moïse au « Christ » : voix, paroles et images vs compréhension intellectuelle**

On doit à présent s'interroger sur les origines de la conception spinoziste du Christ, et se demander si la particularité « prophétique » et le statut ontologique que le *Traité théologico-politique* lui accorde sont vraiment sans précédent. Spinoza commence à parler, dès le premier chapitre du *Traité*, de la perfection mentale et spirituelle du Christ qui le place effectivement au-dessus de tous les hommes. Voici un passage qui nous paraît lourd de sens en ce qui concerne, entre autres, le sommet de la philosophie spinoziste, à savoir le troisième genre de connaissance :

Et nous connaissons à la vérité que Dieu peut se communiquer aux hommes immédiatement, car, sans employer de moyens corporels d'aucune sorte [voix, paroles ou images], il communique son essence à notre esprit [*menti nostrae suam essentiam communicat*] : toutefois pour qu'un homme perçût par l'esprit seul [*sola mente*] des choses qui ne sont point contenues dans les premiers fondements de notre connaissance et n'en peuvent être déduites, il serait nécessaire que son esprit fût de beaucoup supérieur à l'esprit humain et la dépassât beaucoup en excellence [*ejus mens praestantior necessario atque*

*humana lingue excellentior esse deberet*]. Je ne crois donc pas qu'aucun se soit élevé au-dessus des autres à une telle perfection si ce n'est le Christ à qui les décisions de Dieu qui conduisent les hommes au salut, ont été révélées, sans paroles ni visions, immédiatement ; de sorte que Dieu s'est manifesté aux apôtres par l'esprit du Christ [*mentem Christi*], comme autrefois à Moïse par le moyen d'une voix aérienne [*ut olim Mosi mediante voce aerea*]. La voix du Christ [*vox Christi*] peut donc être appelée Voix de Dieu [*vox Dei*] comme celle qu'entendait Moïse. En ce sens nous pouvons dire que la Sagesse de Dieu [*sapientiam Dei*], c'est-à-dire une sagesse supérieure à l'humaine, a revêtu dans le Christ la nature humaine [*naturam humanam in Christo assumpsisse*], et que le Christ a été la voie du salut.<sup>1</sup>

Ceci semble être, à première vue, une interprétation quelque peu inaccoutumée ou hétérodoxe de « l'incarnation », c'est-à-dire du dogme chrétien selon lequel le Verbe divin s'est fait chair/homme en « Jésus-Christ ». Or, à travers ce « remaniement » christologique, Spinoza n'en renvoie pas moins, encore une fois, son « lecteur philosophe » à ses théories du langage et de la connaissance, au moyen desquelles il tente aussi d'expliquer le phénomène de la prophétie. Bien qu'il s'agit là d'un thème chrétien par excellence, le choix des motifs accentués (« voix », « paroles et images ») et celui des comparaisons (la voix divine qu'entend Moïse et celle qu'entendent les apôtres du Christ) nous permettent de dire que Spinoza reste ici entièrement dans la logique du prophétisme juif, tout en s'inspirant peut-être du cartésianisme en matière de la communication de l'essence divine à l'esprit humain.

Et c'est dans cette logique, et surtout à l'instar de la *prophétologie maïmonidienne*, qu'il tire, en s'appuyant sur des textes du Nouveau Testament, des conséquences « épistémologiques » du mode de communication immédiat et purement intellectuel entre Dieu et le Christ. Du coup, la surhumanité du Christ se trouve réduite au fait qu'il puisse enseigner la sagesse divine, sans avoir besoin de passer par des médiations « imaginatives » et « sensorielles » qui sont constitutives de la prophétie « ordinaire » autrement dit « vétérotestamentaire ». Il en ressort aussi que le Christ est effectivement supérieur aux (autres) prophètes juifs (y compris celui qu'on considère comme le plus grand prophète, à savoir Moïse), et que toutefois cette supériorité ne relève pas du mystère de la Trinité, mais d'une perfection

---

<sup>1</sup> *TTP*, I, § 18, A. p. 37.

suprême d'ordre cognitif et sapientiel. D'ailleurs, quant à la vérité de ce même mystère chrétien, auquel il n'hésite pas quand même à faire allusion, Spinoza fait appel à un procédé rhétorique qui lui est cher : « *avouer* » *de ne pas comprendre* :<sup>2</sup>

Je dois avertir ici toutefois qu'en ce qui concerne la manière de voir de certaines Églises au sujet du Christ, je m'abstiens totalement d'en parler et ne nie pas ce qu'elles affirment, car j'avoue de bonne grâce que je ne le conçois pas [*non capere*]. Ce que j'ai affirmé ci-dessus, je le conjecture d'après l'Écriture même. Je n'ai lu nulle part en effet que Dieu fût apparu au Christ ou lui eût parlé, mais que Dieu s'est révélé aux Apôtres par le Christ et que le Christ est la voie du salut, et enfin que la loi ancienne a été transmise par un Ange et non immédiatement par Dieu, etc. Si donc Moïse parlait avec Dieu face à face [*de facie ad faciem*], comme un homme avec un compagnon (c'est-à-dire par le moyen de leurs deux corps [*mediantibus duobus corporibus*]), le Christ, lui, a communiqué avec Dieu d'esprit à esprit [*de mente ad mentem*].<sup>3</sup>

Il est tout à fait significatif que, de la doctrine de l'incarnation Spinoza retient, entre autres choses, une *différence radicale entre le Christ et Moïse* par rapport aux modes de révélation qu'ils reçoivent (immédiate vs médiata ; corporelle-auditive vs intellectuelle-mentale). Or c'est une problématique qui appartient plutôt à la pensée prophétologique juive. Qui plus est, cette différence, que le penseur amstellodamois souligne en maintes reprises et en faisant largement allusion à des dogmes et conceptions christologiques (malgré le fait que le sens « ecclésiastique » de cette doctrine lui échappe), est importante dans la mesure où elle marque une rupture avec le prophétisme hébraïque. On doit donc en tirer une première conclusion d'inspiration straussienne : malgré l'admiration qu'il voue au style d'écriture « euclidien » aisément « intelligible » sans aucune connaissance antérieure et sans une référence extérieure, ainsi qu'aux discours universels et univoques, Spinoza, quant à lui, n'écrit que très rarement, dans son *Traité*, dans un style qui serait conforme à ces critères d'intelligibilité. Tout au contraire, les textes que l'on vient de citer semblent comporter encore une fois plusieurs couches de signification qui s'adressent respectivement à des lecteurs de sensibilités et de niveaux de compréhension très variés.

<sup>2</sup> Pour un autre usage du même procédé, voir « Lettre 21 à Blyenbergh ».

<sup>3</sup> *TTP*, I, § 19, A. p. 37-38.

D'abord, on est sans doute loin de pouvoir dire que cette lecture de l'incarnation, qui en dessous de la terminologie passablement chrétienne conçoit toujours le Christ dans un cadre prophétique, peut vraiment plaire aux lecteurs chrétiens de son temps — ou aux chrétiens tout court (sauf peut-être aux Collégiants, chez qui on rencontre des intuitions christologiques similaires). Car on sait bien que, du point de vue chrétien, au moins à partir du premier concile de Nicée (325), Jésus-Christ n'est pas un *prophète* à l'esprit de qui Dieu révèle, même si c'est de façon immédiate et non-verbale, un enseignement universel afin qu'il le transmette à l'humanité entière, mais plutôt *celui qui se révèle*, c'est-à-dire la révélation ou le message lui-même en tant que « sauveur de l'humanité » (« engendré et non pas créé, de même nature que le Père »). Autrement dit, pour le christianisme, ce n'est pas la pensée divine qui est révélée à et par Jésus-Christ, mais Dieu lui-même qui se révèle en Jésus-Christ, à travers l'incarnation.

C'est pourquoi, nous semble-t-il, il faut situer le passage cité de Spinoza, comparant le Christ et Moïse, une fois de plus, dans le contexte de la polémique anti-pharisienne et anti-maïmonidienne du *Traité*. Une polémique qui contient, à ce point précis, une interprétation de la mission du Christ en rapport à la prophétie juive. À en croire à Spinoza, cette interprétation aussi s'appuie uniquement sur les témoignages néotestamentaires. En revanche, on sait que cette polémique se déroule dans une large mesure sur le terrain de la philosophie juive médiévale, en y introduisant, bien qu'avec des modifications considérables, des thèmes connus de la critique chrétienne du judaïsme. En fait, c'est dans ce contexte de la confrontation avec la philosophie juive (donc, avec Maïmonide) que la comparaison de Moïse et le Christ prend tout son sens. Comme le fait remarquer Shlomo Pinès, et bien d'autres commentateurs après lui, il s'agit là, à la fois d'un conflit et d'un rapprochement entre le « Christ » de Spinoza et le Moïse de Maïmonide, qui portent justement sur la question de la différenciation, pour ne pas dire de la rupture, cognitive-gnoséologique dans le processus prophétique.<sup>4</sup>

Donc, même là où Spinoza semble être le plus éloigné du judaïsme maïmonidien et de la « philosophie juive », en traitant de Jésus comme le « Christ »,

<sup>4</sup> S. Pinès, « Le Traité théologico-politique de Spinoza, Maïmonide et Kant » in *La liberté de philosopher, op. cit.*, p. 361 et sq. « La possibilité de cette comparaison est due au fait que Spinoza croit avoir été à même de trouver plus ou moins une place au Christ dans le cadre de la prophétie théologique de Maïmonide, quitte à l'élargir un peu. » (p. 366)

il s'avère pour autant qu'il mène là aussi une *discussion avec Maïmonide*, en lui empruntant des réflexions majeures sur la prophétie mosaïque. Or, de manière assez curieuse et même ironique, Spinoza se sert de celles-ci, qui portent en fait sur la supériorité et la différence essentielle de Moïse par rapport à tous les autres prophètes d'Israël, pour décrire la nature de la révélation faite au Christ, lequel Maïmonide refuse et condamne bien entendu très sévèrement.<sup>5</sup>

On peut même dire, à la limite, que la *christologie philosophique que propose Spinoza*, comme marque d'universalité du message du Christ, est en effet *fondée entièrement sur la théorie maïmonidienne de la prophétie mosaïque* — c'est-à-dire sur la prophétie que Spinoza lui-même considère comme étant essentiellement à l'origine d'une législation particulariste d'un État historiquement révolu, et non pas d'une morale universelle. Dès lors, aussi paradoxal que cela puisse paraître du point de vue spinoziste, il s'avère bien que l'universalité « christique » que propose ici Spinoza a comme source une conception particulière et historique (en l'occurrence mosaïque/maïmonidienne) de l'universalité.<sup>6</sup>

### 3.1.2. L'unicité et la supériorité de la « prophétie » mosaïque selon Maïmonide

Pour Maïmonide, en revanche, c'est naturellement Moïse qui est supérieur aux autres prophètes, justement par son *dépassement* de toutes médiations imaginatives relevant ordinairement de la prophétie (ou, si l'on veut, de la « prophétie ordinaire »). D'autant que, selon lui, « ce n'est que par *amphibologie* que le nom de prophète s'applique à la fois à Moïse et aux autres ».<sup>7</sup> En d'autres termes, bien qu'il y ait une certaine ressemblance entre ces deux catégories, la différence qui sépare la perception de Moïse de celle des autres prophètes qui reçoivent, quant à eux, la révélation divine à l'aide de la faculté imaginative, c'est-à-dire dans le *songe*, sous forme de *vision* et par l'intermédiaire d'un *ange*, n'en est pas une de *degré*, mais plutôt de *nature*.

<sup>5</sup> Voir « Épître au Yémen », *Épîtres*, *op. cit.*, p. 57 : « Il [Jésus] amena à penser qu'il était envoyé par Dieu pour expliquer les points douteux de la Tora, qu'il était le Messie qui nous avait été promis par tous les prophètes, il interpréta la Tora de façon à abolir toute la Tora et tous ses commandements et d'annuler toutes les mises en garde, selon son orientation. » Pinès pense que les « implications ironiques » de la christologie spinoziste « n'échappaient pas à son auteur ». *loc. cit.*, p. 368.

<sup>6</sup> Selon les mots de Pinès, grâce à cette conception du Christ, Spinoza a été « capable de proposer comme substitut à la christologie chrétienne que, comme il le dit, il ne comprend pas, la sienne propre, qui est fondée sur une conception adaptée de la théologie chrétienne. » *loc. cit.*, p. 368.

<sup>7</sup> *GE*, II, 35, p. 718 (278). Pour la définition de l'amphibologie, voir *GE*, I, 56.

Maïmonide tient à mettre l'accent sur cette *différence de nature*, tant dans ses ouvrages halakhiques que philosophiques, quoiqu'en adoptant de différents styles et procédés. Le fait qu'il l'inclut parmi les treize articles de foi, qu'il développe en premier lieu dans « l'Introduction au Perek Helèq », montre d'ailleurs assez clairement que cette unicité de la prophétie de Moïse n'est pas seulement, selon lui, une vérité d'ordre spéculatif réservée aux « élite » philosophante, mais plutôt un principe fondamental de la religion, auquel tous les Israélites sont tenus d'adhérer, sous peine de perdre leur part dans le monde à venir. Et c'est dans ce même texte qu'il évoque, assez curieusement et pour la première fois, la « surhumanité » de Moïse :

Il [Moïse] fut l'élu, dit-il, parmi toute l'espèce humaine qui atteigne la connaissance de Dieu, plus que tous les autres et que n'atteindra aucun homme qui a existé ou existera. Son élévation est parvenue, en partant du niveau de l'humanité, jusqu'au niveau des anges et il est inclus dans la dignité des anges. Il n'est pas un rideau qu'il n'ait déchiré pour aller au-delà. Aucun obstacle corporel ne l'a empêché, aucune déficience grande ou petite n'est intervenue en lui. Les facultés imaginatives et sensibles ont été annihilées chez lui dans les [prophéties limpides qu'il a] atteintes et sa faculté de stimulation et de désir a été mise en déroute de telle sorte qu'il ne [lui] est resté que l'intelligence [...].<sup>8</sup>

Il est tout à fait clair que, ce que dit Spinoza en ce qui concerne la prophétie du Christ puisse aisément s'inscrire dans le sillage de ces considérations maïmonidiennes sur l'intellect de Moïse. Puisque celui-ci n'a pas reçu la révélation par l'intermédiaire d'un ange (c'est-à-dire de « l'Intellect actif »), il faut en conclure, selon Maïmonide, qu'il s'est élevé lui-même au-dessus de toute l'humanité et au niveau des anges, en devenant en quelque sorte une *intelligence pure*.

Or, l'attribution d'une telle nature surhumaine et angélique à Moïse, que Maïmonide propose ici comme un principe dogmatique (et que Spinoza reprendra pour son compte et sous une autre forme au sujet du Christ), ne va certainement pas de soi pour la tradition talmudique.<sup>9</sup> Bien au contraire, celle-ci n'hésite pas à comparer à maintes reprises les grands Sages comme Hillel l'Ancien ou Akiva à Moïse « notre maître/rabbi » (*Moché Rabénou*), voire même à les

<sup>8</sup> « Introduction au chapitre Helèq », *Épîtres*, *op. cit.*, p. 186-187. (Septième principe)

<sup>9</sup> Voir Kellner, *Must a Jew Believe Anything?*, *op. cit.*, p. 168-169.

considérer dans certains cas comme supérieur au prophète.<sup>10</sup> Si bien que Maïmonide, sûrement embarrassé par ces propos, juge nécessaire de « clarifier » le sens d'un passage du Talmud où il est question d'un rapprochement entre Moïse et trente disciples de Hillel. Et, contrairement au sens « explicite » des textes talmudiques (TB Soucca 28a, TB Bava Batra 134a), Maïmonide affirme qu'il s'agit là en vérité d'une comparaison non pas entre Moïse et les Sages, mais plutôt entre Moïse et les autres prophètes (qui lui sont tant antérieurs que postérieurs), en ce qui concerne leur pouvoir de surmonter les « vices rationnels et éthiques » qui constituent un obstacle ou « un voile [ou un rideau] entre l'homme et Dieu ». Il conclut comme suit :

Ils [les Sages] ont dit à propos de certains d'entre eux [les prophètes], à cause de ce qu'ils constataient de leur science et de leur < traits > de caractère, < qu'ils étaient > « dignes que la Shekinah fonde sur eux comme sur Moïse notre maître. » Que le sens de la comparaison ne t'échappe pas. En effet, ils les comparèrent à lui, non qu'ils l'aient assimilé à lui, Dieu les en préserve !<sup>11</sup>

Ainsi, non seulement les Sages du Talmud ne comparent point Moïse et les disciples de Hillel, mais en outre, s'ils établissent effectivement une analogie (*tashbih*) entre Moïse et les autres prophètes, ils évitent soigneusement, comme le fera Maïmonide lui-même, de les mettre au même rang que celui qui a reçu la Torah sur le mont Sinäi.

On comprend dès lors que Maïmonide attache une grande importance à l'inculcation de la singularité et la supériorité de la « prophétie » de Moïse à tous les membres de la maison d'Israël, quitte à « s'écarter » parfois discrètement en ceci de la tradition talmudique, qu'il est censé au demeurant interpréter et codifier. Voilà pourquoi, cette conception qu'il pose comme un article de foi dans son commentaire mishnaïque, sera aussi amplement abordée, dans ses autres ouvrages. En fait, à chaque fois qu'il étudie la prophétie en général, Maïmonide se sent obligé de revenir sur la perception et la mission prophétiques singulières de Moïse. Voici un extrait du *Michné Torah*, reproduit *in extenso* portant de façon limpide sur les traits distinctifs

<sup>10</sup> Voir par ex. Menahot 29b, mais aussi la discussion importante qui se trouve dans Baba Bathra 12a : « R. Abdimi de Haïfa dit : Depuis le jour où le Temple a été détruit, l'inspiration divine a été reprise aux prophètes et donnée aux sages [*nitlah névouah min hanéviim venitnah lahamim*]. » (*Aggadoth du Talmud de Babylone*, p. 931)

<sup>11</sup> *Traité d'éthique* / « Huit chapitres », *op. cit.*, ch. VII, 26,2, p. 99-100. Rappelons que cet ouvrage qu'on connaît sous le nom de « Huit chapitres » fait partie de la *Commentaire de la Michna* de Maïmonide, tout comme le « Perek Helèq » dont on vient de donner un extrait.

de ce rapport unique à (et cette connaissance inégalable de) Dieu, qu'on ne rencontre que chez Moïse :

[...] Quelle est donc la différence qui sépare la prophétie de Moïse [*névouat Moché*] de celles des autres prophètes ? C'est que tous les prophètes recevaient leur message prophétique dans un songe ou une vision et que Moïse avait ses inspirations dans l'état de veille et en pleine possessions de ses facultés [...]. Tous les prophètes recevaient l'inspiration par l'intermédiaire d'un ange [*al yadéy mala'h*], c'est pourquoi leur vision avait un caractère allégorique et énigmatique [*roïn bémachal vé'hida*]. Moïse notre Maître, au contraire, se passait d'intermédiaire, puisque le verset porte : «Je parle avec lui bouche à bouche [*pé él-pé*] [Nb 12,8].» Et que dans un autre nous lisons : «Alors le Seigneur parlait à Moïse, face à face [*panim él-panim*] [Ex 33,11]», et que le premier déclare encore : «Il voit l'image du Seigneur [*outemounat Hachem*].» En d'autres termes, ce n'était pas une apparence allégorique qu'apercevait Moïse, mais la claire réalité dépourvue de toute affabulation symbolique. [...] Tous les prophètes éprouvaient pendant leur vision un tremblement convulsif et un trouble extrême. Moïse non, puisque le verset déclare : «Comme parle un homme à son prochain. [Ex 33,11]» Autrement dit : de même qu'un homme ne tremble pas lorsqu'il écoute parler son prochain, de même l'entendement de Moïse, notre Maître, avait la force de comprendre le verbe prophétique [*koa'h bédaato chél Moché Rabéinou léavin divréi ha-névouah*] sans que le prophète se départit d'un calme parfait. »<sup>12</sup>

Ce passage doit certainement être lu en parallèle avec celui qu'on a tiré du *Traité théologico-politique* touchant à la surhumanité du Christ. On voit bien que, selon Maïmonide, la différence de nature dans la communication prophétique qui caractérise la perception de Moïse peut être effectivement qualifiée de *rupture épistémologique* par rapport aux perceptions des autres prophètes. Si la prophétie « est une émanation [*fayd*] de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de l'intellect actif [*al-'aql al-faal*], sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative », il s'agit, dans le cas de Moïse, d'une émanation directe et ininterrompue (ou volontairement reçue dans l'état de veille et à n'importe quel moment) qui se répand uniquement sur la « faculté rationnelle/intellective » (comme

<sup>12</sup> LC, p. 88. (« Des principes fondamentaux de la Loi » VII, 6).

d'ailleurs chez ceux qui constituent la « classe des savants qui se livrent à la spéculation »), sans pour autant paralyser ou suspendre les autres facultés.<sup>13</sup>

En d'autres termes, c'est un état de perfection ultime et constante à tous les égards (physique, moral, intellectuel et spéculatif) qui est couronné par une émanation divine autant suprême et complète. Bien que celle-ci s'épanche sur l'esprit de Moïse de façon à ce qu'il ne reçoive et ne comprenne le « verbe prophétique » que par l'entendement, et donc de manière purement intellectuelle, il ne perd jamais, pour cela, la pleine possession de ses autres facultés (sensorielles, corporelles, etc.), ni donc sa tranquillité. Et s'il arrive à Maïmonide de dire que Moïse est devenu un entendement pur, c'est surtout pour souligner le fait qu'il était entièrement séparé « de tous les plaisirs des sens » (ou encore, des « choses animales »), et de ce fait, moralement et intellectuellement *disponible à tout moment* pour la communication prophétique.

Bref, c'est ainsi qu'il faut comprendre, selon Maïmonide, cette « prophétie » qui est décrite dans la Bible hébraïque par des expressions telles que « *pé el-pé* » (bouche à bouche) et « *panim el-panim* » (face à face). Par ailleurs, comme notre auteur précise dans le *Guide*, le mot « panim » étant un homonyme, signifiant, entre autres, « la *présence* d'une personne et le lieu où elle se tient », il serait employé précisément dans ce sens dans les versets relatifs à la prophétie mosaïque : ainsi, Dieu et Moïse seraient comme continuellement « *en présence l'un de l'autre, sans intermédiaire.* »<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *GE*, II, 36, p. 721 (281) ; 37, p. 729 (290).

<sup>14</sup> *GE*, I, 37, p. 179 (139). Voir aussi les versets bibliques qui s'y rapportent :

Exode 33,11 : « Or, l'Éternel s'entretenait avec Moïse face à face, comme un homme s'entretient avec un autre [...] ».

Nombres 12,5-8 : « L'Éternel descendit dans une colonne nébuleuse, s'arrêta à l'entrée de la tente, et appela Aaron et Miryam, qui sortirent tous deux ; et il dit : « Écoutez bien mes paroles. S'il n'était que votre prophète, moi, Éternel, je me manifesterais à lui par une vision, c'est en songe que je m'entretiendrais avec lui. Mais non : Moïse est mon serviteur ; de toute ma maison c'est le plus dévoué. Je lui parle face à face, dans une claire apparition et sans énigmes ; c'est l'image de Dieu même qu'il contemple. [...] » »

## 3.2. La prophétie et la Parole de Dieu

### 3.2.1. Spinoza et la séparation de la Parole et de l'Écriture

On remarquera que, le dépassement de la faculté imaginative au profit de l'entendement pur dans le cas du « Christ » implique, selon Spinoza, une communication qui se passe complètement du langage et donc de la « parole » de Dieu, au sens littéral du mot. En effet, d'après ce qu'il « conjecture » de l'Écriture, une des preuves de la supériorité intellectuelle et « prophétique » du Christ réside dans cette communication non-verbale. En revanche, Dieu se révèle aux apôtres à travers lui, voire en lui. L'immédiateté, l'intellectualité et l'universalité de cette révélation exigent ou entraînent donc un *affranchissement de la parole* laquelle est, comme on a vu, par nature, particulière, historique, culturelle, corporelle et, de ce fait, « mutilée et confuse ». Par conséquent, seule une communication entièrement mentale et non-verbale avec Dieu pourrait assurer, d'un point de vue épistémologique, la vérité universelle de la révélation « christique ». Alors, dans la perspective spinoziste, « Jésus-Christ », c'est *celui qui ne reçoit pas* la parole divine, mais qui perçoit et connaît les « choses révélées ».

Une fois que la « prophétie » suprême est conçue comme une communication exempte de parole (et donc de la plurivocité), il devient parfaitement légitime, pour Spinoza, tant du point de vue philosophique que théologico-politique, de procéder à une distinction entre l'Écriture qui peut être sujette à la *falsification*, à la *troncature* ou à l'*incohérence interne*, et la Parole vraie et incorruptible de Dieu. Si Spinoza désigne le « Christ » comme la « bouche de Dieu », il serait pourtant vain de chercher ici une adhérence totale, de sa part, à la doctrine chrétienne de la Parole incarnée. Comme on l'a dit, selon la conception chrétienne, ce qui est révélé est une personne bien réelle et c'est dans celle-ci que la Parole éternelle et créatrice de Dieu s'est incarnée (Jn 1,1) ; tandis que pour Spinoza, les « choses révélées » sont en effet les « idées vraies » qui se trouvent de toute éternité dans l'entendement divin et qui sont saisies immédiatement par l'entendement de « Christ ».

Cela ne veut évidemment pas dire que Spinoza ne se sert pas du tout du vocabulaire et des thèmes chrétiens. Tout au contraire, ici aussi, il se réclame de l'enseignement universel du « Christ », pour dénoncer les « superstitions

intolérables » des Juifs. Un des grands défauts de cette nation, défaut qui détermine profondément sa complexion particulière, consiste à confondre l'Écriture (telle qu'elle est canonisée et établie *de façon toute humaine* par le Sanhédrin (« concile de Pharisiens »), vocalisée de la même manière par les Massorètes, et interprétée selon le Talmud) et la Parole de Dieu. Cette confusion donne lieu à la quête insensée de « très profonds mystères [...] *cachés* dans les Écritures ». <sup>15</sup> La récusation des « prétendus mystères » du texte biblique, chère à Spinoza, nous fait inévitablement songer à Maïmonide qui fonde sa doctrine physique et métaphysique, comme on le sait, sur les « secrets de la Loi/Torah », autrement dit sur le sens ésotérique du « Récit de la création » et du « Récit du char ».

Mais il y a plus : cette critique spinoziste ne vise, en fait, rien moins que la conception juive de l'Écriture sainte (*miqra*) dans sa totalité, ou encore le rapport même au livre dans cette tradition. Pour comprendre la place décisive de ce rapport, il suffit de remarquer le changement qu'a subi le verbe « דרש » (*darach*) dans l'histoire biblique d'Israël. L'objet de ce verbe qui veut dire exiger, examiner, interroger ou consulter, est au début Dieu lui-même : par exemple, la matriarche Rébecca « consulte [*lidroch*] Dieu », pour savoir pourquoi ses « enfants s'entre-pouss[ent] dans son sein » (Gn. 25,22). Pourtant on assiste, déjà dans les textes ultérieurs du Tanakh, à une modification dans l'objet du même verbe : ainsi on lit qu'Ezra le scribe « avait disposé son cœur à étudier/interroger [*lidroch*] la Loi/Torah de Dieu. » (Ez. 7,10). <sup>16</sup> Bref, on passe, dans ce processus, de la recherche *directe et prophétique* de la volonté de Dieu à une *recherche médiatisée par, et menée dans, sa Loi/Torah*, qui est censée contenir la Parole inépuisable de Dieu. Et c'est précisément dans cette perspective que naissent les interprétations juives de l'Écriture, dont le *midrash*. Dans la perspective midrashique-talmudique, ceci serait à plus forte raison ainsi, après que « l'esprit prophétique [*rouah hakodéché*] disparut d'Israël [avec la mort des derniers prophètes]. » <sup>17</sup> Ainsi, par ce qu'on peut appeler une révolution religieuse, la *prophétie* serait en quelque sorte remplacée par *l'interrogation et l'interprétation des écrits sacrés* qui sont considérés comme issus des révélations prophétiques.

<sup>15</sup> *TTP*, XII, § 2, A. p. 218.

<sup>16</sup> Cf. S. J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, *op. cit.*, p. 196 (les versets bibliques cités comme exemples y sont évoqués par l'auteur). Voir aussi, E. Levinas, *Au-delà du verset*, Paris, Minuit « Critique », 1982, p. 8-10.

<sup>17</sup> TB Yoma 9b, (*Aggadoth du Talmud de Babylone*, *op. cit.*, p. 337.)

Spinoza s'en prend sévèrement à cette conception pharisaïque du Livre. On peut aisément présumer qu'il aurait beaucoup de mal à accepter un concept comme « les religions du Livre » qui est censé définir aujourd'hui de la même manière le judaïsme, le christianisme et l'islam.<sup>18</sup> L'identification de la Parole éternelle de Dieu avec ce recueil de textes historiques qu'on appelle la Bible suscite, selon lui, une *idolâtrie de la lettre*. Contre tous ceux qui l'accusent de profaner l'Écriture en dévoilant les contradictions et les erreurs, et donc en la distinguant d'avec la vraie Parole de Dieu, écrite dans les cœurs, il répond :

Pour moi je crains au contraire que par une ardeur excessive de sainteté on ne dégrade la Religion en superstition, qu'on ne se prenne, dirai-je, à adorer des simulacres et des images ; du papier noirci [*charmât et atramentum* – du papier et de l'encre noire], au lieu de la Parole de Dieu.<sup>19</sup>

Dans ce passage, Spinoza ne préfère pas nommer ouvertement ses adversaires. Or il ne fait aucun doute qu'il songe ici également à des théologiens chrétiens qu'on appellerait aujourd'hui « fondamentalistes », c'est-à-dire à ceux qui s'attachent fortement à la doctrine de l'inerrance biblique, en la prenant au pied de la lettre. Cependant, on y reconnaît aussi, avec encore plus de clarté, l'allusion à la critique (paulinienne) du judaïsme en ce qui concerne « l'esclavage de la lettre ». Rappelons-nous que le reproche du *littéralisme*, qui est profondément lié à celui de la *charnalité/corporalité*, est un des thèmes récurrents de l'antijudaïsme chrétien.<sup>20</sup>

En fait, le but ultime de Spinoza, dans le *Traité* (et plus particulièrement dans le chapitre XII), est de persuader ses lecteurs (chrétiens) de chercher le *divin* et le *sacré* non pas dans les textes bibliques eux-mêmes, mais dans les pensées pieuses et dans les actions justes et charitables, qui sont indubitablement inspirées et déterminés

<sup>18</sup> Voir à ce propos, R. Brague, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion « Champs essais », 2009, p. 33-44.

<sup>19</sup> *TTP*, XII, § 3, A. p. 218.

<sup>20</sup> Voir par exemple Pascal, le contemporain de Spinoza, qui écrit : « [...] Dieu a choisi ce peuple charnel, auquel il a mis en dépôt les prophéties qui prédisent le Messie comme libérateur et dispensateur des biens charnels que ce peuple aimait. Et ainsi il a une ardeur extraordinaire pour ses prophètes, et a porté à la vue de tout le monde ces livres qui prédisent leur Messie [...]. C'est pour cela que les prophéties ont un sens caché, le spirituel, dont ce peuple était ennemi, sous le charnel, dont il était ami. Si le sens spirituel eût été découvert, ils n'étaient pas capables de l'aimer ; et, ne pouvant le porter, ils n'eussent pas eu le zèle pour la conservation de leurs livres et de leurs cérémonies ; et, s'ils [avaient] aimé ces promesses spirituelles, et qu'ils les eussent conservées incorrompues jusqu'au Messie, leur témoignage n'eût pas eu de force, puisqu'ils en eussent été amis. » in *Pensées*, éd. Brunschvicg § 571, Paris, GF Flammarion, 1976, p. 210.

par la Parole de Dieu. Il développe ainsi, en parfaite cohérence avec sa théorie du langage, une *approche performative et utilitariste* de la lecture des textes sacrés. Du coup, une lecture qui ne serait pas historico-critique mais religieuse et morale devrait avoir comme seul critère sémantique et herméneutique les effets salutaires suscités par les mots du texte : d'ailleurs « les mots, dit Spinoza, n'ont une signification certaine qu'en vertu de l'usage [*verba ex solo usu certam habent significationem*] ; s'ils sont, eu égard à cet usage, disposés de telle sorte qu'ils poussent les hommes qui les lisent à la dévotion, alors ces mots seront sacrés et sacré sera le livre où ces mots sont ainsi disposés. »<sup>21</sup>

En ce qui concerne les mots, on ne peut donc parler que d'une sacralité *performative et conditionnelle*. Il en ressort en outre que les mots de la Bible et la Bible elle-même renferment un caractère sacré dans la mesure où ils conduisent les gens (au moyen de l'obéissance) à l'amour de Dieu et à la pratique de la justice et de la charité — c'est-à-dire à « la vraie manière de vivre ».

Toutefois, une des leçons principales de ce chapitre est que la Parole de Dieu ne se trouve pas seulement dans l'Écriture sainte. Il est vrai que les prophètes, à l'exception du Christ, mais y compris Moïse, ont reçu cette Parole, d'une manière particulière qui diffère de la voie de la lumière naturelle. Il est aussi vrai que le contenu — ou plutôt le contenu moral et universel — de l'Écriture consiste en un enseignement divin issu de cette communication prophétique. Mais la voie prophétique, qui s'appuie sur une imagination vive et une certitude morale, est loin d'être la seule voie par laquelle on peut saisir la Parole divine ni l'Écriture et les religions scripturaires — au sens restreint terme — ne constituent le seul chemin qui mène à l'amour et à la connaissance de Dieu. D'ailleurs, on a vu que la connaissance de « l'Écriture et la pensée des prophètes » ne garantissait nullement l'intelligence de la Parole ou de « la pensée de Dieu, c'est-à-dire la vérité ».

« [M]on entendement est incapable, écrit Spinoza non sans humour dans une lettre, en raison de son exigüité de déterminer tous les moyens par lesquels Dieu peut conduire les hommes à l'amour de lui, c'est-à-dire au salut. »<sup>22</sup> Or nous savons bien que le chemin ou le moyen qu'il privilégie pour lui-même et pour ce qui s'efforcent à

<sup>21</sup> *TTP*, XII, § 5, A. p. 219.

<sup>22</sup> « Lettre 21 à Blyenbergh », A. p. 208.

philosopher n'est ni la lumière prophétique, ni la lecture de l'Écriture qui en porte pour ainsi dire la trace et le témoignage, mais tout simplement la « lumière naturelle » qui les comprend et dépasse. En tout état de cause, on ne s'étonnera guère de voir Spinoza s'allier une fois de plus à Paul de Tarse au sujet de *l'irréductibilité de la Parole de Dieu à l'Écriture*. C'est effectivement en ce sens-là qu'il paraphrase et commente le fameux verset de la Deuxième Épître aux Corinthiens.<sup>23</sup>

On reviendra un plus loin de façon plus détaillée sur la manière dont Spinoza fait usage de ce verset au sujet du dépassement de la Loi. Il est pourtant clair que l'Apôtre établit un contraste avec certains versets de la Torah (par ex. 24,12 ; 31,18) où il est question des Tables de pierre (*louhot haévèn*) sur lesquelles figurent les préceptes et les ordonnances qui sont devenus caducs, selon lui, avec la venue du Christ et la mise en place de la « nouvelle alliance ». Dans cette nouvelle manière de comprendre l'objet même de la révélation, Spinoza retrouve, de toute évidence, la confirmation de l'idée selon laquelle la Parole de Dieu n'est plus à chercher dans certains textes anciens en hébreu dont le vrai sens est souvent difficile à cerner, mais parfaitement et éminemment dans les cœurs, autrement dit dans les âmes de chacun. Laissons les Juifs superstitieux, semble dire Spinoza ici, adorer les lettres et les espaces vides du texte de la Torah et d'essayer de comprendre la Parole de Dieu à travers une interprétation infinie de tous ces signes ; mais nous autres, les philosophes et les chrétiens sensés, sans jamais abandonner l'Écriture, fions-nous surtout à la lumière naturelle pour connaître la Parole de Dieu, c'est-à-dire la vérité.

### 3.2.2. Maïmonide et la Parole divine comme métaphore

Comme on peut s'y attendre, la position de Maïmonide est beaucoup plus compliquée, s'agissant de la *parole* révélée. Cette complexité semble résulter de la tension entre la conception courante de la Parole divine dans la tradition juive et son inlassable volonté d'écarter de Dieu toute sorte d'anthropomorphismes, de corporifications, ainsi que tous les attributs essentiels. Or c'est un fait indéniable que la Parole de Dieu (*davar*) occupe une place prépondérante et indispensable dans le judaïsme, dont la profession de foi commence par le mot « Chéma » (« écoute » — ce qui implique l'écoute d'une parole). En effet, dans le récit du don de la Loi/Torah

---

<sup>23</sup> 2 Cor. 3,3 : « Vous êtes manifestement une lettre du Christ remise à nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur les cœurs. »

sur le mont Sinaï, qui est sans doute l'événement fondateur du judaïsme, on est bien devant un Dieu qui *parle*, par une voix (*béqol*), dans des coups de tonnerre et à l'intérieur d'un son intense de la corne du bélier, en s'adressant la *parole* tantôt à Moïse et tantôt à toute l'assemblée d'Israël (Ex. 19 – 20). À coup sûr, c'est cette narration et celle du Deutéronome qui déterminent par-dessus tout la manière dont on conçoit la « Révélation » dans le judaïsme.

Arrêtons-nous un instant sur le mot « révélation ». À vrai dire, même ce terme abstrait, « philosophique » est étranger au texte biblique, qui décrit cet événement comme la *descente* de Dieu sur le mont Sinaï : *Vaiéred Hachem 'al-har Sinaï*. « Ainsi, écrit Chalier, loin de signifier le dévoilement de l'essence divine, la Révélation désigne, dans le texte hébraïque en tout cas, l'événement d'une descente. Descente de la transcendance dans l'immanence du monde, descente de la parole ou du Davar de Dieu vers les hommes. » Dès lors, la question s'impose : « Comment penser cette descente de la transcendance dans l'immanence sous la forme d'une parole ? »<sup>24</sup>

Voilà une des questions qui occuperont la pensée philosophico-exégétique de Maïmonide. Celui-ci est amené à revenir plusieurs fois sur la scène du mont Sinaï et sur le « discours » de Dieu qui y est « entendu » par Moïse. On sait bien en outre que, non seulement de nombreux versets de la Torah s'ouvrent par la formule bien connue que voici : « L'Éternel parla [*vaïdaber*] à Moïse en disant [*lémor*] » ; mais aussi on lit ceci dans le verset qui introduit le Décalogue (« Dix paroles » en hébreu) : « Alors Dieu prononça toutes ces paroles [*vaïdaber El. ét kol-hadévarim ha'elléh*]... » (Ex. 20,1). Maïmonide se doit dès lors d'expliquer la nature de cette « parole » provenant de Dieu et qui semble venir briser la transcendance absolue du divin, pour la rendre accessible à l'homme, autrement dit pour l'introduire dans l'immanence. Ce qui équivaut dans la tradition juive à l'introduction voire à l'intervention de l'éternité dans l'histoire, ainsi qu'à la manifestation de l'universel par et dans le particulier. Mais comment se peut-il que la pensée universelle et transcendante de Dieu indicible, qui est par définition au-delà de toute conception humaine, se transmette à travers *la parole et le langage qui sont les propres de*

---

<sup>24</sup> C. Chalier, *L'inspiration du philosophe*, op. cit., p. 90.

*l'homme par excellence* ? Et quelles seraient la place et la fonction de Moïse dans ceci ?

Dans sa réponse qui influence visiblement la position de Spinoza, Maïmonide procède, comme d'habitude, à une explication *apophatique*, en faisant recours aux homonymies de la langue hébraïque.<sup>25</sup> Il part de la supposition selon laquelle l'Écriture sacrée prend en compte les limitations et les modalités de la perception ordinaire des hommes qui ont besoin, par exemple, des idées de la corporéité et du mouvement afin de comprendre et de pouvoir se représenter l'existence et la vie d'une chose. (En fait, c'est là, selon Maïmonide, la maxime talmudique qui dit que « l'Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes » prend tout son sens.)

Dans ce contexte, la « parole » qui est attribuée à Dieu dans les textes bibliques, avec tous les organes corporels qui s'y rattachent, sert tout simplement à nous faire comprendre que « certaines choses sont communiquées par [Dieu] aux prophètes », car « nous n'obtenons la science de quelque chose et nous ne pouvons nous figurer la transmission de l'idée, de l'âme d'un individu à celle d'un autre individu, si ce n'est au moyen du langage, c'est-à-dire du son qu'articulent les lèvres et la langue, et les autres organes de la parole. »<sup>26</sup> En d'autres termes, loin de se servir des lettres et des nombres pour créer le monde, comme on suggère dans la tradition kabbalistique, Dieu ne peut être dit posséder une « parole » que d'une manière tout humaine et donc *entièrement métaphorique*. D'ailleurs ceci doit constituer, d'après Maïmonide, la croyance normative à laquelle tout Israélite est astreint à souscrire. Voici ce qu'il écrit à ce sujet dans son « Introduction au chapitre Helèq » :

[Huitième principe est :] Que la Tora vient des cieux, c'est-à-dire que nous croyons que toute cette Tora que nous avons maintenant, nous a été donnée par Moïse et qu'elle provient toute entière de la bouche de la Puissance [*haGuévoura*], c'est-à-dire qu'elle lui est parvenue toute entière de Dieu, béni soit-il, par un processus qui s'appelle par métaphore [*al-médjaaz/hachéalah*] : « Parole » [*kalam/dibour*]. On ne sait pas comment elle est parvenue, mais c'est Moïse qui l'a reçue, parce qu'il était comme un scribe [*kémo sofèr*] à qui on lit

<sup>25</sup> Cf. *TTP*, XII, § 7, A. p. 221.

<sup>26</sup> *GE*, I, 46, p. 197 (159)

et qui écrit tous les événements de la journée, les récits, les commandements ; c'est pourquoi, il est appelé « celui qui grave [*méhoqéq*]». <sup>27</sup>

Dans ce passage très connu, maintes fois commenté et discuté dans les littératures rabbinique et philosophique du judaïsme, on a d'une part l'article de foi concernant l'origine divine de la Torah (*Torah venant des Cieux – Torah min haChamayim*) qui affirme que toute la Torah, c'est-à-dire tous les mots du Pentateuque ont été donnés par Dieu, *verbatim in toto* à Moïse. Mais il y a là d'autre part l'aveu de l'inconnaissable, l'annonce d'une énigme qui porte justement sur la nature du processus du « don » de la Torah (*matan torah*), et donc sur celle de la « Parole » divine qui parvient à Moïse, pour aboutir ensuite, sous forme d'écrit, sur les tables de pierre, ou sur les rouleaux. En effet, ces questions-là semblent être laissées en suspens dans cet ouvrage qui s'adresse en principe à tous les Israélites. Maïmonide y insiste, pour autant, sur le fait que la « Parole de Dieu », qui joue un rôle primordial aussi bien dans les récits de la Création que dans les récits du Sinäï (sur lesquelles s'appuie la croyance de la *Torah min haChamayim*), ne peut qu'avoir un sens métaphorique : même les gens du vulgaire doivent savoir que la Parole en tant qu'attribut corporel et humain ne peut en aucune façon appartenir à la nature de Dieu.

Lorsque Maïmonide reprend la question dans le *Guide*, il explique plus en détail cette conception métaphorique de la Parole divine. On apprend que la règle concernant l'usage métaphorique de la *parole de Dieu* dans l'Écriture s'explique aussi par le caractère homonymique des verbes *amar* (dire) et *diber* (parler) en hébreu, qui s'appliquent tantôt au *langage*, tantôt à la *pensée*, et tantôt à la *volonté*. Or, Dieu étant exempt de tout ce qui relève du corporel, c'est seulement naturel que Maïmonide en conclue comme suit :

[T]outes les fois que [ces verbes] sont attribués à Dieu, ils ont les deux derniers sens, je veux dire qu'ils désignent ou bien la *volonté* et l'*intention* ou bien quelque chose qu'on comprend [être rapporté] de la part de Dieu, n'importe qu'on l'ait appris par une voix créée ou par l'une des voies prophétiques [...] ; et [ils ne signifient] *nullement que Dieu ait parlé par des lettres et des sons*, ni

<sup>27</sup> « Introduction au chapitre Helèq » in *Épîtres*, *op. cit.*, p. 190-191. Comparer avec « Mavoa lepéreq helèq mi-pérouch ha-michna » (en arabe original et la traduction en hébreu) éd. J. Holzer, Berlin, 1901, p. 26-27.

qu'il ait une âme, pour que les choses puissent s'imprimer dans son âme de manière à être dans lui quelque chose qui soit ajouté à son essence. [...].<sup>28</sup>

Bien que Maïmonide attribue ici à Dieu des facultés « téléologiques » que Spinoza considérera comme illusoires et non-existantes dans la réalité, il n'en reste pas moins qu'ils ont en commun cet *anti-anthropomorphisme radical*. De fait, on voit bien que ce qui est en jeu, dans cette opération d'écartement, n'est pas seulement la spiritualisation ou la décorporisation des concepts désignant les « actions » de Dieu. Le philosophe cordouan précise qu'il serait tout aussi erroné d'ajouter à l'essence divine une parole constituée des lettres et des sons (avec des significations arbitraires et particulières), que d'y ajouter une âme capable de recevoir des modifications. De ce point de vue, toutes ces attributions seront considérées, tant qu'elles sont prises réellement eu égard à l'essence divine, comme préjudiciables pour la compréhension de « l'unité » de Dieu. C'est pourquoi, Maïmonide doit nier de l'essence divine non seulement la *parole*, mais aussi la *voix* à travers laquelle Moïse (et partiellement et dans un autre registre les Israélites) ont entendu et compris la Révélation.

Or nous l'avons vu : il est bien question, dans la Bible hébraïque, d'une *voix dans et par laquelle Dieu communique* sa Loi et ses commandements. En effet, Dieu s'adresse ainsi à Moïse juste avant l'événement du don : « Voici, moi-même je t'apparaîtrai au plus épais du nuage, afin que le peuple entende que c'est moi qui te parle [yichma' ha'am bédabéri 'immakh] et qu'en toi aussi ils aient foi constamment. » (Ex. 19,9). Ainsi commence, après un processus de purification de toute l'assemblée, la *conversation* entre Dieu et Moïse, dont les enfants d'Israël se trouvent, avec grand effroi et tremblement, dans la position de témoin : « Le son du cor allait redoublant d'intensité ; Moïse parlait et la voix divine lui répondait [ya'anénou békol]. » (Ex. 19,19). D'après le récit exodique, qui est déjà très complexe et plurivoque en lui-même et qui serait « retravaillé » dans le Deutéronome, les lois et les commandements parviennent effectivement à Moïse et aux enfants d'Israël *par une voix*. Ce récit est tellement central et décisif dans la tradition juive que, même ceux qui refusent fermement la corporalité de Dieu ont de la difficulté à ne pas se représenter Dieu comme *vocalisant* ou *prononçant* le Décalogue. D'autres, comme Juda Hallévi, placent cette « expérience sensible » de la

<sup>28</sup> GE, I, 65, p. 313-314 (291-292). (Nous soulignons).

« masse d'Israël », qui consiste à recevoir pour ainsi dire de première main la loi divine et à percevoir le fait que « la divinité [*al 'amr al-'ilāhī*] s'est attachée à elle », au fondement même de la vérité incorruptible du judaïsme.<sup>29</sup> Que faire donc de cette voix qui a été entendue non seulement par Moïse, qui a des dons prophétiques extraordinaires, mais aussi par tous les enfants d'Israël au moment du don de la Torah ?

On a vu que Spinoza surmontait cette difficulté en distinguant le « vrai sens » de l'Écriture d'avec la « vérité vraie » et, par voie de conséquence la Parole de Dieu d'avec l'Écriture. Il ne fait aucun doute, selon lui, que, pour adresser la parole à Moïse, « Dieu a usé d'une voix réellement perçue [*Deum usum fuisse voce aliqua vera* – Dieu se servait d'une voix véritable] ». <sup>30</sup> C'est ce qui ressort clairement de l'analyse textuelle de l'Écriture, et peu importe si cela correspond ou non à la « vérité de la chose », c'est-à-dire à la réalité historique et naturelle. La présence réelle de la voix dans le récit biblique peut d'ailleurs s'expliquer par le besoin éprouvé par le prophète — le besoin d'une preuve sensible pour appuyer sa certitude morale. En tout cas, la Voix/la Parole qu'entendent ici Moïse et (partiellement) les enfants d'Israël ne peut être dite, selon Spinoza, la vraie Parole de Dieu qui, elle, se trouve réellement ou naturellement « écrite », c'est-à-dire contenue dans l'entendement humain.

Bien entendu, il est hors de question pour Maïmonide de séparer les domaines de la vérité et de la Loi/Torah. C'est pourquoi il doit développer une approche beaucoup plus subtile qui cherche à concilier la nature des choses (en l'occurrence, celle de Dieu et de la prophétie) avec le sens « explicite » des versets. Ceci va l'amener à distinguer la voix (comme phénomène naturel) et la parole (c'est-à-dire la voix articulée exprimant un sens, comme phénomène humain par excellence). Une fois cette distinction faite, il est en mesure d'apporter une explication *à la fois*

<sup>29</sup> Juda Hallévi, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, trad. Ch. Touati, Lagrasse, Verdier « Les Dix Paroles », I, 15-43, p. 9-12 : « Je t'ai répondu [ô prince des Khazars] en t'indiquant à quoi nous sommes tenus, moi et la communauté d'Israël, contraints par l'évidence de l'expérience sensible dont le témoignage a été transmis par une tradition ininterrompue, qui a la même force de l'expérience sensible. »

Et plus loin dans le même chapitre I, 89, p. 24 : « Certes, nous ne devons pas repousser le récit de la scène du Sinaï transmis par une tradition ininterrompue ; ensuite nous dirons : nous ne savons pas comment le verbe divin s'est matérialisé jusqu'à devenir une parole qui frappe nos oreilles, ni ce que Dieu a créé à partir du non-être, ni les choses existantes qu'il a utilisées pour cette manifestation du Sinaï [...]. »

<sup>30</sup> *TTP*, I, § 8, A. p. 33 ; *L&M*, p. 85.

*naturaliste et apophatique* à l'usage biblique du mot « voix » : une voix qui proviendrait effectivement de Dieu sans se rapporter à son essence, et qui accompagnerait l'événement de la révélation (ou de la descente) sans être pour autant la Révélation elle-même.

Pour ce faire, Maïmonide reprend dans le dernier chapitre de la deuxième partie du *Guide*, la question des « causes prochaines » et des « causes intermédiaires » par rapport aux actes de Dieu et en anticipant presque littéralement sur ce que dira Spinoza dans le *Traité*, il écrit :

[...] on omet quelques fois, dans les discours des prophètes, toutes ces causes [qui remontent jusqu'à la cause première de toutes choses : la libre volonté de Dieu], et on attribue directement à Dieu tel acte individuel qui se produit, en disant que c'est Dieu qui l'a fait. [...] sache que toutes les causes prochaines, desquelles naît ce qui naît, n'importe que ces causes soient essentielles ou naturelles, ou arbitraires, ou accidentelles [...] — toutes ces causes sont [dis-je], dans les livres des Prophètes, attribuées à Dieu, et dans leurs manières de s'exprimer, on dit simplement, de tel fait, que Dieu l'a fait, ou l'a ordonné, ou l'a dit. »<sup>31</sup>

Cette constatation concernant le langage du Tanakh nous permet de mieux comprendre le sens métaphorique des expressions telles que la « Parole de Dieu » et « voix de Dieu », ou encore la parole et la voix *créées* par Dieu. C'est dans le sens d'une chose créée par Dieu (même dans une longue chaîne causale et par des causes intermédiaires), que, la voix qu'entendent Moïse et les Israélites sur le mont Sināï pourrait être perçue comme une voix provenant de Dieu, ou une voix dont Dieu est la cause première. Sur le plan ontologique, c'est-à-dire indépendamment de l'entendement de Moïse, il en va de même pour la parole : « si elle a été attribuée à Dieu, ce n'est que parce que le discours entendu par Moïse, c'était Dieu qui l'avait créé et produit comme toutes les œuvres de la création. »<sup>32</sup> C'est sur ce plan naturel qu'il faut essayer de comprendre ces événements divins et célestes qui servent à faire comprendre, à un moment donné, la volonté éternelle et immuable de Dieu aux enfants d'Israël. Mais on doit aussi éviter de penser, notamment au sujet de cette

<sup>31</sup> *GE*, II, 48, p. 493-794 (361-362). Cf. Spinoza, *TTP*, I, § 6, A. p. 33 : « [...] les Juifs ne font jamais mention de causes moyennes [...]. » On reviendra sur cette formule dans la partie suivante.

<sup>32</sup> *GE*, I, 65, p. 312-313 (290).

voix, qu'il s'agit là d'une intervention divine en vue d'une interruption passagère dans le cours naturel des choses. Ici, Maïmonide est parfaitement cohérent : de même qu'il s'efforce de calquer sa conception de la Parole divine sur la vision talmudique de la Torah/Parole créée avant la Création, de même il présente ses vues naturalistes comme un prolongement explicatif des maximes des Sages :

Je t'ai déjà indiqué, écrit-il dans son *Commentaire de la Michna*, [...] que les sages ne pensent pas qu'il y ait à chaque instant renouveau de volonté de la part du Créateur [vis-à-vis de la création], mais qu'au commencement de son œuvre Il inscrivit dans la nature des choses tout ce qui se produirait ensuite par leur intermédiaire, soit que ces phénomènes aient lieu le plus fréquemment et sont pour cette raison dits "naturels à cette chose", soit qu'ils ne se produisent qu'exceptionnellement et sont pour cette raison dits "miraculeux". [...] <sup>33</sup>

Or il ne faut pas confondre, comme on l'a noté, le phénomène sonore avec la « Parole » de Dieu, au sens strictement gnoséologique et sémantique du terme, c'est-à-dire en rapport à l'intelligence prophétique de Moïse. Et selon Maïmonide, ce qui constitue l'un des aspects de la supériorité intellectuelle de Moïse, c'est ce pouvoir exceptionnel d'entendre ou de discerner les paroles de Dieu dans la voix retentissant au Sinaï ou dans la voix s'adressant à lui dans la tente d'assignation :

Il est clair pour moi, ajoute-t-il, que, dans la *scène du mont Sinaï*, tout ce qui parvint à Moïse ne parvint pas dans sa totalité à tout Israël. La parole, au contraire, s'adressa à Moïse seul [...], et lui, descendu au pied de la montagne, fit connaître au peuple ce qu'il avait entendu. [...] Toutes les fois donc qu'il est question de paroles entendues, on ne veut parler que de la *voix* qu'on entendait ; ce fût Moïse qui entendit les paroles et qui les leur rapporta. Voilà ce qui est évident par le texte du Pentateuque et par plusieurs discours des docteurs. <sup>34</sup>

Grâce à son intelligence surhumaine, Moïse seul a pu donc distinguer et traduire en quelque sorte à des paroles intelligibles ce que les autres Israélites ont entendu comme un « son de voix confus ». <sup>35</sup> Afin d'explicitier davantage ce point, Maïmonide propose des interprétations allégoriques des fameuses gloses talmudiques et midrashiques selon lesquelles les enfants d'Israël auraient, eux aussi, entendu les

<sup>33</sup> *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot, op. cit.*, p. 228 (glose à la michna V, 5.)

<sup>34</sup> *GE*, II, 33, p. 709-710 (268-269).

<sup>35</sup> Nous empruntons cette formule à S. Munk, p. 712 (272).

deux premiers commandements/paroles du Décalogue « de la bouche de la Toute-Puissance ». <sup>36</sup> Il prétend d'abord que l'objet de ces deux commandements, à savoir l'existence et l'unité de Dieu, sont en fait des vérités auxquelles on peut parvenir même sans un don prophétique et par la simple spéculation. Puis il ajoute que, ce que les enfants d'Israël croient entendre/comprendre à travers cette révélation sonore/auditive, reste malgré tout extrêmement obscur pour qu'ils puissent en extraire une parole distincte par eux-mêmes. C'est pourquoi d'ailleurs, ils auraient eu aussi besoin de l'intervention de Moïse pour vraiment comprendre (ou pour être certains d'avoir bien compris) le sens et le contenu de cette *voix* qui leur est « adressée » ou « envoyée » par Dieu : « c'est le son par lequel Moïse et tout Israël entendirent [les deux commandements “Je suis” et “Tu n'auras point” que Moïse leur fit entendre [de nouveau] dans son propre langage, en prononçant distinctement les lettres intelligibles. » <sup>37</sup>

Enfin, il ressort de tout cela que la *voix créée* à travers laquelle Dieu a fait savoir sa volonté au peuple d'Israël ne comporte en aucune façon des « paroles » relevant du langage humain, et qu'en ce sens, la « parole de Dieu » ne peut être dite que d'une manière purement métaphorique. Sur le plan ontologique, on doit absolument l'écarter de Dieu, comme on écarte tous autres attributs et actions qui s'accomplissent « au moyen d'organes corporels ». On doit également savoir que la « Parole de Dieu » telle qu'elle est employée dans le Tanakh ou dans la littérature talmudique indique, dans un sens général, « une influence quelconque émanant de lui » ou une communication prophétique (« l'influence des intelligences sur les prophètes »). <sup>38</sup>

En revanche, selon Maïmonide, c'est Moïse qui reçoit cette communication en tant que « Parole » au sens de la volonté parfaitement intelligible de Dieu, et l'exprime en se servant des paroles humaines destinées aux Israélites. S'il est possible de parler, de ce même point de vue, d'une identification entre la Loi/Torah et la Parole en tant que *chose créée* par Dieu avant même la création du monde, il faut pourtant admettre que, celle-ci est révélée à Moïse, *en toute rigueur*, comme la volonté ou l'intention de Dieu. Sur ce point notre auteur s'exprime de manière

<sup>36</sup> Ce sont, comme le note Munk, ceux qui commencent « l'un par “Je suis l'Éternel ton Dieu” et l'autre par “Tu n'auras point d'autres dieux.” » *ibid.* p. 710.

<sup>37</sup> *GE*, II, 33, p. 711 (270).

<sup>38</sup> *GE*, I, 46, p. 199-200 (161-162).

extrêmement claire : « si, en effet, dit-il, on avait dit *bi-dvar Élohim*, ‘‘par la parole de Dieu’’, cela équivaudrait à *be-héfets Élohim*, c’est-à-dire : ‘‘par la volonté et l’intention de Dieu’’ ».<sup>39</sup>

En tout cas, c’est ce processus par lequel se révèle la volonté divine qui peut être nommé par métaphore : la Parole. Et cette « Parole sinaïtique », qui prolonge en effet la Parole/Torah/Sagesse préexistante à la création du monde, s’infléchit selon l’intelligence prophétique extraordinaire de Moïse et assume par là une forme de discours éthico-juridico-politique. Mais puisque celle-ci est issue d’une communication prophétique tout à fait unique, c’est-à-dire de l’épanchement immédiat de l’Intellect actif sur un entendement purement rationnel, on est en mesure de dire que ce discours-là, qui se concrétise dans la Torah au sens le plus large du terme, se situe en effet au plus près possible (sans l’épuiser bien entendu) de la volonté de Dieu.

### 3.3. L’explication spinoziste de la prophétie mosaïque

#### 3.3.1. Le mouvement propre à la prophétie et « l’échelle de Jacob » selon Maïmonide

Au vu de ces analyses maïmonidiennes, on peut mieux comprendre aussi bien la dette philosophique que la dimension polémique dans la comparaison effectuée par Spinoza entre Moïse et « le Christ ». Voyons de près cette interprétation qui donne une nouvelle signification au fameux verset de l’Exode, en retournant habilement l’argument de Maïmonide contre son auteur. Mais reprenons à présent le verset 33,11 de l’Exode (dans la traduction du Rabinat) : « Or, l’Éternel s’entretenait avec Moïse face à face [*panim él-panim*], comme un homme s’entretient avec un autre [*k’achér yédabér ’ich él-ré’hou*] [...]. » On a fait remarquer que, s’agissant de la prophétie, Spinoza suivait la théorie maïmonidienne par rapport à la supériorité d’une communication immédiate et purement intellectuelle. On a aussi montré que Maïmonide ajoutait un autre critère qui distinguait la « prophétie » de Moïse de celle des autres, à savoir la continuité du calme parfait (*‘al ‘amdo chalém*) pendant la communication prophétique.

<sup>39</sup> *GE*, I, 66, p. 316-317 (295).

En vérité, la prophétie en tant que *rencontre* avec « l'image de la gloire de Dieu » survient « ordinairement », comme en témoignent les narrations puissantes des prophètes comme Isaïe ou Ezéchiel, dans un moment d'extase et d'effroi qui épuise et bouleverse profondément « le fils de l'homme » à la fois sur le plan physique et spirituel. Par exemple, face à la vision grandiose qu'il éprouve, Isaïe ne peut s'empêcher de dire : « Malheur à moi, je suis perdu ! Car je suis un homme aux lèvres impures, je demeure au milieu d'un peuple aux lèvres impures, et mes yeux ont vu le Roi, l'Éternel-Cebaot ! » (6,5).<sup>40</sup> Devant la « transcendance » qui s'ouvre à lui, le prophète se trouve d'abord dans un état d'humilité extrême, voire d'anéantissement, afin de s'élever ensuite à la hauteur de la sainteté et de la mission « théologico-politique » que Dieu lui confère, laquelle il ne peut entreprendre qu'en redescendant encore une fois au niveau de nous autres mortels.

D'ailleurs c'est précisément ce mouvement propre à la mission prophétique qui est reflété, selon Maïmonide, dans le récit de l'Échelle de Jacob. En effet, la sagesse de la Torah se montre, là encore, dans l'ordre des mots choisis.

Et combien on s'est exprimé avec justesse en disant *montaient et descendaient* [concernant les messagers divins sur l'échelle de Jacob – Gn. 28,12], (je veux dire en mettant) le verbe *monter* avant le verbe *descendre* ! car (le prophète) après être monté et avoir atteint certains degrés de l'échelle, descend ensuite avec ce qu'il a appris pour guider les habitants de la terre et les instruire [...].<sup>41</sup>

Il faut toutefois se rappeler que, selon Maïmonide aucune de ces descriptions ne peut s'appliquer à Moïse qui, quant à lui, continue paisiblement à recevoir et à comprendre le verbe prophétique, que ce soit sur le mont Sinaï ou dans la Tente d'assignation. L'un des versets qui, selon les interprétations rabbiniques classiques, met en exergue cette relation particulière de Moïse à Dieu, se trouve dans le livre des Nombres : « Lorsque Moïse entrait dans la tente d'assignation pour parler avec l'Éternel [*lédabbér 'ito*], il entendait la voix qui lui parlait [*véyichma ét-haqol*

<sup>40</sup> Voir aussi l'interprétation qu'en donne Spinoza (*TTP*, I, § 16, A. p. 36) : « [l']imagination [d'Isaïe] lui montra Dieu trois fois saint sur trône très élevé et les Israélites souillés par la boue de leurs péchés et comme plongés dans le fumier, extrêmement éloignés de Dieu par conséquent. »

Rappelons par ailleurs que, le verset auquel Spinoza fait ici allusion (Is. 6,3 : « Saint, saint, saint est l'Éternel-Cebaot ! Toute la terre est pleine de sa gloire ! ») constitue, à l'intérieur de la prière de *'Amida*, une des phrases emblématiques de la partie nommée « Kédoucha ». Arrivés à ce point de la liturgie, les fidèles font, à l'exemple des Séraphins, trois petits sauts lorsqu'ils prononcent ces paroles, comme pour s'approcher de la transcendance divine, en s'arrachant à leur condition terrestre.

<sup>41</sup> *GE*, I, 15, p. 112 (65-66).

*middabbér* 'élav] du haut du propitiatoire placé sur l'arche du témoignage, entre les deux chérubins. Et il parlait avec l'Éternel. » (Nb 7,28).<sup>42</sup>

Dans le *Guide*, Maïmonide évoque ce verset dans d'autres occasions. D'autre part Rachi, qui, comme on a vu, n'a aucun goût pour la spéculation philosophique, l'interprète de manière à nourrir justement la pensée spéculative sur la prophétie mosaïque. Par un procédé exégétique typiquement talmudique, il propose de lire le mot « middabér » (מִדְבָּר) comme « mithdaber » (מִתְדַבֵּר) (dans le mode grammatical dit *hithpa'él* – intensif réfléchi). Puis il ajoute qu'il « est convenable de s'exprimer ainsi s'agissant du Très-Haut [Dieu], comme si la voix se parlait à elle-même [*méddebér béïno lévèïn 'atsmo*] et Mochè [Moïse] l'écoutait. » On peut en déduire qu'il s'agit là en fait de la Torah, au sens de la « Parole de Dieu » qui précède et qui prend part à la création (Pr. 8,22-23). Ainsi, ce que Moïse parvient à entendre dans le Tente d'assignation grâce à ses dons prophétiques uniques, c'est ce « discours » éternel et continu qui maintient la création en existence. Il y aurait donc d'une part des moments où la voix apparaît pour *s'adresser* à Moïse ou aux autres prophètes, mais d'autre part il y aurait cette conversation pour ainsi dire interne de Dieu *qui se fait entendre à Moïse seul*. En ceci, l'interprétation d'Ibn Ezra vient rejoindre cette glose de Rachi. On avait vu que, contrairement à ce dernier qui puisait largement dans le Midrash, le rabbin séfaraide préférerait surtout ancrer son commentaire dans la grammaire. Et concernant ce verset, il se penche sur le verbe « entendre/écouter ». Selon lui, « il entendait/il a entendu [*véyichma*] » signifie effectivement que nul autre que Moïse ne pouvait entendre cette voix. C'est ainsi, parce que Dieu « a affiné son sens auditif [ajouté davantage de la sensation à ses oreilles — *hossif béhargachat 'oznav*], de la même manière qu'il a donné la vue/ajouté de la lumière aux yeux d'Elisha l'aveugle. »<sup>43</sup>

Ces commentaires peuvent être réconciliés avec, et peuvent même renforcer, la théorie maïmonidienne de la prophétie mosaïque, à condition que l'on prenne ces concepts accentués dans un sens purement *métaphorique* — comme on vient de le montrer — : ainsi la Voix qui indique une conversation interne renverrait à la sagesse éternelle de Dieu que Moïse seul parvient à comprendre, et le sens auditif augmenté de celui-ci impliquerait la puissance singulière de sa faculté intellectuelle.

<sup>42</sup> Traduction Louis Segond.

<sup>43</sup> Nous tirons les commentaires respectivement des sites : « sefarim.org » et « sefaria.org ».

En outre, bien qu'il soit le plus grand dirigeant politique qu'Israël (et l'humanité) ait jamais connu, Moïse n'a nullement besoin de descendre du sommet prophétique qu'il a atteint, pour s'acquitter de ses tâches politiques tout à fait terrestres. De même, en ce qui concerne la formule « comme parle un homme à son prochain », Maïmonide exclut la possibilité d'une conversation réellement verbale, sonore et corporelle, en la transportant encore une fois sur un plan intellectuel. Il convient en somme de répéter que, cette proximité et cette présence constantes indiquent à un entendement capable de comprendre l'intention et les décrets de Dieu *à tout moment, sans intermédiaire et sans visions affabulatrices.*

### **3.3.2. Corporalité et médiateté : les caractères distinctifs de la prophétie mosaïque selon Spinoza**

Comme on vient de le voir, Spinoza propose une interprétation diamétralement opposée, tout en se servant pour autant *de l'appareil conceptuel* mis au point par Maïmonide. La différence majeure de cette interprétation réside assurément dans l'inversion des rôles et des rangs des « prophètes » : pour l'auteur amstellodamois, ce n'est plus Moïse, mais « le Christ » qui serait élevé à la plus haute perfection pour ce qui touche à la révélation divine. En revanche, Moïse se trouve renvoyé, de façon très significative, dans le domaine des médiations corporelles et imaginaires.

Les fameux textes de l'Exode et des Nombres revêtent ainsi un sens tout à fait « matériel », tel que les comprennent les Hébreux anciens selon Spinoza. En réservant la communication intellectuelle uniquement au Christ, Spinoza se focalise de manière très stratégique, sur la « réalité » des perceptions sensorielles de Moïse, c'est-à-dire sur la « voix » et le « visage » de Dieu, mentionnés dans ces textes bibliques. Spinoza *traduit et paraphrase* les versets en latin avant d'y ajouter son commentaire :

*[M]ais à Moïse je ne me révèle pas ainsi [« par des figures visibles et des signes à déchiffrer »] ; je lui parle de la bouche à la bouche et dans une vision, mais non par énigmes et il aperçoit l'image de Dieu [Nb 12,8] ; c'est-à-dire il parle avec moi en me voyant comme un compagnon [ut socius] et sans épouvante [...]. Il faut donc admettre comme non douteux que les autres Prophètes n'ont pas entendu une voix réelle ; et cela est confirmé encore davantage par le Deutéronome (chap. XXXIV, v. 10) où il est dit : et il n'y eut (proprement il ne se leva) jamais aucun Prophète d'Israël qui comme Moïse connût Dieu face à*

*face*, il faut entendre par la voix seulement, car Moïse lui-même n'avait jamais vu la face de Dieu (Exode, chap. XXXIII).<sup>44</sup>

On aurait pu aisément penser que, par cette interprétation, Spinoza visait, à l'instar de Maïmonide, à souligner la place privilégiée de Moïse, quand bien même il admet la réalité de la perception de la voix divine. Mais il n'en est rien, parce que les particularités qui sont censées faire la supériorité de cette prophétie relèvent, d'après lui, précisément des *instances corporelles de médiation*. Ainsi le thème de l'expérience sensible de la « voix réelle » de Dieu devient encore un autre moyen pour soutenir, dans la logique de Spinoza, la corporalité et donc la médiateté de la communication de Moïse. Si les expressions « *pé el-pé* » et « *panim el-panim* » n'impliquent pas un entretien sensible et réel entre Dieu et Moïse, on ne pourrait nier pour autant le ressenti réel du prophète, qui, selon les récits bibliques, entend effectivement une voix (qualifiée de « divine » ou « aérienne »), par l'*intermédiaire de laquelle seulement* il peut percevoir les décrets et les enseignements divins. C'est donc cette « voix aérienne » qui est le signe décisif d'une *médiation corporelle-sensorielle* entre Dieu et Moïse. Ainsi les expressions qui témoignent, selon la tradition juive, de la *supériorité* de Moïse, sont utilisées ici pour démontrer précisément son *infériorité* par rapport à la révélation intellectuelle qu'a reçue le « Christ ». Les équations établies par Spinoza (voix aérienne = révélation médiatisée par la perception sensorielle, face à face = révélation « par le moyen de deux corps ») retournent en quelque sorte l'arme de Maïmonide contre lui-même.

Au final, la « réalité » de cette communication auditive en ce concerne la perception de Moïse, attestée par la cohérence interne de nombreux versets, reflète, selon Spinoza qui reprend le schéma de Maïmonide, un degré de perfection prophétique incomparablement inférieur à celui du « Christ ». Ces remarques sont d'ailleurs suivies du paragraphe qu'on a cité plus haut, qui traite de la *surhumanité* du « Christ » : Spinoza a l'air ici de répondre encore une fois à Maïmonide précisément par les termes maïmonidiens : s'il y a bien, semble-t-il dire, un prophète suprême et surhumain qui reçoit la révélation divine de manière intellectuelle et sans aucune médiation corporelle, ce ne pourrait être que le « Christ » — c'est ce dont témoigneraient en vérité les versets bibliques en question.

---

<sup>44</sup> *TTP*, I, § 17, A. p. 36-37.

Ce commentaire est d'autant plus important qu'il nous montre qu'il est au fond impossible d'effectuer une lecture totalement interne et immanente des versets bibliques : on s'aperçoit que, même Spinoza, qui prétend expliquer par sa méthode le sens des versets de l'Écriture à partir de l'Écriture seule, prend appui de (et fait référence à) une discussion assurément extérieure à l'Écriture.<sup>45</sup> La question de l'incorporalité et de l'immédiateté de la prophétie est en fait tout à fait étrangère à la « mentalité » du Pentateuque. Par conséquent, ce sont là des questions « philosophiques » qui prennent en compte tant la polémique paulinienne contre le judaïsme et son interprétation chrétienne ultérieure, que la prophétologie maïmonidienne.

C'est là en outre que Spinoza assimile, non sans équivocité à notre sens, la « Voix de Dieu » entendue par Moïse et la « voix du Christ » qu'entendaient les apôtres. De même, l'intention polémique de Spinoza nous paraît pleinement évidente lorsqu'il interprète les expressions exodiques « *face à face* » et « *comme un homme avec un compagnon* » comme relevant explicitement d'une rencontre *corporelle* entre Dieu et Moïse (en tant que conversation « par le moyen de leurs deux corps »). Comme toute communication *humaine* qui exige une médiation corporelle telle que le langage et les gestes, la prophétie de Moïse souffre inévitablement d'imperfections. C'est ce à quoi Spinoza oppose la véritable communication purement intellectuelle/spirituelle (« d'esprit à l'esprit ») entre Dieu et « le Christ ».

De là il apparaît encore une fois que l'auteur du *Traité* laisse intacte la catégorisation de la prophétologie maïmonidienne, tout en attribuant la communication corporelle-imaginaire à celui qui en est le plus éloigné selon Maïmonide. La scène majestueuse du mont Sinaï semble être comparée ici au *silence* qui entoure la « prophétie » du Christ, qui ne passe, quant à elle, par rien d'autre que des « notions communes ».<sup>46</sup> On l'a bien dit : le « Christ » est celui à qui Dieu *ne parle point* et donc celui dont la prophétie est exempte de toutes paroles, visions et images, lesquelles, comme on a vu, *corporalisent* et *culturalisent* inévitablement l'esprit universel de Dieu. Enfin, il est pour le moins dire ironique que Spinoza

<sup>45</sup> *TTP*, VII, § 3-4, A. p. 139-140.

<sup>46</sup> On peut chercher, encore une fois, l'origine de cette comparaison chez Paul de Tarse, notamment dans les versets de l'*Épître des Hébreux* qu'on lui attribue à tort ou à raison, et où il est justement question de la supériorité de la « gloire » de « Jésus » à « celle de Moïse, dans la mesure même où la dignité du constructeur d'une maison est plus grande que celle de la maison elle-même. » (3,3)

s'inspire ici de la théorie maïmonidienne de la prophétie mosaïque, pour insinuer qu'il propose à ses lecteurs chrétiens anticléricaux, somme toute, une nouvelle interprétation de la « divinité » du Christ.

À notre sens, une autre dimension plutôt implicite de cette comparaison prophétologique renvoie à un élément de la polémique chrétienne contre le judaïsme. On l'a bien dit : même si Spinoza prétend ne pas comprendre les dogmes de la théologie chrétienne, tels que *l'incarnation* ou la *substitution*, il ne manque pas pour autant d'y faire sans cesse allusion, souvent à travers les concepts pauliniens. On a vu tout à l'heure l'usage qu'il faisait de (et l'interprétation qu'il donnait à) la doctrine de l'incarnation — la sagesse surhumaine et divine revêtant la nature humaine dans le Christ ou plus précisément dans l'entendement du Christ.

De même, on s'aperçoit que la *substitution*, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle le christianisme ou plutôt l'Église universelle (« catholique ») se substituerait au peuple juif en tant que « vrai Israël » sous la nouvelle alliance de Jésus-Christ, est un des fils conducteurs implicites du *Traité*, notamment présent dans les analyses de la prophétie suprême, de l'élection ou encore de la Loi divine. Et il nous semble bien qu'on retrouve, dans la comparaison des prophéties de Moïse et du Christ, un tel élément polémique qu'on avait déjà mentionné : celui qui porte sur l'identification de ce qui est « corporel/charnel » avec la compréhension et l'identité juives. En effet, l'interprétation selon laquelle Moïse rencontrerait Dieu « par le moyen de leurs deux corps », tandis que « le Christ » aurait une communication avec Dieu « d'esprit à esprit », fait penser, en dehors de la méconnaissance de la nature divine dans la révélation mosaïque, à la critique paulinienne du « Juif selon la chair », ou encore de la « justification » par les œuvres, c'est-à-dire par la pratique de la Loi ancestrale.

« Car le Juif, écrit l'Apôtre, n'est pas celui qui l'est au-dehors, et la circoncision n'est pas au-dehors dans la chair, le vrai Juif l'est au-dedans et la circoncision dans le cœur, selon l'esprit et non selon la lettre [...]. » (Rom. 2,28-29). Cette *extériorité inéluctable du Juif* par le biais de la « circoncision » et des « œuvres de la Loi », c'est-à-dire des signes extérieurs à travers lesquels il se distingue et se connaît lui-même, se rapporte, on le sait, à la condition de la Loi/Torah, de l'Alliance et du peuple d'Israël *après* l'avènement de « Jésus-Christ » et le rejet de celui-ci par

les Juifs en tant que leur Messie promis et tant attendu. Paul de Tarse se demande à plusieurs reprises ce qu'il reste de la promesse de Dieu faite à la *descendance d'Abraham selon la chair*, c'est-à-dire aux Juifs/Israélites dont Jésus et lui-même sont aussi issus selon la chair, une fois qu'ils ont renié la grâce et la justification de Dieu, offerte à eux, ainsi qu'à toute l'humanité, par la seule foi en « Jésus-Christ ». Enfin, selon Paul, les « Juifs » qui s'en tiennent obstinément à leur Loi, laquelle est effectivement accomplie et révoquée par la venue du « Christ », « s'aveuglent » au vrai sens de la promesse contenue dans l'Écriture, et s'abstiennent de recevoir par la foi « l'Esprit de Dieu » qui est venu les « libérer » du joug de la Loi.<sup>47</sup>

Il n'y a donc pas lieu de se glorifier de la circoncision ou des œuvres extérieurement conformes à la Loi qui ne sont que des traces de la filiation selon la chair. Ce qui compte désormais c'est la filiation selon l'esprit, comme dit l'apôtre : « ceux qui se réclament de la foi, ce sont eux les fils d'Abraham. » (Gal 3,7). Alors, à partir du moment où ils ne reconnaissent pas la messianité de Jésus, les Juifs se condamnent à une sorte de servitude corporelle/charnelle de la Loi, qui est dépourvue dorénavant de sa vérité et sa sainteté initiales et pédagogiques — et donc de l'Esprit divin. Partant de là, Spinoza *radicalise*, nous paraît-t-il, cette dichotomie paulinienne (Loi vs foi ; intérieur vs extérieur), en la faisant remonter jusqu'à Moïse : le fait que Moïse perçoit la révélation par une médiation corporelle (comme « par le moyen de leurs deux corps »), tributaire de la communication *humaine trop humaine*, vient manifestement confirmer que cette Loi donnée aux Hébreux par une communication prophétique ne concernerait seulement les *choses humaines*, c'est-à-dire le bien-être temporaire des corps et le salut corporel/matériel de l'État des Hébreux.<sup>48</sup>

### **3.4. Au-delà de la prophétie et de l'incarnation : du « Christ » de Spinoza**

Cette *corporalisation* de la prophétie de Moïse a pour conséquence étonnante, chez Spinoza, une *spiritualisation extrême* de la figure du « Christ », laquelle va à l'encontre de la vision chrétienne. On peut se rendre compte de cette tendance notamment dans l'interprétation qu'il propose de l'incarnation et de la résurrection. En effet, lorsque son « ami » Henri Oldenburg l'invite à déclarer ouvertement sa pensée (de façon à donner « satisfaction aux chrétiens sensés et raisonnables ») sur

<sup>47</sup> Cf. *TTP*, III, § 10, A. p. 79-80.

<sup>48</sup> Cf. *TTP*, III, § 7, A. p. 74-75.

ces points fondamentaux du christianisme, Spinoza n'hésite pas à faire appel à ce même procédé qui prend la résurrection corporelle dans un sens très différent :

[...] [J]e ne crois pas du tout nécessaire pour le salut, lui répond-il, de connaître *le Christ selon la chair*. Mais il en est tout autrement du *filis éternel de Dieu*, c'est-à-dire de la *sagesse éternelle* qui s'est manifestée en toutes choses, principalement dans l'esprit humain et, plus que nulle part ailleurs, dans Jésus-Christ. Nul en effet, sans cette sagesse, ne peut parvenir à l'état de béatitude [...].<sup>49</sup>

À partir de là nous pouvons conclure avec certitude que le philosophe amstellodamois va jusqu'à séparer, sur le plan philosophique, la personne de Jésus (en chair et en os) d'avec la sagesse divine qui se révèle dans l'entendement du « Christ ». Ce dernier, en tant qu'esprit pur et universel, serait donc entièrement distinct du personnage historique bien réel, c'est-à-dire de ce Juif galiléen qu'on connaît sous le nom de Jésus/Iéchoua de Nazareth.

C'est d'ailleurs ainsi que Spinoza se défend contre le reproche d'« ôter toute autorité et toute valeur aux miracles » de l'incarnation et de la résurrection, sur lesquels repose selon les chrétiens, comme dit Oldenburg, « la certitude de la révélation divine ». Lorsqu'il évoque la formule « le Christ selon la chair », en faisant de nouveau allusion à une épître paulinienne (2 Cor. 5,16), il entend affirmer qu'il n'est pas obligé de reconnaître la réalité de ces « miracles », et donc de prendre comme vérité effective le vrai sens des versets qui s'y rapportent, tant qu'il accepte le fait que la sagesse éternelle s'est fait immédiatement connaître à l'entendement du « Christ » et, à travers lui, à l'humanité entière.<sup>50</sup> Selon cette vue, il y aurait donc d'un côté le corps du Christ (Corpus Christi), que certains de ces apôtres croient avoir vu « ressuscité d'entre les morts » (de la même façon qu'« Abraham a aussi cru que Dieu avait pris chez lui un repas » — allusion très significative à Gn. 18 —) ; et de l'autre, l'esprit du « Christ », qui, en tant qu'expression immédiate de la sagesse divine concernant la justice et la charité, est éternel et immortel (mais exactement de

<sup>49</sup> Lettres 71, 73, A. p. 333, 336. (Nous soulignons.)

<sup>50</sup> Le verset en question est : 2 Cor. 5,16 : « Ainsi donc, désormais nous ne connaissons personne selon la chair. Même si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant ce n'est plus ainsi que nous le connaissons. »

la même manière que la partie de notre esprit contenant seulement des idées adéquates).<sup>51</sup>

Je conclus donc, écrit Spinoza, que la résurrection du Christ d'entre les morts fut *en réalité toute spirituelle*, et n'a été révélée qu'aux seuls fidèles par un moyen à leur portée ; j'entends par là que le Christ est entré en possession de l'éternité et qu'il s'est levé d'entre les morts (je prends ces mots au sens où "*laissez les morts enterrer les morts*"'), du fait même que, par sa vie et par sa mort, il a donné l'exemple d'une sainteté unique ; j'entends aussi qu'il tire ses disciples d'entre les morts pour autant qu'ils suivent son exemple.<sup>52</sup>

Force est de constater la similitude frappante entre l'image du « Christ » dépeinte ici par Spinoza, et « l'homme libre » décrit dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> parties de l'*Éthique*. L'interprétation spirituelle de la résurrection se trouve de la sorte complétée par de « nouvelles » définitions de la *vie* et de la *mort*, que Spinoza élabore en détail dans son chef-d'œuvre philosophique. À cet égard, la « vie du Christ », en tant que *pleine possession du regard de l'éternité* et *une sagesse qui ignore l'idée de la mort* c'est-à-dire l'emprise de la mort sur la vie, constitue *un modèle de vie immortel* pour ceux qui le suivent. Et c'est dans ce sens-là que le Christ serait ressuscité d'entre les morts (autrement dit, d'entre ceux qui ne connaissent point la vraie vie — la vie consistant dans la sagesse et l'amour désintéressé de Dieu), et il aurait arraché ses disciples à la mort — à cette « seconde mort » dont on devient l'esclave durant la vie.<sup>53</sup>

Il est vrai que le lien que Spinoza établit, à notre avis, entre la prophétie auditive-corporelle de Moïse d'une part, et l'identité « charnelle » et la compréhension matérielle des Juifs de l'autre, implique un point de vue néotestamentaire, lequel ne passe sûrement pas inaperçu chez les lecteurs chrétiens. Mais la *spiritualisation (voire l'intellectualisation) du « Christ »* qu'il pousse trop loin pour la conception chrétienne suffit à montrer qu'il s'agit là, malgré les fortes influences perceptibles de Maïmonide et de Paul, d'une vision philosophique-exégétique *inédite* de Moïse et du « Christ ».

<sup>51</sup> *E*, V, 23. Déjà dans le *Court traité*, Spinoza désignait « l'entendement dans la chose pensante » comme un « Fils » de Dieu, « créée de toute éternité et demeurant immuable dans l'éternité ». Cf. I, 9, A. p. 83.

<sup>52</sup> « Lettre 75 à Oldenburg », A. p. 339-340. (Nous soulignons.)

<sup>53</sup> *E*, IV, 67. Là aussi, on peut saisir l'influence de la théologie paulinienne. Cf. Rom. 6,5-14 ; 1 Cor. 15,54. Concernant la « seconde mort », comparer avec Ap. 20,14.

Quoi qu'il en soit, la *proximité*, voire la *filiation* entre Maïmonide et Spinoza, à propos du niveau suprême de la « prophétie » nous paraît évidente et significative. La perfection surhumaine de Moïse, le receveur et le scribe/le graveur de la Loi divine, et celle du Christ, la sagesse de Dieu revêtant la nature humaine pour délivrer l'humanité de la loi et du péché, se décrivent quasiment de la même manière. En particulier, il apparaît très clairement de la lecture croisée des paragraphes cités ci-dessus, tirés respectivement du *Traité théologico-politique* et du *Livre de la connaissance*, que la christologie universaliste de Spinoza, qui vise à démontrer le caractère immédiat, intellectuel et universel de la révélation du Christ, repose, pour paradoxal que cela puisse paraître, sur la conception maïmodienne de la prophétie de Moïse.

Enfin, il nous semble qu'il faut y voir, au-delà d'un simple paradoxe, une *tentative délibérée de double substitution* qui n'est pas sans rappeler le geste théologique du christianisme envers le judaïsme qu'on a expliqué plus haut. Cette double substitution renferme d'une part le remplacement de Moïse « le prince des savants » (*GE I*, 54) par le Christ, le suprême *prophète-philosophe* ; et d'autre part la substitution du *Christ-philosophe* qui « incarne » la sagesse divine en vertu d'une communication purement mentale avec Dieu, à Jésus-Christ, le Dieu réellement incarné du christianisme. Tout se passe comme si Spinoza fait ici d'une pierre deux coups, afin de communiquer en même temps sa conception de la sagesse et de la vie philosophique et celle du Christ. C'est d'autant plus important que cette substitution, qui s'adresse avant tout à des lecteurs chrétiens libéraux, s'effectue sur la base des critères et des distinctions établis par nul autre que Maïmonide, le (re)fondateur « philosophique » du judaïsme.

### 3.5. Les limites de la connaissance (prophétique, naturelle, herméneutique) chez Maïmonide et Spinoza

#### 3.5.1. Connaître les attributs de Dieu : l'apophatisme et le parallélisme

On a précédemment dit que l'unicité de la prophétie de Moïse constituait, par son caractère immédiat et intellectuel, l'un des aspects fondamentaux de la prophétologie maïmonidienne, et que Spinoza développait sa conception du « Christ » en s'inspirant largement de cette théorie de l'exceptionnalité et de la « surhumanité ». On doit maintenant passer à la présentation des autres aspects de cette théorie de la révélation et essayer d'éclairer davantage les points de convergence et de divergence avec celle de Spinoza. Dans le chapitre suivant, on va tenter d'aborder la question du lien entre la révélation et la loi, autrement dit la question de la loi en tant que forme de la révélation. Mais il nous faut d'abord faire ici quelques remarques sur la question essentielle des *limites/de la limitation du savoir*.

Nous devons commencer par suggérer l'hypothèse selon laquelle la rupture épistémologique que représente la prophétie mosaïque pour Maïmonide marque aussi un domaine d'ambiguïté dans la doctrine du penseur cordouan. Tout se passe comme si, avec Moïse, on en arrive, dans la reconstitution philosophique du judaïsme, à un de ces points où il est nécessaire (pour le dire avec Kant) de « limiter le savoir philosophique », pour laisser place, dans son cas, à certains secrets humainement inaccessibles de la Loi/Torah et de l'univers. De ce fait, on peut dire que la prophétie de Moïse renvoie aussi, précisément par statut cognitif unique, aux limites du *connaissable* quant à la révélation de Dieu à l'homme. On sait par ailleurs que la difficulté tient principalement, dans le contexte maïmonidien, au fait qu'il y a entre l'Être infini et nécessaire, et les créatures finies et accidentelles, une distance ontologique absolument infranchissable : « comment donc pourrait-on se figurer, se demande Maïmonide, un rapport entre deux êtres dont l'un n'a absolument rien de commun avec ce qui est en dehors de lui ? – car selon nous, ajoute-t-il, ce n'est que par simple homonymie que [le mot] *exister* se dit en même temps de Dieu et de ce qui est en dehors de lui. »<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> GE, I, 52, p. 235 (201).

Comment peut-on concevoir en effet une connaissance adéquate de Dieu, c'est-à-dire une connaissance qui serait du même ordre de celle par laquelle il se connaît lui-même, alors que l'existence par laquelle les choses créées existent n'a *aucun* rapport avec celle par laquelle le Créateur « est » ? De même, comment peut-on se représenter une relation de causalité, ne serait-ce sous la seule forme de création, entre les choses qui n'ont rien en commun et qui ne peuvent en aucune façon se situer sur le même registre ontologique ?

Ce genre de problèmes, Spinoza les résout en rejetant les théories métaphysiques de *l'analogie* et de *l'émanation*, et en supprimant la transcendance ainsi que la hiérarchie formelle dans la création, qui font que le mot « être » reçoit de diverses acceptions.<sup>55</sup> Il n'empêche que ce problème joue un rôle primordial chez Maïmonide (comme chez d'autres penseurs médiévaux aristotéliens et néoplatoniciens), dont l'un des buts principaux est d'*écarter* tout ce qui se dit de Dieu dans le langage humain (et donc dans le langage biblique). Or, il n'est pas du tout sûr non plus que la connaissance humaine puisse dépasser cette « distance » ontologique à l'aide de la prophétie *ordinaire* qui implique un procédé et un état de perfection, somme toute, naturels.

Ainsi, la reconnaissance du domaine de l'inconnaissable, qui n'occupe au demeurant qu'une part minime dans la vaste entreprise de connaissance rationnelle caractérisant l'œuvre de Maïmonide, n'en creuse pas moins encore un autre fossé entre cette dernière et celle de Spinoza. Non pas évidemment que le philosophe hollandais prétende *tout* savoir, au contraire comme tout grand philosophe, voire même comme tout homme sensé, il avoue volontiers qu'« il y a une infinité de choses qu'[il] ignore. »<sup>56</sup> Néanmoins, on trouve nettement chez Spinoza cette visée ambitieuse, qui est d'ailleurs celle de son époque, de connaître tout ce qu'il connaît sur la nature de Dieu et celle de l'homme, avec une certitude inébranlable.

Peut-être objectera-t-on que, parmi une infinité d'attributs qui constituent l'essence de la substance unique, à savoir Dieu, l'homme ne peut en connaître que

---

<sup>55</sup> Voir parmi tant d'autres textes, « Lettres 4 à Oldenburg » : « Quant à ce que vous dites que Dieu n'a rien de commun formellement avec les choses créées, etc., j'ai posé le contraire dans ma définition. J'ai dit en effet : Dieu est un être qui se compose d'une infinité d'attributs dont chacun est infini, c'est-à-dire souverainement parfait en son genre. » Cf. aussi Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 155-169 et passim.

<sup>56</sup> « Lettre 52 à H. Boxel », A. p. 268.

deux, c'est-à-dire l'Étendue et la Pensée, du fait d'être constitué lui-même par certaines modifications (corps et esprit) de ces deux attributs. Certes, cela peut être considéré comme une limitation d'une grande ampleur qui témoigne de l'incapacité constitutionnelle de l'entendement humain à concevoir les modes d'être ou les affections de Dieu tombant sous ses autres attributs à propos desquels Spinoza ne dit pas grand-chose. Mais n'oublions pas que, chacun de ces attributs divins est dit exprimer, indépendamment des uns des autres, la même chose, c'est-à-dire « une essence éternelle et infinie ». Autrement dit, comme chaque attribut de Dieu, l'Étendue et la Pensée aussi « expliquent », pour leur part et de façon complète et parfaite, l'essence, l'existence et la production de Dieu « qui sont une seule et même chose ».<sup>57</sup>

C'est ce qu'on a coutume d'appeler la doctrine de l'égalité ou du parallélisme.<sup>58</sup> Grâce à cela, Spinoza peut affirmer à maintes reprises qu'il a « de Dieu une idée aussi claire que du triangle », même s'il ne connaît pas tout ce qu'il y a à savoir sur Dieu (les modes des autres attributs ou toutes les choses singulières existantes). Et c'est aussi la raison pour laquelle, il peut se proposer de considérer « les actions et les appétits humains comme s'il était question de lignes, de surfaces et de solides. » Bref, ce qu'il sait, Spinoza prétend toujours le savoir certainement, adéquatement et absolument. Et lorsqu'on lui demande le critère ou la « marque » de cette connaissance certaine de la vérité, il ne fait que de renvoyer ses interlocuteurs à la certitude *inhérente* à/constitutive de toute idée vraie, en disant que « le vrai est à lui-même sa marque et il est aussi celle du faux ».<sup>59</sup>

<sup>57</sup> *E*, I, déf. 4 et 6, prop. 20 dém., et *passim*.

<sup>58</sup> *E*, II, 7. Cf. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 97 et *passim*

<sup>59</sup> Voir « Lettre 76 à A. Burgh », *A.* p. 343 : « [...] je sais que j'ai connaissance de la vrai. *Me demanderez-vous comment je le sais. Je répondrai : de la même façon que vous savez que les trois angles d'un triangle égalent deux droits*, et nul ne dira que cela ne suffit pas, pour peu que son cerveau soit sain et qu'il ne rêve pas d'esprits impurs nous inspirant des idées fausses semblables à des idées vraies ; car le vrai est à lui-même sa marque et il est aussi celle du faux. » (Nous soulignons.)

Voir aussi *TRE*, § 27 (*A.* p. 191) : « [...] la certitude n'est rien en dehors de l'essence objective elle-même ; c'est-à-dire que la manière dont nous sentons l'essence objective est la certitude elle-même. Mais de là il suit évidemment que, pour avoir la certitude de la vérité, nulle marque n'est nécessaire en dehors de la possession de l'idée vraie, car [...] je n'ai pas besoin pour savoir de savoir que je sais. »

Et aussi *E*, II, 43 : « Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de sa connaissance. », et sa scolie « [...] Certes, comme la lumière se fait connaître elle-même et fait connaître les ténèbres, la vérité est norme d'elle-même et du faux. [...] »

### 3.5.2. Le domaine de l'inconnaissable chez Spinoza et chez Maïmonide

#### 3.5.2.1. L'Écriture et l'histoire

Dans la mesure où l'on peut parler d'un domaine de l'inconnaissable chez Spinoza, il se rapporte aux choses qu'on ne peut pas expliquer par leurs causes naturelles (tant *premières* que *prochaines*) : il est intéressant de noter que la Bible entre en l'occurrence dans cette catégorie, étant donné qu'on ne pourrait concevoir, par ses causes premières (et ce, malgré l'emploi de la méthode exégétique scientifique et naturaliste) son origine divine, et qu'on ne pourrait que faire des « conjectures » sur son histoire rédactionnelle extrêmement complexe.

De même, on peut aussi remarquer, à travers l'analyse spinoziste de l'histoire politique des Hébreux, que, le domaine de l'histoire ne peut pas vraiment faire l'objet d'une connaissance adéquate du fait de l'impossibilité de remonter, sur le plan temporel qui relève justement de l'imagination et non pas de la raison, à des causes adéquates et premières d'un événement sociopolitique — à moins que l'on se réfugie dans « l'asile de l'ignorance » qui est « la volonté de Dieu ». Il est donc difficile de concevoir ou plutôt d'imaginer l'histoire, qui est l'arène par excellence des passions humaines, sans cet élément de contingence ou de *fortuna*, c'est-à-dire le « gouvernement divin » des choses humaines par des « causes extérieures et inattendues », qui est en vérité une impossibilité dans l'ontologie spinoziste.<sup>60</sup>

Par contre, d'un autre point de vue, on retrouve, également dans le *Traité*, la même prétention à la certitude en ce qui concerne le vrai sens des versets bibliques qui peuvent être déduits par cette même enquête interne et naturelle sur « les données fondamentales » (le langage, les discours, les mentalités, etc.) de l'Écriture. Cela revient à dire que Spinoza prétend connaître, aussi certainement qu'il connaît la somme des angles d'un triangle, la manière dont Moïse a perçu la révélation d'après le récit biblique, autrement dit ce que Moïse a « réellement vu et entendu » sur le mont Sinaï ; tandis qu'il s'interdit de se prononcer, du moins par la voie de déduction ou de démonstration certaine, sur ce qui s'est réellement passé lors de l'événement de

---

<sup>60</sup> E, I, App. ; II, 44, corr. et sc. ; TTP, III, § 3, A. p. 71.

la révélation (en supposant que cela a vraiment eu lieu), ainsi que sur la signification personnelle de ces « images sensibles » que Moïse a sans doute *réellement* perçue.<sup>61</sup>

De toute façon, le lecteur peut faire l'économie de ce domaine obscur, car, comme on l'a dit, la réalité de la chose (« la vérité vraie ») ou l'historicité de l'événement prophétique est considérée hors de portée tant de l'enquête historico-critique, que de l'intérêt proprement religieux de la Bible. Cependant, ce manque de connaissance sur Moïse ou sur la Bible, en tant que personnalité et document historiques, voire même sur Dieu en tant que totalité des choses singulières de la Nature, ne porte, selon Spinoza, aucun préjudice à la vérité des idées adéquates acquises, et ne résulte en aucune façon d'une incapacité intrinsèque de l'entendement humain.

### 3.5.2.2. La vraie nature du « Ciel », l'éternité du monde et la Révélation mosaïque

En revanche, c'est exactement de cela qu'il s'agit pour Maïmonide, qui écrit « qu'il y a pour l'intelligence humaine des objets de perception qu'il est dans sa faculté et dans sa nature de percevoir ; mais qu'il y a aussi, dans ce qui existe, des êtres et des choses qu'il n'est point dans sa nature de percevoir d'une manière quelconque, et dont la perception lui est absolument inaccessible. »<sup>62</sup> Le penseur cordouan précise ensuite qu'il ne songe pas ici seulement aux connaissances qu'on dirait aujourd'hui quantitatives, qui nécessiteraient une observation empirique sans fin et pour lesquelles l'entendement n'éprouve pas un grand attrait, mais aussi et surtout, aux choses spéculatives, ou aux *intelligibles* que « l'homme éprouve un grand désir de saisir » — même si, faute de « preuves démonstratives », ses efforts n'aboutissent souvent qu'à des opinions conflictuelles.<sup>63</sup>

Aussi lui faudrait-il reconnaître, d'une perspective strictement philosophique, que, l'intelligence humaine « a indubitablement une limite où elle s'arrête », et que cette limite concerne dans une large mesure la métaphysique et dans un moindre degré la physique. Or la compréhension des « secrets de la Torah », dont l'événement de la Révélation sinaïtique fait éminemment partie, se situe, on l'a vu, au croisement

<sup>61</sup> *TTP*, VII, § 8, A. p. 145.

<sup>62</sup> *GE*, I, 31, p. 147 (104).

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 147-149 (105-106). Ce chapitre du *Guide* semble anticiper sur la critique kantienne de la métaphysique. Cf. *Critique de la raison pure*, « Préface de la seconde édition » (AK, III, 11) (tr. fr., Paris, Gallimard « Folio essais », 1980, p. 44-45).

même de ces sciences. En résumé, Maïmonide admet, dans le *Guide*, qu'il y a certains sujets philosophiques/toraïques dont on ne peut même pas présenter « les premiers éléments », pour la simple raison qu'il ne nous est pas permis de les saisir.<sup>64</sup>

C'est d'abord et surtout contre la méthode apologétique des *Mutakallimûn*, que Maïmonide se sent obligé de signaler, en toute honnêteté et en tant que « théologien (homme de *charia*) qui cherche la vérité », l'existence des problèmes fondamentaux à propos desquels la méthode démonstrative de la vraie philosophie ne peut pas toujours offrir une solution certaine et indubitable, ou encore une solution qui serait en accord avec les principes de la religion. L'un des plus grands de ces problèmes est sans doute celui qui concerne la nouveauté (ou l'éternité) du monde. Les *Mutakallimûn* musulmans ne manquent pas, selon Maïmonide, de remplacer l'Être réel par un Être imaginaire qui pourrait « servir de preuve de la vérité de leur opinion », autrement dit, de renverser l'ordre naturel de l'univers conformément aux dogmes de la religion, en l'occurrence à la doctrine de la création du monde.<sup>65</sup>

Contre cette approche éclectique et incohérente, Maïmonide préfère suivre, là aussi (c'est-à-dire après les raisonnements sur l'incorporalité et l'unicité de Dieu), de plus près et jusqu'au bout, les propositions d'Aristote et de ses commentateurs qui défendent, visiblement sans preuves décisives, l'éternité du monde, pour en montrer par la suite les lacunes, les contradictions et les « invraisemblances » inhérentes, et essayer enfin d'arriver à une démonstration de la nouveauté du monde dans le cadre même de cette philosophie aristotélicienne — une démonstration qui est censée être en parfait accord avec la « nature de l'être » telle qu'elle est décrite par Aristote. Mais ce qui est peut-être plus important, c'est que Maïmonide n'hésite pas non plus, surtout dans la II<sup>e</sup> partie du *Guide* et avec un style notoirement ambigu et ésotérique, à laisser cette question fondamentale en suspense, du moins sur le plan

---

<sup>64</sup> Ceci devient particulièrement visible, chez Maïmonide, au travers de certaines expressions qui introduit « l'inconnaissable » et « l'irreprésentable » de la pensée juive, dans le discours philosophique aristotélicien.

Voir sur ce sujet, C. Chalier, *Spinoza lecteur de Maïmonide*, op. cit., p. 90 : « [En ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu] Maïmonide désire suivre l'argumentation philosophique aussi loin que possible. C'est pourquoi il analyse, avec méthode et scrupule, les démonstrations aristotéliciennes destinées à prouver la nécessité d'un premier moteur de l'univers. Cependant à l'instant où il atteint l'extrême de ce que la raison philosophique permet de penser – ce premier moteur impassible et tout en acte – il lui associe donc l'expression — “c'est là Dieu, béni soit son Nom” — qui ouvre, en fait et en droit, sur l'inconnaissable. »

<sup>65</sup> *GE*, I, 71, p. 360-361 (346-347). Cf. Spinoza, *Pensées métaphysiques*, I, 1. Les reproches que fait Spinoza aux théologiens ne sont pas sans rappeler celles de Maïmonide qui visent les *Mutakallimûn*.

philosophique/démonstratif, en indiquant les impasses auxquelles se heurtent les arguments en faveur des deux opinions.

Et une fois cela posé, il adopte (ou feint d'adopter, selon certains commentateurs, comme Strauss) l'opinion de la nouveauté du monde, mais de toute évidence, sur la seule base de la foi religieuse :

[...] [A]près qu'il nous a été avéré que, dans la question de savoir si le ciel est né ou éternel, aucune des deux (hypothèses) opposées ne saurait être démontrée, et après avoir exposé les doutes inhérents à chacune de deux opinions, nous t'avons montré que l'opinion de l'éternité (du monde) offre le plus de doutes et qu'elle est très dangereuse pour la croyance qu'il faut professer à l'égard de Dieu. Ajoutons à cela que la *nouveauté* du monde est l'opinion de notre père Abraham et de Moïse, notre prophète.<sup>66</sup>

Certes, la nouveauté du monde a cette supériorité, nous dit-on ici, de comporter moins de doutes eu égard à la validité des prémisses, mais le lecteur *égaré* du *Guide* est finalement invité (au moins sur le plan exotérique) de souscrire à l'opinion de la nouveauté du monde, non pas par la voie d'une démonstration certaine qui est inexistante, mais — de l'aveu même de l'auteur — seulement par des « paroles oratoires » sur la religion révélée, telle qu'elle est reçue par Abraham et Moïse, ainsi que sur les dangers éventuels que renferme l'opinion de l'éternité du monde pour cette religion. C'est pourquoi, à ce stade, Maïmonide s'adresse à son lecteur/disciple sous la forme impérative et d'un ton passablement ironique : « Tu t'écarteras de l'opinion de la nouveauté du monde que par suite d'une (vraie) démonstration ; mais une telle n'existe pas dans la nature. »<sup>67</sup>

Voilà qu'un élément essentiel de la révélation est reconnu comme vrai par Maïmonide, même s'il n'a pas été prouvé ou soutenu par la raison philosophante, et ne pouvait d'ailleurs pas l'être. En fait, bien que les premiers chapitres du *Livre de la connaissance* et certaines parties du *Guide* semblent entièrement s'accorder avec la cosmologie et l'astronomie d'Aristote, leur auteur dit pourtant (en l'occurrence dans le *Guide*) s'en écarter, du moins partiellement, en ce qui concerne les sphères supralunaires : « Tout ce qu'Aristote a dit sur tout ce qui existe au-dessous de la

<sup>66</sup> *GE*, II, 22, p. 631 (180).

<sup>67</sup> *GE*, II, 23, p. 633 (182).

sphère de la lune, jusqu'au centre de la terre, est indubitablement vrai [...]. Mais, à partir de la sphère de la lune et au-dessus, tout ce qu'Aristote en dit ressemble, à peu de chose près, à de simples conjectures [...]. »<sup>68</sup>

Encore une fois, si le Stagirite, dont l'intelligence (et non pas l'imagination) est parvenue au plus haut niveau humainement possible, a dû se contenter d'émettre parfois des opinions métaphysiques « sans pouvoir les démontrer », ceci montre tout simplement qu'il n'appartient pas à la nature de l'entendement humain de connaître (par démonstrations) certaines choses, comme la nature véritable du Ciel, sans recevoir une révélation divine. Et même cette dernière consiste dans plusieurs degrés, dont la plupart s'expliquent de façon naturelle et se situent donc dans les limites de la perfection intellectuelle et imaginative de l'homme.<sup>69</sup> Pourtant, c'est là qu'on doit évoquer à nouveau la place unique de Moïse, dont la prophétie comporte bien des éléments qui débordent ouvertement de la condition humaine. C'est pourquoi Maïmonide écrit : « Arrêtons-nous donc à ce qui est en notre puissance ; mais ce qui ne peut être saisi par le raisonnement, abandonnons-le à celui qui fut l'objet de la grande inspiration divine, de sorte qu'il mérita qu'il fût dit de lui : *Je lui parle de bouche à bouche* (Nom. XII, 8). »<sup>70</sup>

Par ailleurs, la plus longue citation (quelque peu remaniée) tirée du *Guide* dans le *Traité théologico-politique* se rapporte aussi au problème de l'éternité du monde que Maïmonide affronte à travers les fondements de la Loi/Torah et la pensée d'Aristote. Le fait que le Cordouan refuse explicitement et en présentant ses raisons, de se livrer à une interprétation allégorique du récit de la Création, afin d'en tirer une doctrine cosmologique qui serait conforme à celle d'Aristote, provoque chez Spinoza une réaction violente. C'est selon lui un aveu et une preuve irréfutable de l'usage arbitraire de la raison et de la philosophie aristotélécienne dans la méthode exégétique de Maïmonide :

[S]'il était rationnellement établi pour lui que le monde est éternel, il n'hésiterait pas à faire violence à l'Écriture et à l'expliquer de façon qu'elle

<sup>68</sup> *GE*, II, 22, p. 630 (179). Cf. « Des principes fondamentaux de la Loi » III-IV.

<sup>69</sup> *GE*, II, 24, p. 643-644 (194) : « [...] Dieu seul connaît parfaitement la véritable nature du ciel, sa substance, sa forme, ses mouvements et leurs causes ; pour ce qui est au-dessus du ciel, il a donné à l'homme la faculté de le connaître, car c'est là son monde et la demeure où il a été placé et dont il forme lui-même une partie. »

<sup>70</sup> *GE*, II, 24, p. 645 (195).

parût l'enseigner. Bien plus il serait incontinent assuré que l'Écriture, quoiqu'elle pût protester, a voulu enseigner l'éternité du monde. Il ne pourra donc être assuré du vrai sens de l'Écriture, tant clair soit-il, aussi longtemps qu'il pourra douter de la vérité de ce qu'elle dit [*rei veritate* – vérité de la chose] et que celle-ci ne sera pas établie à ses yeux. Aussi longtemps en effet que cette vérité n'est pas établie, nous ne savons si ce que dit l'Écriture s'accorde avec la Raison ou lui contredit, et nous ignorons conséquemment si le sens littéral est vrai ou faux.<sup>71</sup>

Spinoza ne s'occupe pas du tout ici, comme Maïmonide, de la démontrabilité de l'éternité ou de la nouveauté du monde par la raison. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas ce qu'on appelle (depuis Kant) les antinomies de la raison, mais c'est de montrer comment cette interprétation philosophique et rationnelle de l'Écriture aboutit à une position totalement irrationnelle. Ainsi, l'hésitation de Maïmonide devant des questions bibliques qui ne peuvent pas être tranchées par la raison philosophe reflète en effet l'erreur fondamentale de cette méthode. À l'évidence, Spinoza ne prend pas en compte la possibilité du recours de la part de Maïmonide à un art d'écrire qui dissimulerait ses vraies opinions sur le sujet. De toute façon, il ne s'agit pas ici, selon lui, de l'acceptation de l'*inconnaissable* en ce qui concerne l'Écriture et l'univers, mais plutôt du surgissement de l'absurdité et de la contradiction inhérente d'une théorie de l'interprétation biblique qui cherche à découvrir non pas le sens des versets, mais la vérité elle-même.

Cependant, à la racine des choses qui dépassent la capacité de l'entendement et de la raison, Maïmonide voit presque toujours la « prophétie » de Moïse. Nous avons vu au cours de notre enquête que, pour lui, tout comme pour ses prédécesseurs arabes (comme Al-Fârâbi et Avicenne), la prophétie, en tant qu'émanation découlant de l'Intellect actif, était un processus parfaitement naturel dont on était capable de dévoiler, à travers les textes sacrés et à l'aide du raisonnement et des connaissances philosophiques (« selon ce qu'exige la spéculation [combinée] avec ce qui a été exposé dans notre Loi »), les étapes et les différents degrés.<sup>72</sup> Néanmoins, la prophétie de Moïse et la Révélation sinaïtique échappent, (du moins partiellement) comme on l'a vu, à cette explication naturaliste et rationnelle. En effet, si la prophétie est la perfection suprême que l'homme peut atteindre, dans la mesure où

<sup>71</sup> *TTP*, VII, § 20, A. p. 155.

<sup>72</sup> Concernant les onze degrés de la prophétie voir *GE*, II, 45, p. 767-781 (333-348).

elle vient couronner la perfection des qualités rationnelles et morales ; la prophétie mosaïque constitue un état qui surpasse largement cette perfection, autrement dit une « exception (*al-istiṭnā'*) » à la « règle commune ». <sup>73</sup> Et à ce titre elle ne peut être entièrement expliquée par des causes naturelles.

De fait, comment peut-on parler d'une prophétie, et non pas simplement d'une science spéculative humaine si, par exemple, l'émanation de l'intellect actif s'arrête sur la faculté rationnelle, sans s'étendre sur la faculté imaginative ? Comment peut-on concevoir une révélation immédiate et directe, qui communiquerait à l'entendement d'un homme, sans aucune cause intermédiaire et sans aucune affabulation, la vérité divine *telle qu'elle est en réalité* ? Comment peut-on se représenter un dirigeant politique qui ne fait pas usage d'une imagination perfectionnée, alors que c'est le seul moyen de se mettre au niveau de la foule passionnée afin de la gouverner ? À quoi Maïmonide répond sans ambages : « c'est là un degré que nous sommes incapables de comprendre dans toute sa réalité », dit-il, ou encore : « La vraie nature de cette perception [de la révélation sinaïtique] et les circonstances qui l'accompagnaient sont pour nous une chose très obscure ; car il n'y en a jamais eu de semblable auparavant, il n'y aura pas dans l'avenir. » <sup>74</sup>

### 3.5.3. La certitude de la croyance chez Maïmonide

D'où vient alors, se demandera-t-on, cette certitude à l'égard de l'unicité et l'éternité de la Loi/Torah de Moïse ? Il est évident de ce qu'on a précédemment dit, que, cette certitude ne peut s'appuyer, chez Maïmonide, sur autre chose que de la foi ou croyance — une *croyance/confiance* complète ou parfaite (*émouna chléma*) à l'origine divine et à la vérité éternelle de tout le contenu de la Torah. Le Cordouan mène sans doute une enquête rationnelle, comme on va le voir, sur le double objectif de la Loi/Torah qui la distingue des autres systèmes juridiques humains. Il serait toutefois difficile d'y découvrir ces objectifs, sans s'appuyer sur certains présuppositions épistémologiques. Nous savons bien que la divinité, l'authenticité et l'inaltérabilité de la Torah ont été érigées en principes de foi dans le « Perek Helèq »

<sup>73</sup> GE, II, 45, p. 777 (344).

<sup>74</sup> GE, II, 35, p. 720 (281); II, 33, p. 715 (274).

et dans le *Michné Torah*, où ceux-ci sont étayés sur des arguments scripturaires et talmudiques.<sup>75</sup>

Mais quant au concept de croyance (*i'tiqad*) elle-même, Maïmonide s'y attarde un peu plus longuement dans le *Guide*. Dans une phrase-clé où il critique vraisemblablement ses coreligionnaires qui se contentent de réciter les versets bibliques ou les textes liturgiques se rapportant à la profession de foi du judaïsme (le plus important étant assurément le *Chéma* qui exprime l'unicité absolue de Dieu) sans en concevoir le contenu, mais aussi où il fait probablement une allusion polémique à la *chahada* islamique, Maïmonide dit : « [...] la croyance n'est pas quelque chose qu'on prononce [seulement], mais quelque chose que l'on conçoit [*tassawour*] dans l'âme, en croyant que la chose est telle qu'on la conçoit [...]. »<sup>76</sup>

La croyance à l'unicité et l'immuabilité de la Torah doit dès lors être, pour ceux qui réfléchissent, dit-il, une *conception* qui préconise une correspondance parfaite (une adéquation) entre la chose et l'idée de cette chose. La définition de la croyance apparaît donc, chez Maïmonide, comme faisant partie de la théorie de la connaissance. Si bien qu'on peut rapprocher cette définition épistémologique de la croyance de la conception spinoziste de l'idée vraie. (On la trouve, entre autres, dans l'*Éthique* : « Une idée vraie doit s'accorder avec l'objet dont elle est l'idée. »<sup>77</sup>) Un peu plus loin dans le même chapitre, Maïmonide essaie d'élucider davantage cette opinion :

Il ne peut y avoir croyance que lorsqu'il y a eu conception ; car la croyance consiste à admettre comme vrai ce qui a été conçu (et à croire) que cela est hors de l'esprit tel qu'il a été conçu dans l'esprit. S'il se joint à cette croyance (la conviction) que le contraire de ce qu'on croit est absolument impossible et qu'il

<sup>75</sup> *LC*, « Des principes fondamentaux de la Loi » IX, 1, p. 98 : « C'est une notion clairement explicitée dans la Loi que cette dernière reste d'obligation éternellement et dans les siècles des siècles, sans être sujette à subir aucune variation, retranchement, ni complément. » Voir aussi ch. X ; « Épître au Yémen » et « Introduction au chapitre Helèq » 9<sup>e</sup> principe in *Épîtres*, *op. cit.*, p. 75-81, 192.

<sup>76</sup> *GE*, I, 50, p. 216 (179-180). Pour un autre passage polémique sur la *chahada* en rapport avec la conversion forcée, voir « Épître sur la persécution », *Épîtres*, *op. cit.*, p. 37-38 : « [D]ans cette persécution [actuelle] [des Almohades], on ne force pas à accomplir des actes mais seulement à prononcer des simples paroles. [...] D'ailleurs nos oppresseurs sont conscients que nous ne croyons pas à ces paroles qui ne sont prononcées que pour nous sauver du roi, pour l'apaiser par des paroles verbales. »

<sup>77</sup> *E*, I, axiome 6. Voir aussi W. Harvey, « A Portrait of Spinoza as a Maimonidean », *loc. cit.*, p. 156.

n'existe dans l'esprit aucun moyen de réfuter cette croyance, ni de penser que le contraire puisse être possible, c'est là de la certitude [*al-yaqin*].<sup>78</sup>

De ce fait, par exemple la croyance à l'unicité ou à l'incorporéité de Dieu comporte une certitude inébranlable, parce qu'on peut démontrer sans l'ombre d'un doute que les conceptions qui s'opposent à ces croyances enveloppent une contradiction. Mais cela veut aussi dire qu'il est des croyances qui n'ont pas le même degré de certitude, c'est-à-dire des croyances dont on ne peut pas établir le caractère irréfutable par la démonstration de l'impossibilité du contraire. Comme on l'a vu, il en va ainsi par exemple de la nouveauté du monde, c'est-à-dire de la création du monde par Dieu. Certes, ce type de croyances relève également d'une conception mentale que l'on croit fermement, même à défaut d'une démonstration certaine, correspondre à la réalité de la chose, telle qu'elle est hors de l'esprit. Cette croyance/conception serait donc d'ordre axiomatique. De la même manière, force est d'admettre qu'au sujet de l'unicité de la Loi/Torah, le raisonnement de Maïmonide n'est tenable que si l'on prend cette conception comme un axiome. Car, de fait, elle ne peut pas faire l'objet d'une démonstration ni d'une vérification empirique et exhaustive.

Quoi qu'il en soit, la croyance à l'inaltérabilité de la Loi/Torah et la croyance à la supériorité/surhumanité *impénétrable* de la prophétie sinaïtique de Moïse, dont tous les membres de la communauté d'Israël ont été témoins sans s'élever évidemment jusqu'au niveau du prophète, se trouvent inextricablement liées dans la pensée de Maïmonide. Ce lien est particulièrement visible dans ses écrits théologico-politiques. Il tâche par exemple dans l'*Épître au Yémen* de renforcer la croyance de ses coreligionnaires confus et persécutés par ces mots exaltants :

[C]'est Moïse notre maître le maître de tous les prophètes, dont nous avons entendu le discours qu'il a reçu [de Dieu] et auquel nous croyons ainsi qu'en sa prophétie [...]. [...] Au nom du Créateur, nous devons croire en cette Tora, nous, nos fils, et les fils de nos fils, jusqu'à la fin de toutes les générations, puisqu'il est écrit : "Les choses cachées appartiennent au Seigneur, notre Dieu, mais les choses révélées importent à nous et à nos enfants jusqu'aux derniers

---

<sup>78</sup> *GE*, I, 50, p. 217 (181). Cf. Aristote, *Métaphysique* Γ 1005b-1006a, *op. cit.*, p. 153-154.

âges, afin que nous mettions en pratique toutes les paroles de cette doctrine’’  
(Deut. 29, 28).<sup>79</sup>

Enfin, il est permis de dire que l’on trouve tant chez Spinoza que chez Maïmonide, de différents domaines de *l’inconnaissable*, tout comme des  *croyances* ou  *certitudes* présumées  *axiomatiques* qui s’appuient respectivement sur de  *différents critères* (croyance à la vérité/véracité et à l’inaltérabilité de la Torah ou encore croyance que la double révélation sinaïtique contient de manière ésotérique et éminente les vérités physiques et métaphysiques ; et croyance à l’autoévidence de l’idée vraie, à la conquête des forces innées de l’entendement, ou encore à l’applicabilité de la « mathématique » comme « norme de vérité » à tous les domaines de la connaissance). Toutefois, là où la certitude spinoziste vise à dissiper tout le mystère de la Nature et de l’Écriture à la fois, la certitude maïmonidienne, malgré son rationalisme également intransigeant qui évite soigneusement toute concession apologétique, cherche plutôt à connaître ses propres limites, en suivant d’une part la logique aristotélicienne et d’autre le principe biblique-rabbinique selon lequel il y a dans la Torah et dans l’univers des mystères qui ne se laissent pas adéquatement appréhender et entièrement dissiper par l’esprit humain.

---

<sup>79</sup> « Épître au Yémen », *Épîtres, op. cit.*, p. 78-79.

## 4. LE PROCÈS DE LA « LOI » EN TANT QUE MODE DE LA RÉVÉLATION DIVINE

### 4.1. La Loi divine ou la juridicisation prophétique de la connaissance révélée ?

#### 4.1.1. L'appel de la révélation mosaïque : rupture ou continuité ?

##### 4.1.1.1. L'unicité de la Loi/Torah et l'unicité de la prophétie de Moïse

Nous pouvons maintenant reprendre ce que dit Maïmonide au sujet de l'expérience sinaïtique : *il n'y en a jamais eu de semblable auparavant, il n'y aura pas dans l'avenir.*<sup>1</sup> Ce principe nous amène à un autre argument maïmonidien en faveur de la singularité de la prophétie mosaïque — *celui qui relie l'unicité de la Loi/Torah et celle de la mission de Moïse*. Maïmonide nous rappelle que toutes les prophéties ne sont pas des prédications.

En effet, pour que la prophétie déborde du cadre d'une perfection individuelle et contienne aussi un « appel aux hommes », il faut une inspiration trop forte qui pousse le prophète, parfois malgré lui et au risque de sa vie, à partager sa perfection avec les autres — c'est-à-dire *un épanchement ou une perfection surabondant*. Et c'est seulement chez Moïse que cette surabondance de l'épanchement, strictement

---

<sup>1</sup> Maïmonide aime à évoquer, dans ce contexte, un verset bien connu du Deutéronome (30,12) dans le sens talmudique qui en conclut que « la Loi a été complètement révélée au Sinaï » : « ‘‘Elle n'est pas dans le ciel.’’ Il en découle qu'aucun prophète n'y saurait plus introduire la moindre innovation. » LC, « Des principes fondamentaux de la Loi » IX, 1, p. 97.

intellectuel, se traduit par une *Loi*, tandis que les prophètes qui le précèdent et le suivent n'opèrent qu'à travers la « prescription », « l'étude », « l'enseignement », « l'exhortation », etc. En revanche, « c'est cette perception seule (de Moïse), dit Maïmonide, qui a eu pour conséquence nécessaire de nous appeler à la *loi*. [...] De même, c'est un principe fondamental de notre loi qu'il n'y en aura jamais d'autre ; c'est pourquoi, selon notre opinion, il n'y aura jamais eu et il n'y aura jamais qu'une seule Loi, celle de Moïse, notre maître. »<sup>2</sup>

Ainsi, loin d'impliquer un « défaut de connaissance » pour ce qui est des buts et des significations des enseignements divins (comme le prétendra Spinoza), la compréhension de la révélation sous forme de loi témoigne, au contraire, de la plus haute perception prophétique et de la plus grande perfection intellectuelle. Et, de ce point de vue, cette perception indépassable constitue une des « preuves » pour la croyance à l'unicité et à l'éternité de la Loi/Torah.

#### **4.1.1.2. De Adam à Moïse : la prophétie en tant que mécompréhension de la vérité révélée**

Or ceci est justement l'opinion à laquelle s'oppose fermement Spinoza : en effet, pour l'auteur du *Traité*, le fait qu'un prophète « écrit des lois au nom de Dieu » prouve tout simplement qu'il n'a « pas perçu les décrets de Dieu adéquatement, comme on perçoit des vérités éternelles. »<sup>3</sup> À cet égard, contrairement à ce que dit Maïmonide, Moïse ne représente en aucune façon une rupture vis-à-vis des perceptions et vocations prophétiques précédentes.

De même qu'Adam a mal interprété la révélation divine à propos du fruit de l'arbre de la science, en le concevant « comme une loi, c'est-à-dire comme une règle instituant qu'un certain profit ou dommage sera la conséquence d'une certaine action » ; de même Moïse n'a pas pu percevoir la vraie nature et les vrais objectifs sociopolitiques et éthiques de la Révélation sinaïtique. La preuve en est que, de la même manière que les Israélites qui y étaient présents, Moïse en est venu à concevoir le fondement même du Décalogue, à savoir l'existence de Dieu comme le seul Être à adorer, *non pas comme une vérité éternelle et nécessaire, mais comme une loi* ou un

---

<sup>2</sup> *GE*, II, 39, p. 739 (301).

<sup>3</sup> *TTP*, IV, § 9, A. p. 92.

commandement auquel on n'est soumis qu'extérieurement, sous peine d'être retranché d'Israël, c'est-à-dire de la communauté politique nouvellement établie.<sup>4</sup>

Dans les deux cas (*Adam-fruit ; Moïse-Dieu unique*), les choses révélées ne sont pas perçues par ses causes premières et dans le cadre des liaisons causales, de manière qu'elles découlent nécessairement de Dieu et expriment la nature divine, mais plutôt à travers ses effets (bénéfiques ou maléfiques, détachés de leurs causes) qui se présentent comme des signes extrinsèques en vue de fonder l'*obéissance* à une certaine « règle de vie ».<sup>5</sup>

Ainsi, ce que nous appellerons ici la *juridicisation prophétique* de la connaissance « révélée », qui a généralement pour cause une perception partielle et défectueuse de la vérité éternelle et nécessaire, se trouve exactement de la même manière chez Adam et Moïse. Ce qui distingue ce dernier des autres prophètes serait peut-être la *dimension politique-institutionnelle* de la révélation qu'il reçoit : si la connaissance qu'Adam interprète comme une loi (ou plutôt comme une interdiction) porte manifestement sur la « morale », la connaissance prophétique que Moïse perçoit en traduisant en termes légaux-juridiques (lois, commandements, ordonnances) est de nature principalement politique et cérémonielle : la révélation mosaïque a pour but, en effet, la formation d'une société nouvelle à partir d'une peuplade nomade, grossière et asservie, et la constitution d'un nouveau type d'État où les sujets se soumettraient directement à la Loi de Dieu. Mais le « défaut de connaissance » (*defectum cognitionis*) propre au prophète, intervient également dans la compréhension de la nature de ce régime politique :

[Moïse] n'a pas perçu en revanche, écrit Spinoza — *malgré l'existence des versets bibliques qui expriment ouvertement le contraire* —, et aucune révélation ne lui a fait connaître que cette façon [de contraindre le peuple d'Israël à obéir] ne fût la meilleure, il n'a pas su davantage que, par l'obéissance

<sup>4</sup> En ce qui concerne l'analyse spinoziste d'Adam et de la manducation du fruit défendu, voir la correspondance avec Blyenbergh, (surtout Lettre 19) ; *E*, IV, 68, sc. (où Spinoza semble admettre la mosaïcité du Pentateuque) ; et le commentaire de Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 49 et passim ; *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981/2003, ch. II et III.

<sup>5</sup> Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.* p. 47.

du peuple réuni dans telle région, le but que visaient les Israélites serait nécessairement atteint.<sup>6</sup>

En un mot, Moïse n'a adéquatement compris ni les vraies causes ni les buts cette organisation politique, et encore moins l'enseignement universel que sa Loi implique ou ce vers quoi cette Loi tend.<sup>7</sup> De ce fait, il serait erroné de dire que Moïse et les Israélites détenaient, du fait d'avoir reçu la Loi/Torah, une vraie connaissance de Dieu, ou encore des fins véritables de l'État idéal et des moyens de les atteindre. En d'autres termes, la révélation telle qu'elle est perçue par Moïse ne comportait certainement pas une science politique et administrative qui expliquerait — par les causes adéquates — la nature et le fonctionnement des sociétés, ni même l'utilité et la nécessité de la vie sociale de la Cité, mais seulement des orientations extrêmement détaillées et conjoncturelles sur la manière dont il fallait gouverner les Israélites après la sortie d'Égypte. Selon les mots de Spinoza : « [Moïse] n'a donc pas perçu toutes ces choses comme des vérités éternelles, mais comme des choses commandées et instituées et les a prescrites comme des lois voulues par Dieu. »<sup>8</sup>

Ce qui montre, encore une fois, le caractère tout à faire *ordinaire* de la perception prophétique de Moïse : le fait que celui-ci attribue à Dieu une volonté libre (et dans son cas, une *volonté libre et législatrice*) dont les hommes se croient eux-mêmes détenteurs, prouve bien qu'il partage, avec les autres hommes qui naissent tous ignorants des causes, les illusions finaliste, anthropocentrique et anthropomorphique sur Dieu, qui sont, selon Spinoza, à la racine de tous les autres préjugés et les superstitions religieux.<sup>9</sup>

De même que Maïmonide s'efforce sans cesse d'écarter de Dieu tout ce qui relève du corporel, y compris des fonctions politiques, de même Spinoza ne se lasse pas de mettre en garde ses lecteurs contre la représentation de Dieu comme « législateur » ou « roi ». <sup>10</sup> Et voilà que cette représentation foncièrement erronée se trouve ici imputée à Moïse, qui n'est non seulement pas exempt de cette illusion,

<sup>6</sup> TTP, IV, § 9, A, p. 92.

<sup>7</sup> Cf. Chalier, *Spinoza lecteur de Maïmonide, op. cit.*, p. 159 et sq.

<sup>8</sup> TTP, V, § 9, A, p. 92.

<sup>9</sup> E, I, App.

<sup>10</sup> E, II, 3, sc. : « Nul en effet ne pourra percevoir correctement ce que je veux dire, s'il ne prend garde à ne pas confondre la puissance de Dieu avec la puissance humaine ou le droit des Rois. »

mais aussi contribue grandement à son institutionnalisation comme le fondement de l'État des Hébreux.

Certes, nous ne disons pas que Spinoza remet en cause, du point de vue politique, la justesse de cette décision et de cette constitution étatique particulière. Tout au contraire, bien des passages du *Traité* témoignent de l'admiration qu'il voue à ce moment du « pacte » social, en vertu duquel les Hébreux, récemment libérés d'une longue et épouvantable servitude, ne transférèrent (au moins dans un premier temps) « leur droit à aucun mortel, mais seulement à Dieu ». <sup>11</sup> Nous disons tout simplement que, si la constitution de ce nouvel État (qui est présenté comme le « Royaume de Dieu ») fait effectivement preuve d'une sagacité politique, étant donné l'incapacité des Hébreux « déprimés par la servitude » à instituer un pouvoir collectif, il n'en reste pas moins qu'elle repose sur un fondement lié — du moins, sur le plan ontologique — à une *mécompréhension* de la nature de Dieu. On doit donc en conclure que, loin de divulguer des vérités les plus hautes, la Révélation sinaïtique, qui est censée couronner la délivrance de l'esclavage, ne fournit même pas à Moïse et aux Israélites les moyens pour s'affranchir de cette condition humaine originelle, caractérisée par l'ignorance des causes et par l'illusion finaliste qui en est la conséquence inévitable.

Il ne faut pas perdre de vue le fait que tout cela est étroitement lié au mode de révélation. On a déjà vu que Spinoza attribuait la révélation immédiate et intellectuelle au « Christ », et la révélation corporellement médiatisée à Moïse, en employant les catégories de la prophétologie maïmonidienne. À ce point, il répète que cette médiation joue un rôle prééminent dans la *juridicisation* de la révélation, en d'autres termes dans le fait que la révélation revêt un caractère juridique : car, selon lui, « si Dieu leur avait parlé immédiatement sans user d'intermédiaires corporels d'aucune sorte, ils [Moïse et les Israélites] ne l'eussent pas perçu comme une loi, mais comme une vérité éternelle. » <sup>12</sup>

Par cette formulation hypothétique, Spinoza laisse entendre encore une fois que la Révélation mosaïque peut être dite renfermer une vérité éternelle que l'on est toujours capable de saisir en dépassant les aspects *corporels* et *légalistes* du texte

<sup>11</sup> *TTP*, XVII, § 7, A. p. 282. Cf. V, § 10, A. p. 107.

<sup>12</sup> *TTP*, IV, § 9, A. p. 91.

biblique. Or, on sait bien que le modèle de cette vérité éternelle provient du domaine de la géométrie. On doit donc en déduire que, la révélation faite à Moïse devrait contenir dans sa forme originelle, à l'instar de « l'idée du triangle » qui se trouve de toute éternité dans l'entendement de Dieu, une vérité qui existe et se conçoit par la seule nécessité de la nature de Dieu, autrement dit une vérité qui fait partie en quelque sorte de la réalité naturelle, et qui porterait en l'occurrence sur la pratique de la justice et de la charité.

#### 4.1.2. En quête des vérités éternelles de la révélation-loi de Moïse

Se pose dès lors la question si, par exemple, la *justice* et la *charité*, prises absolument, sont des choses bien réelles : même si l'*Éthique* nous apprend que « dans l'état naturel il n'y a rien qui puisse être dit *juste* ou *injuste* mais bien dans l'état civil où du consentement commun il est décrété quelle chose est à l'un, quelle à l'autre », il arrive que *Traité théologico-politique* aborde ces termes assez différemment.<sup>13</sup> La justice et la charité, qui occupent selon l'exégèse spinoziste une place centrale dans la doctrine religieuse de l'Écriture, n'y sont pas simplement définies comme des « valeurs » sociopolitiques et conventionnelles, mais aussi comme des *attributs imitables* de Dieu. Ainsi Spinoza énonce que « Dieu n'exige des hommes, par les Prophètes, d'autre connaissance de lui-même que celle de sa Justice et de sa Charité divines, c'est-à-dire des attributs qui sont tels que les hommes les puissent imiter en suivant une certaine règle de vie. »<sup>14</sup>

Il est sans doute possible de dire que Spinoza se place ici au point de vue des prophètes, dont la perception de l'essence divine est — comme on l'a vu — imaginaire et donc défectueuse, et que cette affirmation contredit explicitement l'ontologie spinoziste qu'on trouve dans l'*Éthique*.<sup>15</sup> Mais nous pensons tout de même qu'il serait plus juste de s'en tenir ici à la définition que propose le *Traité*, afin de mettre en lumière la *dimension non-juridique de la révélation*, précisément du point de vue prophétique-biblique. Comme on l'a dit plus haut, il n'y aurait aucune différence, en ce sens, entre l'idée de la *justice* en tant que vérité éternelle et l'idée de

<sup>13</sup> *E*, IV, 37, sc. 2.

<sup>14</sup> *TTP*, XIII, § 8, A. p. 233.

<sup>15</sup> Deleuze maintient qu'il s'agit là d'une catégorie de « propres qui n'appartiennent même pas à Dieu » : « Ces propres n'appartiennent pas à Dieu comme cause ; il ne s'agit plus d'un rapport de Dieu avec ses créatures, mais de déterminations extrinsèques qui indiquent seulement la façon dont les créatures imaginent Dieu. » *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 42.

la *surface* ou du *triangle*. Ainsi, d'après le raisonnement Spinoza, si la justice prescrite par Moïse ne peut se concevoir que comme une règle juridique (particulière et passagère) de l'État des Hébreux, ayant pour seul but la conservation et le bien-être de celui-ci, on doit en extraire, par la raison et à l'aide de l'exégèse historico-critique, la justice en tant que vérité, c'est-à-dire en tant que désir constant de rendre à chacun le sien — un désir qui « dans les hommes pieux, tire nécessairement son origine de la connaissance claire qu'ils ont d'eux-mêmes et de Dieu ». <sup>16</sup> C'est ce qui serait révélé clairement à l'entendement du Christ.

Un exemple que Spinoza propose lui-même peut élucider davantage la différence entre les perceptions juridique et non-juridique (c'est-à-dire morale et universelle) des « enseignements » que comporte la révélation. Dans un passage assez typique du *Traité*, Spinoza précise que « Moïse n'enseigne pas aux Juifs à la façon d'un docteur ou d'un Prophète à ne pas tuer et à ne pas voler ; il le leur ordonne [*jubet*] à la façon d'un législateur et d'un prince ; il ne prouve pas par le raisonnement la vérité de ces enseignements, il joint à des commandements la menace d'un châtement [*jussibus poenam addit*] qui peut et doit varier, comme l'expérience l'a assez montré, suivant la complexion propre à chaque nation. » <sup>17</sup>

Il est clair que l'auteur amstellodamois a en vue ici le Décalogue, dont il veut montrer le caractère essentiellement juridico-politique dans son propre contexte, contre ceux qui y voient des préceptes moraux et universels. Mais afin de montrer ce qui relève justement de la morale universelle biblique, il procède une fois de plus à une comparaison entre les discours « vétéro » et néotestamentaires, c'est-à-dire entre les prophéties de Moïse et du Christ, eu égard au septième commandement :

C'est ainsi qu'ordonnant de ne pas commettre l'adultère, il [Moïse] a en vue le bien public seulement et l'intérêt de l'État [*solius rei publicae et imperii utilitatem rescipit*] ; s'il avait voulu donner un enseignement moral qui concernât la tranquillité de l'âme et la vraie béatitude des individus, il n'eût pas condamné seulement l'action externe, mais aussi le consentement même de l'âme ; comme l'a fait le Christ qui donne seulement des enseignements universels (voir Matth., chap. V, v. 28) ; pour cette raison le Christ promet une récompense spirituelle et non corporelle comme Moïse : le Christ, je l'ai dit, a

<sup>16</sup> « Lettre 23 à Blyenbergh », A. p. 221.

<sup>17</sup> *TTP*, V, § 3, A. p. 103.

été envoyé non pour conserver l'État et instituer des lois, mais pour enseigner la seule loi universelle [*legem universalem*]. Par là nous connaissons aisément que le Christ n'a nullement abrogé la loi de Moïse, puisqu'il n'a voulu introduire dans la société aucunes lois nouvelles, et n'a eu d'autre souci que de donner des enseignements moraux et de les distinguer les lois de l'État.<sup>18</sup>

Rappelons-nous tout de suite du verset de Matthieu et de son contexte auxquels Spinoza fait allusion : « Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu ne commettras pas l'adultère. Eh bien ! moi je vous dis : Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle. » (Mat. 5,27-28).<sup>19</sup> Ces versets sont tirés du texte de l'Évangile qu'on connaît sous le nom de « Sermon sur la montagne », et plus précisément de la partie qu'on a coutume d'appeler les « antithèses ». Dans ceci, Jésus développe explicitement une réinterprétation et un remaniement de certains commandements de la Loi juive. Il évoque d'abord le commandement en question, à l'évidence bien connu et scrupuleusement observé par ses disciples, et ensuite ajoute son « commentaire » qui en propose un sens tantôt *opposé* tantôt *élargi*. Pour la tradition chrétienne, ces « ajouts » (qui commencent par la formule : « Eh bien ! Moi je vous dis... ») constituent naturellement « l'accomplissement » des commandements de la « Loi ancienne », qui révèle, grâce à cette prédication, son vrai sens *interne, spirituel et universel*.

Spinoza semble pour son compte souscrire entièrement à cette interprétation « téléologique » de l'Évangile, même si sa théorie prophétologique ne lui permet pas d'admettre, comme on l'a vu, une évolution doctrinale et interprétative ou une progression vers l'universel au sein de l'Écriture. La différence proviendrait donc de la compréhension spirituelle et universelle qu'a le « Christ » de la même révélation : là où Moïse se soucie uniquement des conséquences néfastes de l'adultère pour l'ordre public et pour la stabilité de l'État, et envisage d'empêcher l'acte extérieur, autrement dit le « crime », par des règles et des châtiments corporels, le Christ se préoccupe aussi et surtout des effets préjudiciables des pensées illicites et adultères, autrement dit des « vices », pour le salut de l'âme individuelle — même si, contrairement à ce que prétend Spinoza, la récompense promise par le « Christ »

---

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Cf. Ex. 20,13 ; Dt. 5,18.

consiste également, du moins au début, en une résurrection dans la fin des temps, plutôt qu'en un salut spirituel.<sup>20</sup>

De même, si la récompense de la fidélité conjugale ne concerne, chez Moïse, seulement les « corps » des Israélites auxquels Dieu a promis une « félicité temporelle », c'est-à-dire une vie tranquille et prospère dans leur propre pays, chez le « Christ » elle concerne plutôt le « Royaume des cieux » par lequel Spinoza entend apparemment la justice véritable et la béatitude des âmes.<sup>21</sup> C'est là que la fidélité et la justice en tant que *règles de vie révélées ou instituées* sont remplacées par la fidélité et la justice comme *vérités universelles*.

On voit cependant que Spinoza, qui s'efforce à situer la Loi de Moïse dans son contexte historique, passe ici commodément sous silence la dimension eschatologique/apocalyptique du message de Jésus, pour en retenir seulement la forme *non-juridique* et *spirituelle* de la révélation. Il est donc en droit de dire que le Christ discerne, par le biais des notions communes qu'il possède, la vérité morale et universelle qui se trouve dans le fondement même des lois révélées aux Israélites par l'intermédiaire de Moïse.<sup>22</sup> Or il vaut la peine de répéter que Spinoza semble reconnaître ici, outre les attributs imitables de Dieu, l'existence d'un *ordre moral universel bien réel*, où, entre autres choses, *l'adultère serait mauvais et condamnable en soi*, indépendamment d'un système de valeurs sociales et conventionnelles.

À cet égard, on est sans doute bien loin des considérations purement ontologiques de l'*Éthique* ou des *Lettres* où Spinoza compare, par exemple, les matricides commises par Néron et Oreste, et conclut que le caractère criminel de

<sup>20</sup> Voir par ex. Jn. 5,28-29.

<sup>21</sup> *TTP*, V, § 5, A. p. 104. On peut comparer cette déclaration de Jésus avec la manière dont le judaïsme rabbinique interprète l'interdit de l'adultère. Voir, entre autres, TB Sota 9b : « En effet, quiconque jette les yeux sur ce qui ne lui appartient pas n'obtient pas ce qu'il désire et se voit retirer ce qui était à lui. »

<sup>22</sup> Il importe pourtant de noter que dans une autre « antithèse » célèbre du « Sermon sur la montagne » qu'il aborde, Spinoza montre cette fois le caractère conjoncturel et bien particulier d'un enseignement *non-juridique* et *antipolitique* du « Christ ». Il s'agit du Mt. 38 où « *œil pour œil* » cède la place à « *tendre l'autre joue* ». À ce sujet, Spinoza précise que cet enseignement du Christ, tout comme les enseignements similaires des autres prophètes comme Jérémie, ne peut être valable que « dans un temps d'oppression ». Cf. *TTP*, VII, § 7, A. p. 144 : « [...] cet enseignement donné par le Christ et Jérémie, savoir l'acceptation de l'injustice et la non-résistance à l'impiété, s'applique seulement où la justice est méconnue et dans les temps d'oppression, non dans un État sain [...] ». —

C'est un *des rares moments où Spinoza, en bon penseur politique, se rallie à Moïse, le chef d'État, contre le Christ, l'envoyé pacifiste prédisant la ruine de l'État.*

l'acte (extérieurement identique) dépend seul des coutumes et des conventions.<sup>23</sup> Mais on verra que le but global de Spinoza est, dans le *Traité* aussi, de situer progressivement la vérité divine, non seulement *au-delà de la loi, mais aussi au-delà de la morale*.

#### 4.1.3. Spinoza face à la *Halakha* et au juridisme des Phariséens

Dans tous les cas, il est déjà suffisamment clair que, selon Spinoza, la *perception* et la *formulation juridique* de la révélation témoignent toujours d'un *défaut de connaissance*, et la vocation de Moïse (dont Maïmonide souligne la singularité) demeure entièrement dans le cadre de cette prophétie juridique. De par son caractère nécessairement exclusif, national et passager, la loi de l'État, qui s'exprime au travers des énoncés normatifs, impératifs et performatifs concernant toujours des cas plus ou moins généraux, *ne peut jamais être l'expression d'une vérité universelle*.

De ce fait, on ne peut admettre l'idée selon laquelle la Loi de Moïse serait « la sagesse et l'intelligence » du peuple hébreu « aux yeux des autres peuples » (Dt. 4,4), *seulement si* on entend par là une certaine disposition à obéir, au moins pour un certain temps, aux lois et aux institutions récemment établies, et une capacité de bien s'adapter aux exigences rigoureuses d'une organisation politique, ayant vraisemblablement comme source la Révélation sinaïtique, après une longue servitude. Mais, il faut bien le dire, ce rapport privilégié aux lois dictées par Dieu lui-même, et cette capacité de s'y conformer cessent définitivement d'exister, sinon avec l'usurpation du pouvoir par la classe sacerdotale, du moins avec l'effondrement de leur État, qui est le fondement et la raison d'être de ce système juridique.

Le paragraphe qu'on est en train d'examiner se termine d'ailleurs comme suit :

[Le Christ n'a eu d'autre souci que de donner des enseignements moraux et de les distinguer des lois de l'État.] Cela surtout à cause de l'ignorance des Phariséens qui pensaient que, pour vivre dans la béatitude, il suffit d'observer les règles juridiques de l'État, c'est-à-dire la loi de Moïse [*jura republicae sive legem Mosis defendebat*], alors que cette loi, comme nous l'avons dit, n'a égard

---

<sup>23</sup> « Lettre 23 à Blyenbergh », A. p. 219.

qu'au bien de l'État a servi non à éclairer les Hébreux, mais à les contraindre [*nec tam Habreaos docendum, quam cogendum inserviverit*].<sup>24</sup>

C'est là un des passages du *Traité* qui met clairement en évidence les positions de Spinoza sur la fonction véritable de la Loi de Moïse (au sens historico-politique du terme) et sur la mission du Christ à ce sujet d'une part, et sur les racines socioculturelles de la *halakha* de l'autre. Il y fait valoir, de manière quelque peu surprenante, que la raison principale pour laquelle le Christ donne seulement des enseignements moraux, qu'il distingue lui-même des lois étatiques, est *l'ignorance des Pharisiens* qui considèrent l'observance de ces lois comme la seule condition nécessaire d'une vie sainte et bienheureuse. Autrement dit, si « le Christ de Spinoza » propose une lecture moralisante de la Loi mosaïque en en modifiant le sens et la portée des commandements, ce n'est pas seulement parce qu'il reçoit ou comprend la révélation d'une manière intellectuelle et universelle, mais c'est aussi parce que ses opposants Pharisiens persistent à voir — à tort, bien entendu — dans ces règles juridico-politiques, un mode d'emploi révélé de la vie humaine, et, ce qui revient au même, les moyens de sanctifier cette vie et de parvenir à la béatitude.

On avait signalé plus haut que l'appellation « Pharisien » avait, dans la terminologie spinoziste, un champ sémantique assez large qui couvrait aussi bien le sens historique néotestamentaire que le sens polémique anti-rabbinique. Mais, de toute évidence, il s'agit plutôt dans cette phrase des « Pharisiens » historiques, c'est-à-dire des membres d'une des « sectes » juives de la Période du Second Temple, qui est considérée comme les prédécesseurs des *Tannaïm* (rabbins de la Mishna). Il est tout aussi évident que Spinoza adopte ici le point de vue des Évangiles, où l'enseignement de « Jésus-Christ » est décrit dans un contexte de rivalité et d'hostilité avec les Pharisiens, notamment sur des sujets spécifiques de la Loi, tels que le *Chabbat*, la *pureté rituelle* et le *mariage*.

Or comme le montrent les points de convergence et de divergence explicites entre les deux doctrines (celles des Pharisiens et de Jésus), les propos des Évangiles reflètent sans doute une polémique « intra-sectaire » de l'époque (soit, plus d'un demi-siècle après la mort de Jésus), ainsi qu'une volonté des Judéo-chrétiens de se démarquer plus nettement des autres communautés juives qui ne reconnaissent pas la

---

<sup>24</sup> *TTP*, V, § 3, A. p. 103.

messianité de Jésus.<sup>25</sup> Il ne faut pourtant pas oublier que le point de vue des Évangiles, dont le premier (Marc) serait écrit au moins cinquante ans après la mort de Jésus de Nazareth, reflète aussi une *reconstruction* théologico-politique qui s'inscrit dans un contexte de conflit entre le Temple/ la « Synagogue » et l'Église naissante. Comme on le sait, cela n'empêche pas pour autant que cette polémique parfois assez virulente devient au fil des siècles une des sources majeures de l'antijudaïsme dans la tradition chrétienne.

Dans une certaine mesure, le pharisaïsme qui se caractérise par une conception *juridiste* et *ritualiste* de la vérité révélée (apparemment hypostasiée dans la halakha) et que Maïmonide élève au rang de doctrine systématique, s'inscrit effectivement dans la continuité de la prophétie *juridique* de Moïse dont il se réclame haut et fort, en plaidant ardemment pour l'observance minutieuse de la Loi révélée — et augmentée par le biais du commentaire. Or si le *défait de la connaissance* propre à la prophétie mosaïque débouche sur la constitution d'un État sain et relativement solide où les règles juridico-cérémonielles serviraient au maintien de la justice et de la sécurité ; *l'ignorance des Pharisiens*, c'est-à-dire la mésinterprétation pharisaïque de ces mêmes règles (déjà largement obsolètes en leur temps) conduit à des croyances et pratiques culturelles purement superstitieuses qui ne servent ni à la conservation et au bien-être corporel de la société (désormais dépourvue d'un État qui peut l'assurer) ni au salut des âmes.

Si bien qu'il est permis de dire en ce sens que les Pharisiens se trompent *doublement* au sujet de la Loi de Moïse : non seulement ils s'aveuglent sur la fonction sociopolitique et temporelle de la Loi, mais ils n'arrivent pas non plus à en reconnaître et extraire, comme le font le « Christ » et ses disciples (et ensuite Spinoza lui-même), l'aspect véritablement spirituel et universel. Par ce constat, Spinoza choisit une fois de plus d'ignorer toute une littérature rabbinique (pharisaïque) qui va effectivement dans ce sens.

Au lieu donc de repérer, en suivant le pas des prophètes comme Isaïe ou Jérémie, ce qui relève effectivement de l'universel dans la Loi révélée à Moïse, et

---

<sup>25</sup> Cf. *The Jewish Annotated New Testament*, *op. cit.* ; et Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, *op. cit.*, ch. V. Spinoza admet bien l'existence de ce débat interne lorsqu'il dit que « le « Christ » n'a voulu que convaincre les Pharisiens par leurs propres principes. » *TTP*, II, § 19, A. p. 64.

d'adapter leur manière de vivre à ces enseignements moraux, préconisés avec consistance dans tous les livres de la Bible hébraïque (du Tanakh), les Pharisiens préféreraient d'élargir la portée et de changer le champ d'application des « règles juridiques de l'État », en les interprétant à la lumière de cette Loi orale qu'ils considèrent comme étant également révélée au mont Sinaï. Et une fois que l'État et le Temple, qui sont incontestablement les points focaux et la raison d'être des lois politiques et culturelles, tombent en ruine, ils se trouvent dans la situation contradictoire qui est celle d'une *Loi sans État*, autrement dit d'une *législation sans force de loi*. Eh bien, voilà comment naît et se développe, selon Spinoza, ce qu'on appelle traditionnellement la *halakha*.

Il est pourtant intéressant de noter que le mot « halakha », qui vient de la racine *halakh* — (« marcher ») en hébreu et qui signifie littéralement « la voie dans laquelle on doit marcher », correspond, du moins sur le plan conceptuel, à ce que Spinoza appelle la « vraie règle de vie » (*vera vivendi ratione*). Il n'empêche que cette « vraie règle de vie », décrite à plusieurs reprises dans le *Traité* d'un point de vue biblique, est en effet aux antipodes de la halakha. Là où la première consiste dans la seule observance des enseignements moraux et universels de l'Écriture, qui s'appuient à leur tour sur quelques principes spéculatifs extrêmement simples ; la dernière est constituée d'un énorme corpus de lois, déjà embrouillé et en constante multiplication, qui dépend au fond d'une *prorogation* (bibliquement et rationnellement infondée) des règles juridico-politiques et cérémonielles de l'État des Hébreux *au-delà de la « durée de l'État »*. Mais ce qui est encore plus important, c'est que le zèle pharisien pour la Loi (ainsi que pour la lettre et le « papier noirci » de la Loi), laquelle se détache complètement dans ce nouveau contexte de sa visée et sa fonction politiques initiales, à savoir la conservation de l'État par l'affermissement de l'obéissance des Hébreux à une instance transcendante ou à « une règle posée par autrui », fait perdurer cette *conception juridique de la révélation*.

C'est bien là que résiderait, d'après Spinoza, un des points de rupture décisifs avec le christianisme initial (ou plutôt avec la « pensée du Christ ») : si le judaïsme pharisaïque aussi comporte une tendance vers l'universel et le spirituel (disons, contrairement à la doctrine de ses opposants, les Saducéens), il reste pour autant entièrement dans les limites du *défaut de la connaissance mosaïque* par rapport à la juridicisation de la vérité révélée. De ce fait, bien que les Pharisiens parviennent, à

travers leur Tradition orale et leur interprétation de la Loi/Torah, à une notion de béatitude individuelle et spirituelle, qui vient compléter — en tant que récompense — la rédemption nationale, voire même universelle, ils ne s'en trompent pas moins en ce qui concerne les moyens d'obtenir cette béatitude : ils la rendent en effet dépendante de l'observance *extérieure et corporelle* des règles juridico-politiques de nature exclusivement temporelle qu'ils considèrent, à tort, comme des commandements (*mitsvot*) éternels communiqués à Moïse.

Spinoza dénonce ainsi l'assimilation de la révélation à la loi, de l'interprétation des textes sacrés au raisonnement jurisprudentiel, et de la vraie vie à la fausse piété cérémonielle. Face à tout cela, ce qu'il se propose d'établir dans le *Traité*, c'est le fait que la « révélation » doit absolument dépasser la forme juridique pour être une connaissance vraie, et aussi le fait que la « seule loi universelle » enseignée par le Christ n'en soit pas véritablement une.

#### **4.1.4. Le déni spinoziste de la Loi/Torah comme source de la sagesse nationale et la complexion particulière des Hébreux**

Spinoza n'a certainement pas tort de penser que la halakha est fondée sur une conception de la révélation qui consisterait avant tout en une loi. Une loi contenant, comme il dit, une « explication vraie », conçue également comme provenant de Dieu. Toutefois, il ne se contente pas de remettre en cause, du point de vue historique, l'authenticité de cette tradition. Il se sert de l'exemple du judaïsme pharisaïque pour problématiser le rapport entre la révélation et la loi dite religieuse. Et c'est contre cette conception, qu'on connaît en son temps et aujourd'hui encore sous le nom du judaïsme rabbinique, qu'il dresse une image de « Jésus-Christ » qui serait, comme dans les Évangiles, le vrai libérateur des Juifs et du genre humain, en les délivrant, par la seule vérité, tant de l'empire de la Loi que celui du péché (Jn. 8,31-32).

Or c'est bien cette Loi révélée à Moïse (et ensuite interprétée par les Pharisiens) qui est, avec d'autres éléments culturels, à l'origine de la formation de la « complexion singulière » du peuple hébreu. Malgré son recours constant à des descriptions des traits de caractère (qui sont d'ailleurs largement tributaires des auteurs du Nouveau Testament, ainsi que des historiens romains), Spinoza rejette fermement l'existence d'une *essence nationale* qui distinguerait *naturellement* les Hébreux/Juifs des autres nations, en les rendant plus « insoumis » ou plus

« intelligents/sages » qu'eux. Voici ce qu'il écrit dans un passage assez connu du *Traité* où il traite de *principium individuationis* des nations :

La Nature ne crée pas des nations, mais des individus, lesquels ne se distinguent en nations que par la diversité de la langue, des lois et des mœurs reçues ; seules, parmi ces traits distinctifs, les lois et les mœurs peuvent faire que chaque nation ait une complexion singulière [*natio singulare habeat ingenium*], une condition propre, des préjugés à elle [*singularem conditionem et denique singularia praejudicia*]. Si donc on devait accorder que les Hébreux furent insoumis plus que le reste des mortels, cela devrait être imputé à quelque vice des lois ou des mœurs reçues. Et sans doute il est vrai que si Dieu eût voulu que leur État fût plus constant, il eût établi d'autres droits et d'autres lois et institué un autre gouvernement [...].<sup>26</sup>

Spinoza s'efforce ici de mettre en évidence, sans succès décisif à notre avis, « les causes qui ont pu amener les Hébreux à faire tant de fois défection à la Loi ; à être si souvent asservis et à souffrir enfin la ruine complète de leur État ». En effet, il y a là un paradoxe : si ce sont les lois qui déterminent la complexion particulière du peuple hébreu, comment se peut-il que la Loi des Hébreux, qui est d'origine divine c'est-à-dire la mieux appropriée à la conservation de leur État, ne suffise pas à engendrer dans leurs âmes, de façon durable, voire permanente, l'obéissance à l'égard de Dieu et les institutions étatiques divinement sanctionnées ? C'est d'autant plus étonnant que, comme le dit bien Spinoza, « toute leur vie était une constante pratique de l'obéissance [*continuus obedientiae cultus erat* – un culte continu de l'obéissance] ». <sup>27</sup> Il nous semble que le paradoxe provient du fait que Spinoza suit d'une part les éléments de la critique bibliques-prophétiques (tanakhiques) du peuple juif et d'autre part ceux de la dénonciation néotestamentaire et païenne des Juifs et des Pharisiens. Par conséquent, la nation hébraïque/juive s'y trouve dotée des traits de caractère parfois contradictoires, mais toujours dépréciatifs. Ainsi on aura affaire d'une part à l'obéissance servile et aveugle des Juifs pharisiens à la lettre de la Loi (même après la ruine de l'État et d'autre part) à des cycles de l'insoumission et de la défection qui remontent jusqu'au temps de l'Exode.

<sup>26</sup> *TTP*, XVII, § 26, p. 295.

<sup>27</sup> *TTP*, XVII, § 25, p. 294 et *sq.* : « en raison de l'accoutumance elle [la pratique de l'obéissance] n'était plus une servitude, mais devait se confondre à leurs yeux avec la liberté, si bien que la chose défendue n'avait d'attrait pour personne, seule en avait la chose commandée. »

Il est pourtant clair qu'il ne s'agit point d'un caractère naturel, essentiel, inné du peuple hébreu/juif, et que c'est uniquement dans le rapport à la Loi (en l'occurrence divine) et dans les institutions étatiques-religieuses que se concrétise cette complexion particulière. Dans cette même perspective, Spinoza explique par la suite la destruction de l'État des Hébreux tant par les causes naturelles-politiques (usurpations, corruptions, conflits de pouvoir, séditions, etc.), que par l'insoumission (circonstancielle et certainement pas naturelle) du peuple à l'égard de la Loi qui provoque la « colère » et la « vengeance » de Dieu. Mais là encore, on voit Dieu mettre en place sa vengeance par l'établissement des lois de la prêtrise lévitique, qui, en privilégiant une tribu dans le « ministère sacré » par une sorte *d'élection parmi les Hébreux*, en aliène inévitablement les autres et crée par là des inégalités, des inimitiés qui débouchent sur un conflit destructif.<sup>28</sup> Il est intéressant de noter que ces lois qui sont considérées par Spinoza comme destructives ou punitives soient entièrement d'ordre religieux-cultuel et, aient, de son vivant, des traces visibles dans le judaïsme rabbinique.<sup>29</sup>

Les lois et les mœurs fournissent à un groupe, non seulement sa consistance relative dans le temps et dans l'espace, mais aussi ses représentations collectives, ainsi que son image de soi. La *complexion* qui y prend ses racines correspond ainsi, dans le lexique de l'*Éthique*, au « rapport », sous lequel les parties composant d'un Individu s'unissent entre eux et suivant lequel ces parties continuent à se communiquer leurs mouvements.<sup>30</sup> Cependant, cette *individuation nationale* par les lois ne peut se reconnaître sans les instances politiques qui font que cette loi ait une force de loi ou un pouvoir de commandement (*imperium*) propres à l'esprit même de ces lois. Dans ce cas, la *halakha* ou la loi pharisaïque apparaît comme la persistance de certains aspects de cette complexion particulière.

<sup>28</sup> *TTP*, *ibid.*, p. 295-296. Pour expliciter ce point, Spinoza évoque, de façon assez typique et dans un contexte historique et comparatif, des paroles d'Ezéchiel (20,25 : « *Je leur ai donné aussi des statuts qui n'étaient pas bons et des règles par lesquelles ils ne vivraient point* ») en même temps que ceux de Tacite : « ce ne fut pas à la sécurité [...] que Dieu veilla dans ce temps-là, mais de sa vengeance qu'il prit soin. »

<sup>29</sup> Par exemple : « l'obligation de racheter les premiers-nés et de donner par tête aux Lévites une certaine somme d'argent », c'est-à-dire le commandement qui est connu et observé aujourd'hui encore dans le judaïsme sous le nom de *Pidyon Haben*. Voir à ce sujet les *halakhot* précisés par Maïmonide. *Michné Tora – Sefer Bikourim*, XI, 5.

<sup>30</sup> *E*, II, lemmes V, VI.

Il faut admettre que, après la ruine de l'État et la perte de la force de loi, cette complexion connaît une évolution impressionnante, et, pour reprendre l'analogie du rapport constitutif, on est tenté de dire que ses parties ne continuent plus de « soutenir entre elles le même rapport qu'auparavant » et qu'elle subit un changement de nature et de forme.<sup>31</sup> Toujours est-il que l'on peut suivre, dans ce processus, une transformation qui ne perd jamais de vue la source principale et qui s'efforce, à chaque pas, de se légitimer par rapport à elle. Ce qui est plus important encore, c'est que la halakha, qui ne peut même pas être pour Spinoza l'ombre de la Loi de l'État des Hébreux, se soucie également de la conservation de cette « entité » sociale et juridico-religieuse. Dans cette optique, la persévérance de « l'empire de la Loi/Torah » sous forme de halakha équivaut à la conservation de la sagesse et de l'intelligence provenant de Dieu.

Toutefois, lorsque Spinoza affirme que la loi « a servi non à éclairer les Hébreux, mais à les contraindre », cela ne peut vouloir dire qu'une seule chose, à savoir que la Loi, contrairement à ce que prétend la tradition pharisaïque-rabbinique, ne peut en aucune façon constituer une vraie *source de sagesse* pour le peuple juif. En fait la sagesse ne peut même pas faire partie des traits de caractère que celui-ci acquiert grâce à l'observance de la Loi. Par cette affirmation, Spinoza détruit, de fait, encore un autre pilier du judaïsme, qui est l'identité entre la sagesse (*hokhmah*) et la Loi (*Torah*). À ces deux concepts, on doit ajouter aussi celui de Parole (*davar*) qu'on a abordé plus haut.

On avait déjà parlé de ce sujet lorsqu'on abordait la place de la littérature sapientielle dans la Bible hébraïque, et on avait vu que la tradition juive reliait, entre autres, la *sagesse* décrite et exprimée dans le livre des Proverbes à la *torah* (en tant qu'enseignement et loi). En fait, dans ce contexte, la Sagesse/la Torah/la Parole est considérée comme tellement essentielle que, dans la prosopopée des Proverbes, l'auteur lui fait dire ceci : « L'Éternel me créa au début de son action, antérieurement à ses œuvres, dès l'origine des choses. » (8,22).<sup>32</sup> Dans le cadre de la littérature midrashique les rabbins développent davantage cette idée selon laquelle la sagesse, la

<sup>31</sup> *E*, II, lemme V ; et *E*, IV, 39, sc. : « la mort [...], telle que je l'entends, se produit, quand ses parties sont disposées de telle sorte qu'un autre rapport de mouvement et de repos s'établisse entre elles. » Au sujet du « changement de nature », voir la très fameuse histoire de la rencontre de Moïse et de Rabbi Aquiva, TB *Menakhot* 29b.

<sup>32</sup> On peut comparer cela, entre autres, à ce verset des Psaumes : « Par la parole de l'Éternel les cieux se sont formés, par le souffle de sa bouche, toutes leurs milices. » (33,6).

parole, c'est-à-dire la Loi/Torah serait à la fois comme la matière première, l'outil principal et le plan de la création : « [...] La Torah a dit : “j'ai été l'instrument de travail [*kéli émounato*] de Dieu.” [...] Ainsi, [comme dans le cas d'un architecte se servant d'un plan] Dieu a regardé la Torah et a créé le monde. Si la Torah dit que “Au commencement Dieu créa”, c'est qu'au début il n'y a rien d'autre que la Torah [...]. »<sup>33</sup> Cette croyance est en outre reflétée par une des bénédictions qu'on prononce sur certains aliments et boissons, qui bénit Dieu « par la parole de qui tout vient à exister [*chéhakol nihyah bidvaro*] ».

Certes, cette idée sera reprise évidemment par le christianisme pour suggérer une identité entre la sagesse divine et Jésus-Christ qui précède lui aussi la création du monde (voir bien sûr, Jn. 1,1). Mais on sait d'ailleurs que, dans le judaïsme, les courants mystiques poussent cette idée encore plus loin, en se représentant les lettres de l'alphabet hébraïque, dans lequel la Torah serait révélée/écrite, comme des matières premières réelles de la création (en ce sens, le *Séfér Yetsirah* parle des « vingt-deux lettres de fondements »).<sup>34</sup>

Par ailleurs, il n'est point difficile de faire le lien entre le discours sapientiel des Proverbes et celui du Deutéronome, en dépit de l'intervalle chronologique qui sépare les périodes de leur rédaction. Dans le discours deutéronomique, « les lois et les statuts » (*houkim ouchpatim*), « ordonnés » par Dieu et « enseignés » au peuple d'Israël par Moïse (qui y dit : *limmadi*), sont présentés, non seulement comme les conditions nécessaires d'une vie prospère dans le pays qu'ils vont bientôt posséder, mais aussi comme *l'unique source* de leur sagesse, pourvu qu'ils les observent scrupuleusement : « Observez-les et pratiquez-les! Ce sera là votre sagesse et votre intelligence [*hokhmatékhem ouvi'natékhem*] aux yeux des peuples, car lorsqu'ils auront connaissance de toutes ces lois, ils diront: “Elle ne peut être que sage et intelligente [*am hakham vénavon*], cette grande nation!” » (4,6).<sup>35</sup>

Il est à noter que Spinoza fait mention de ce verset, comme en passant et en compagnie d'autres versets tirés des livres des Prophètes, seulement pour montrer qu'il s'agit là d'une des significations de l'expression « Esprit de Dieu » (*rouah*

<sup>33</sup> Genèse Rabbah 1:1 (sefaria.org), *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot*, III, 14, *op. cit.*, p. 149-150.

<sup>34</sup> Voir à ce sujet C. Chalier, *Les Lettres de la Création*, Arfuyen, 2006.

<sup>35</sup> Cf. Dt. 13,1 ; et Pr. 4,2 : « Car je vous donne d'utiles leçons: n'abandonnez pas mon enseignement [*torati*]. »

*Elohim*), laquelle « s'emploie [aussi] pour Loi de Moïse, parce que cette Loi, nous dit-il, exprime en quelque sorte l'âme de Dieu [*Dei quasi mentem explicat*]. »<sup>36</sup> De là on tire la conclusion selon laquelle la Loi de Moïse renferme bien la pensée ou la sagesse éternelle de Dieu, mais *en quelque sorte* seulement : c'est-à-dire dans un sens assez particulier et pas plus que ne le fait l'esprit humain.

Mais il serait tout de même insensé de croire que cette sagesse divine puisse être appropriée par une nation, même si l'Écriture déclare qu'elle lui a été « donnée » par Dieu sous forme de Loi. D'abord parce que cette Loi n'y est pas décrite et conçue comme le produit du génie national des Hébreux, mais plutôt comme un système juridico-moral et cérémoniel que Dieu leur impose afin qu'ils puissent vivre conformément à sa volonté — ou plutôt, *qu'ils puissent vivre tout court* : donc, un système de lois dont les fondements et les visées ultimes échappent nécessairement à leur connaissance. Et ensuite parce que, quelle que soit son efficacité ou utilité sociale, on ne peut tout simplement pas s'attendre, selon Spinoza, à ce qu'une loi, c'est-à-dire une contrainte qui ne détermine la plupart du temps qu'extérieurement la manière de vivre ensemble d'un groupe d'individus, ne rende une nation plus intelligente ou plus éclairée que les autres. Enfin et surtout, comme le montre très clairement l'*Éthique*, la sagesse c'est-à-dire la perfection de l'entendement par l'acquisition des idées adéquates et la conduite rationnelle de la vie ne peut appartenir qu'à des individus — et, de surcroît, à un petit nombre d'individus. C'est pourquoi, même dans une Cité régie par des lois raisonnables, l'homme sage et libre aurait besoin « de l'art et de la vigilance » dans ses relations sociales, car les « hommes en effet sont divers (rares ceux qui vivent suivant les préceptes de la Raison) ». <sup>37</sup> C'est-à-dire que la Cité est toujours majoritairement constituée des hommes passionnés et ignorants. D'où d'ailleurs la nécessité inéluctable des lois.

Il serait donc erroné de présumer que la Loi révélée aux Hébreux peut offrir à des individus hébreux ou à la nation hébraïque des moyens de perfectionnement intellectuels et spirituels, c'est-à-dire des connaissances vraies sur la nature de Dieu. S'il y a bien une « sagesse » dans cette législation, cela réside, comme on l'a vu, tout

---

<sup>36</sup> *TTP*, I, § 25, A. p. 42. La même expression (« l'esprit de l'Éternel ») désigne, chez Maïmonide, « le premier pas vers la prophétie » qui consiste en « un secours divin accompagne l'individu, lequel il met en mouvement et qu'il encourage pour une action vertueuse, grande et d'une haute importance. » Voir *GE*, II, 45, p. (335).

<sup>37</sup> *E*, IV, chs. XII et XIII.

simplement dans son caractère approprié et dans la stabilité optimale de l'organisation sociopolitique qu'elle a donné lieu. Ce sont d'ailleurs ces aspects-là qui, en compagnie d'autres « secours externes de Dieu » (c'est-à-dire des conditions historiques favorables), ont rendu possible la survie de l'État de cette nation libérée d'une longue esclavage. Mais encore une fois, cela n'a rien à voir avec l'enseignement des vérités en vue de la libération véritable et individuelle. Certes, Spinoza admet que la Loi « enseigne » ou plutôt prescrit la croyance à d'un Dieu unique, mais, n'ayant aucunement pour but d'enseigner la nature de cette unicité, ou encore ce que sont les vrais attributs divins, elle ne se propose pas, comme le fait l'*Éthique* par exemple, de dresser un chemin de l'éducation individuelle, menant progressivement de la servitude que renfermerait l'idolâtrie superstitieuse à la liberté du monothéisme (ou du monisme).

On sait pourtant que ce mouvement progressif est au cœur de la théorie maïmonidienne des raisons des commandements bibliques (sur laquelle on reviendra à la fin de notre travail). Rappelons que, par celle-ci, qui est d'ailleurs en parfaite harmonie avec sa doctrine médicale-morale du « traitement par les contraires <sup>38</sup>», Maïmonide propose une lecture précise de l'histoire d'Israël dans l'optique d'une transition graduelle de l'idolâtrie au monothéisme pure. C'est dans ce contexte de la *ruse éducative* qu'on pourrait comprendre le sens des commandements obscurs de la Torah. Ce programme pédagogique est mis au point par la « prévoyance divine », car « il n'est pas dans [la] nature de [l'homme] qu'après avoir été élevé dans des espèces très-variées de cultes et dans des pratiques habituelles avec lesquelles les esprits se familiarisent tellement, qu'elles deviennent en quelque sorte une notion première, [...] qu'il les abandonne tout à coup. »<sup>39</sup> D'où par exemple, selon Maïmonide, de longues années d'errance dans le désert que les Hébreux ont dû subir pour qu'ils deviennent « vaillants » et pour qu'il naisse parmi eux « aussi des hommes qui ne [sont] pas habitués à la bassesse et à la servitude », avant la conquête de la Terre promise. La Loi de Moïse comporterait donc, contrairement à ce que pense Spinoza, une guide de libération spirituelle, qui s'ajoute à la libération politique et corporelle de l'esclavage. Et cette double libération constitue en quelque sorte un prérequis pour les buts les plus élevés de la Torah, à savoir l'acquisition de la *sagesse*, autrement dit des « idées saines » sur Dieu.

<sup>38</sup> *Traité d'éthique/ « Huit chapitres »*, IV, *op. cit.*, p. 55-56.

<sup>39</sup> *GE*, III, 32, p. 1028-1029 (253).

Inutile de dire que Spinoza conteste fermement cette opinion. En effet, surtout dans les III<sup>e</sup>, IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> chapitres du *Traité*, il s'efforce précisément à réfuter cette idée rabbinique selon laquelle la Loi révélée aux Juifs comporte une autre visée beaucoup plus profonde et éternelle, que la conservation politique de leur État. Or, dire que, même à travers les lois civiles, cérémonielles et sacrificielles, la Loi de Moïse envisage un projet de libération qui dépasse de loin les limites d'une souveraineté étatique, ainsi qu'un projet de perfectionnement individuel touchant tous les aspects de la vie humaine, ce serait de méconnaître non pas seulement la nature de cette collection de lois sacrées et anciennes, mais aussi la nature et le fonctionnement même de la loi en général. Car, encore une fois, pour Spinoza, la vraie liberté, la béatitude et le perfectionnement ne peuvent pas être atteints par l'observance d'une loi révélée ou instituée, qui est sans doute absolument nécessaire pour la paix et la sécurité d'un État, mais uniquement par la philosophie. C'est pourquoi il serait totalement illusoire de penser que, les commandements bibliques soient porteurs (avant et après la destruction de l'État) d'un processus pédagogique, à l'aide duquel certains adeptes de cette Loi pourraient parvenir à la tranquillité de l'âme et à la liberté intérieure.

D'ailleurs, c'est comme pour répondre à la théorie maïmonidienne de la finalité de la Loi que Spinoza écrit :

Et assurément il ne faut pas croire que des hommes habitués aux superstitions des Egyptiens, grossiers et affaiblis par la plus misérable servitude, aient formé de Dieu des notions saines, ou que Moïse leur ait enseigné autre chose qu'une manière de vivre [*modus vivendi*]. Il leur enseigna à bien vivre, non certes en tant que philosophe, en s'appuyant sur la liberté de leur âme ; mais plutôt en tant que législateur, en les contraignant par l'empire de la loi [*ex imperio legis coacti*]. C'est pourquoi principe du vivre bien, ou la vraie vie, le culte et l'amour de Dieu, furent chez eux plutôt servitude que la véritable liberté, grâce et don de Dieu.<sup>40</sup>

Cette idée de la condition servile des Juifs devant leur Loi, dont la source remonte à Paul de Tarse, connaîtra une grande postérité dans la théologie et la philosophie chrétiennes. Mais le fait qu'elle est exprimée ici, avec tant de vigueur, par un Juif excommunié, qui est vu comme tel malgré sa volonté d'être un citoyen de

<sup>40</sup> *TTP*, II, § 15 (Nous citons ce passage de la traduction de L&M, p. 139) Cf. A. p. 61.

la République des Lettres et un philosophe universel, augmente son importance. Cette description en viendra à déterminer, à travers Mendelssohn et les Lumières juives, la manière dont les intellectuels juifs émancipés aborderont la question de la halakha : en d'autres termes, la science spinoziste de la Bible servira, entre autres choses, à l'enracinement de l'idée du divorce entre la loi étatique, asservissante et archaïque, d'avec la vérité libératrice dans le monde intellectuel juif moderne. Pour autant, le début du passage cité semble suivre d'assez près la pensée de Maïmonide, en décrivant les effets profonds socio-psychologiques et idéologiques de la servitude en Égypte.

En revanche, Spinoza ne pense pas que la soumission à la « règle de vie » / « manière de vivre » imposée par Moïse le législateur ne puisse conduire à autre chose que la stabilité politique dans l'État hébraïque nouvellement formée. En admettant cela, il réduit en quelque sorte la *complexion* de ce peuple à l'état de faiblesse et de passivité. Puisque l'empire de la Loi auquel se soumettent à présent les Hébreux ne leur promet en aucune façon la liberté et la sagesse, la servitude à une autorité contraignante reste pour eux comme la seule manière d'exister ou de « vivre bien ». Ou encore comme le trait décisif de leur caractère national. La sortie d'Égypte et le don de la Loi, que Spinoza aborde parfois avec une admiration perceptible, ne consisteraient en ce sens, du moins pour les Hébreux, que dans la substitution d'un système contraignant par un autre : voilà que le joug de Dieu unique et de Loi de Moïse remplace le joug de Pharaon.<sup>41</sup> Il est vrai que la Loi révélée concerne aussi — selon Spinoza — « le culte et l'amour de Dieu », mais même ceux-là, les Hébreux les éprouvent, en raison de leur manque de connaissance des causes de cet amour et des buts de ce culte, comme une *contrainte*. Et comme en obéissant à cette Loi, ils ne peuvent espérer parvenir à l'amour véritable découlant de la connaissance vraie de Dieu, ils sont pour ainsi dire *condamnés à servir et à aimer Dieu en tant qu'esclaves reconnaissants, et non comme des hommes libres*. Par contre, l'*Éthique* nous apprend

---

<sup>41</sup> Comme l'écrira plus tard le jeune Hegel au sujet de Moïse et les Israélites : « Le libérateur de son peuple devint ainsi son législateur ; – cela ne pouvait rien signifier d'autre que ceci : celui qui l'avait libéré d'un joug le soumit à un autre. Une nation passive qui se donnerait elle-même des lois serait une contradiction. » in G.W.F. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin* précédé de *L'esprit du judaïsme*, trad. O. Depré, Paris, Vrin, 2003, p. 77.

qu'un « esclave » c'est-à-dire un homme passionné ne peut être vraiment reconnaissant et que la vraie reconnaissance exige la liberté.<sup>42</sup>

Ce n'est pas par coïncidence que Spinoza oppose ici l'amour de Dieu en tant que servitude et l'amour de Dieu en tant « que véritable liberté, grâce et don de Dieu ». À travers l'emploi de ce vocabulaire ouvertement paulinien, il renvoie encore une fois à sa conception de la vraie vie et de l'amour véritable de Dieu. Nous avons déjà vu que, pour Spinoza, la figure biblique qui représentait cette conception était « le Christ », et non pas Moïse. Par ce renversement, qui constitue un des éléments de la polémique anti-maïmonidienne du *Traité*, Spinoza attribuait au Christ un esprit renfermant des « notions communes et vraies » du fait d'être adaptée non pas « aux opinions des seuls Juifs », mais « aux opinions et enseignements universels du genre humain. »<sup>43</sup>

Nous devons aussi ajouter que la complexion des Hébreux, qui est profondément liée à l'expérience historique, se manifeste, selon Spinoza, à travers certains préjugés persistants et souvent très enracinés dans l'imagination et la conscience collectives. Si les lois et les institutions exercent effectivement une influence sur ces préjugés, ces derniers peuvent, eux aussi, déterminer la manière dont on perçoit et applique une loi révélée ou instituée. En somme, muni de ce genre de concepts (*complexion, préjugé*), Spinoza peut lancer des reproches aux Hébreux (et par extension aux Juifs rabbiniques dont il est issu), sans rejeter ou critiquer frontalement les doctrines « particularistes » de l'Écriture.

Ainsi donc l'idée d'une sagesse *nationale* des Hébreux, acquise et exprimée par la Loi de Moïse, serait, selon Spinoza, une autre erreur fondamentale dans l'interprétation de l'Écriture. Une erreur qui témoigne du préjugé *exclusivement hébraïque* de supériorité par rapport aux autres peuples, et du mépris général (mais *éminemment hébraïque*) de la connaissance naturelle : « la connaissance naturelle, étant commune à tous, n'a pas [...] autant de prix pour les hommes, et surtout pour les Hébreux qui avaient la prétention d'être au-dessus de tous [*et praecipue ab Hebraeis, qui se supra omnes esse jactabant*] et qui même, par voie de conséquence,

---

<sup>42</sup> E, IV, 71.

<sup>43</sup> TTP, IV, § 10, L&M. p. 197 ; A. p. 92.

avaient accoutumé de mépriser la science commune à tous. »<sup>44</sup> Ce n'est pas le seul endroit où Spinoza déplore le fait que les hommes, qui sont toujours plus enclins à « voir » les œuvres de Dieu dans les « choses surnaturelles » plutôt que dans l'ordre commun de la nature, méprisent la connaissance du fonctionnement immuable de la nature, obtenue par la lumière naturelle. En cela, il rejoint d'une certaine manière le point de vue de Maïmonide qui, selon ses propres mots, s'efforce « de rapprocher Tora et intelligible et, dans toute la mesure du possible, de mettre les choses dans l'ordre naturel ». <sup>45</sup> Toutefois, Spinoza s'écarte radicalement de lui en prenant de nouveau pour cible les « Hébreux » qui, en raison de leur mécompréhension des doctrines bibliques relatives au don de la Loi et à l'élection, dédaignent, apparemment *plus que toute autre nation*, la connaissance naturelle, laquelle est par définition *commune* à tous.

## 4.2. Enquête spinoziste sur l'origine divine de la loi

### 4.2.1. Un procédé téléologique-anthropocentrique ?

Jusqu'ici nous avons aussi essayé de dévoiler les sources et les implications possibles de l'interprétation spinoziste de la « loi » divine. Et on est amené par là à repérer dans le *Traité théologico-politique*, outre le débat constant avec le judaïsme rabbinique, et par-dessus tout avec Maïmonide, une certaine appropriation de la doctrine paulinienne notamment par rapport au dépassement de la forme juridique et nationale de la révélation. Pour autant, on ne s'est pas encore posé la question de savoir en quel sens au juste *une loi pouvait être dite divine*. Dans ce qui suit, nous devons donc tenter de répondre aussi à cette question de taille, tant du point de vue de Spinoza que de Maïmonide, afin de mieux comprendre la nature du *dépassement* (ou le caractère *indépassable* et inabrogeable) de la Loi révélée.

<sup>44</sup> *TTP*, I, § 26, A. p. 44.

<sup>45</sup> On peut comparer les opinions respectives des deux auteurs au sujet des miracles :

*TTP*, VI, § 1, A. p. 117 : « De même que cette science qui dépasse la compréhension de l'homme est appelée divine, les hommes ont accoutumé d'appeler ouvrage divin, c'est-à-dire ouvrage de Dieu, un ouvrage dont la cause est ignorée du vulgaire ; le vulgaire pense en effet que la puissance et la providence de Dieu n'apparaissent jamais plus clairement que lorsqu'il semble arriver dans la Nature quelque chose d'insolite et de contraire à l'opinion qu'il en a en vertu d'habitudes acquises [...]. »

« Épître sur la résurrection des morts » in *Épîtres*, *op. cit.*, p. 139-140 : « [...] la foule des hommes religieux, ce qu'elle prise le plus et ce qui est le plus doux pour elle, à cause de son ignorance est de mettre la Tora et la raison à deux extrémités contradictoire, et faire ressortir toute chose distincte et séparée de l'intelligible pour dire que c'est un prodige [...]. »

À la différence de Maïmonide qui propose une théorie ontologique et épistémologique de la prophétie qui porte sur la chose elle-même telle qu'elle est hors de l'esprit, Spinoza développe plutôt une explication qu'on nommerait aujourd'hui phénoménologique ou sémiologique, qui s'occupe principalement des ressentis et des effets sociopolitiques du même phénomène. La double caractéristique de la prophétie réside dans le fait *qu'il engendre l'Écriture, de même qu'il est relaté par elle*. Or, l'analyse historico-critique de l'Écriture, qui constitue selon Spinoza la seule source fiable concernant la question de la prophétie, ne permet nullement de discerner les « lois de la nature » qui président à son fonctionnement. Or, comme il n'y a pas *hors de la Nature*, il ne doit pas y avoir non plus, dans la méthode exégétique, *hors de l'Écriture* (ou, si l'on veut, de « hors-texte ») — c'est-à-dire un « dehors » où on trouverait un point d'appui permettant de découvrir l'événement constitutif ou le fondement originel de ce recueil de textes. Et, comme on l'a dit, on peut tout au plus « conjecturer » sur la genèse historico-politique de l'Écriture, c'est-à-dire sur des contextes initiaux et des étapes de l'évolution de sa composition, mais il nous est impossible de s'élever au niveau métaphysique/méta-scripturaire qui est censé être à l'origine de cet enseignement *attribué d'une certaine manière à Dieu*.

C'est d'ailleurs ce que Spinoza avoue bien ignorer : « Quant aux Lois de la Nature par lesquelles cette révélation s'est faite, j'avoue les ignorer. Je pourrais sans doute, comme d'autres, dire que c'est par la puissance de Dieu, mais je croirais ainsi dire des paroles vaines. Cela reviendrait en effet à vouloir expliquer la forme de quelque objet singulier par quelque terme transcendantal. »<sup>46</sup> Cela signifie entre autres que, de ramener la prophétie à la « puissance de Dieu », comme à un « terme transcendantal » qui témoigne moins de la connaissance de Dieu en tant que cause première et prochaine, que de l'incapacité du corps humain de former distinctement en lui-même un nombre infini d'images à la fois, équivaldrait, au mieux, à ne rien dire du tout sur le plan ontologique.<sup>47</sup>

Et bien qu'elles soient proposées par Maïmonide comme des processus tout à fait naturels, la *disposition* innée, la *perfection* des facultés rationnelles et morales et

<sup>46</sup> *TTP*, I, § 27, p. 44. Ce passage continue comme suit : « [...] la puissance de la nature n'étant rien que la puissance même de Dieu, il est certain que dans la mesure où nous ignorons les causes naturelles, nous ne connaissons pas la puissance de Dieu ; il est donc insensé d'y recourir, quand nous ignorons la cause naturelle d'une chose, c'est-à-dire la puissance même de Dieu. »

<sup>47</sup> *E*, II, 40, sc. 1.

*l'émanation* divine ne suffisent pas à expliquer le phénomène de la prophétie dans l'ordre de la nature. Il faut recourir, là aussi, à un « terme transcendantal », trop général et ambiguë pour rendre compte de la nature de cet événement qui donne naissance à l'Écriture, à savoir la volonté divine. Nous savons à présent que s'agissant de la prophétie, il y aurait toujours une part de l'inconnaissable liée à la volonté de Dieu : « En effet, dit Maïmonide, nous croyons que celui qui est propre à la prophétie et qui y est préparé peut pourtant ne pas être prophète, ce qui dépend de la volonté divine. »<sup>48</sup>

Alors, puisqu'il est impossible de remonter selon Spinoza (et d'une certaine manière selon Maïmonide aussi), de manière rationnelle et dans l'ordre commun de la nature, jusqu'à Dieu en tant que cause première de la communication prophétique, la seule voie qu'on peut adopter pour prouver *la divinité de l'Écriture et de la Loi qui s'y trouve* serait, assez paradoxalement pour l'auteur de *l'Éthique*, d'ordre *téléologique*. Ce qui revient à dire qu'on ne pourrait reconnaître l'origine divine d'une Loi ou d'une Parole qu'à travers les fins qu'elle se fixe et les effets qu'elle produit chez les êtres humains et dans les sociétés.

#### 4.2.2. D'une métaphore à l'autre : définir la Loi divine

On peut passer maintenant à la « définition » spinozienne de la loi divine. Spinoza explique, dans plus d'un endroit, ce qu'il entend par le mot « définition ». Dans une lettre adressée à un de ses meilleurs amis, Simon de Vries qui éprouve quelques difficultés devant les toutes premières définitions de *l'Éthique*, il fait la distinction entre deux « genres de définitions ». Selon celle-ci « ou bien ma définition fait connaître, dit-il, une chose telle qu'elle est hors de l'entendement et alors elle doit être vraie et ne diffère pas d'une proposition ou d'un axiome [...]. Ou bien une *définition fait connaître une chose telle qu'elle est conçue par nous ou peut l'être*. En pareil cas, une définition diffère d'un axiome et d'une proposition en ce

---

<sup>48</sup> *GE*, II, 32, p. (262). Et un peu plus loin dans le même chapitre, on lit : « [...] Dieu rend prophète qui il veut et quand il veut, pourvu que ce soit un homme extrêmement parfait et (vraiment) supérieur [...]. Tel est notre principe, (je veux dire) qu'il est indispensable de s'exercer et de se perfectionner, et que par là seulement naît la *possibilité* à laquelle se rattache la puissance divine. » Au sujet du remaniement et de la critique spinozistes de l'émanation, voir G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, chap. XI.

qu'on doit exiger seulement qu'elle soit conçue absolument et non, à la manière d'un axiome, comme une vérité. »<sup>49</sup>

À notre sens il ne fait pas de doute que, dans le cas de la « Loi divine », il s'agit précisément de ce deuxième genre de définition dont le mérite est de se concevoir clairement et de faire connaître la conception que l'on fait de la chose indiquée. C'est ce caractère formel et hypothétique de la définition qui est reflété dans la formule : « j'entends par ». Ainsi, la définition qui commence par ces mots-là ne nous fait pas entrer immédiatement dans le domaine de la nature des choses, qui s'exprime sur ce plan par des axiomes et des propositions démontrées, mais, en l'adoptant, on entre plutôt dans le langage autoréférentiel et univoque mis au point par l'auteur, afin de transmettre seulement sa « philosophie » qui s'appuierait sur des démonstrations rigoureuses. Toutefois, à l'aide de ce genre de définitions, qui préconisent un usage bien spécifique et raisonné des vocables concernés, on est censé s'approcher graduellement de la réalité naturelle — même si cela implique parfois, au bout de compte, la suppression de ce même mot, qui était employé, à titre provisoire, pour avancer la réflexion et la production des notions communes. Et le mot « loi » fait certainement partie, du point de vue spinoziste, de ces mots-là qui devraient disparaître du vocabulaire du philosophe, au fur et à mesure que celui-ci penserait et agirait selon la nécessité éternelle de la Nature.

Néanmoins, comme on l'a dit tout au début, le « lecteur philosophe » auquel s'adresse le *Traité théologico-politique* est plutôt un *philosophe en puissance* qui croit, quoique pas nécessairement de façon littérale, à la vérité/véracité des énoncés bibliques. Or, on peut dire que l'existence d'une loi révélée à Moïse, indépendamment de but et de son statut actuel (en vigueur ou abrogé), constitue un des piliers de l'histoire biblique, ainsi que des « religions » qui émanent de cette histoire façonnée par l'intervention divine. C'est donc cette croyance à la véracité/l'historicité de la Bible que Spinoza doit prendre en compte *lorsqu'il fait connaître la façon dont il conçoit* la Loi divine, révélée au moyen de la prophétie. Mais ceci est la raison pour laquelle, nous devons (aussi) prendre cette définition *cum grano salis*. En effet, ce n'est guère par hasard que Spinoza commence par évoquer les autres usages métaphoriques du mot « loi ». On apprend qu'il en est

---

<sup>49</sup> « Lettre 9 à S. de Vries », A. p. 149-150. (Nous soulignons.)

notamment ainsi pour « les *lois* universelles de la Nature », auxquelles lui-même fait référence, non seulement dans le *Traité* mais aussi, jusqu'à certain point, dans son *Éthique*. Il nous paraît en outre significatif que Spinoza mentionne, à titre d'exemples, les lois de la communication du mouvement et les lois de l'association mémorielle, qui sont des lois de la nature bien connues de l'époque et qui jouent, sur la base du principe d'inertie (conservation des puissances vitales et des empreintes imaginaires-affectives), un rôle primordiale dans la théorie anthropologique proposée dans l'*Éthique*.

Eh bien, c'est par rapport à ces « lois » de la nature que Spinoza définit, au moins dans un premier temps, ce que c'est la loi *proprement dite*. En ce sens, la loi est réduite à des règles de conduite établies par des « décisions humaines ». Or, on remarque tout de suite que le fait que les « lois dépendent d'une décision prise par les hommes [*ex placito hominum pendere*] » présuppose l'existence d'une *contingence* non seulement dans l'ordre sociohistorique, mais aussi dans l'ordre psychophysique. Ce qui va évidemment à l'encontre du principe même de la philosophie spinoziste. De ce fait, s'agissant même des affaires humaines, l'usage du mot « loi » implique une certaine *ignorance* (prétendue ou réelle) quant au fondement et au mode de fonctionnement de la nature, en d'autres termes, une ignorance de la nécessité causale. C'est pourquoi d'ailleurs des « philosophes » qui se distinguent par la connaissance de cette nécessité seraient nécessairement « au-dessus de la loi ». Dans le passage où Spinoza explique la nécessité de prendre cette ignorance, propre à l'entendement humain non réformé/purifié, comme point de départ pour l'analyse de la Loi divine (telle qu'elle est décrite par la Bible), laisse aussi entendre le caractère autant métaphorique et transitoire du *sens propre* de ce mot :

Ajoutons que nous ignorons entièrement la coordination même et l'enchaînement des choses [*rerum coordinationem et concatenationem*], c'est-à-dire que nous ignorons comment les choses sont ordonnées et enchaînées dans la réalité et qu'ainsi, pour l'usage de la vie [*as usum viteus*], il est préférable et même nécessaire de les considérer comme des possibles.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> *TTP*, IV, § 1, A. p. 86.

Nous savons pourtant qu'il n'y a rien dans la réalité naturelle qui peut être qualifié de *possible* ni de *contingent*, parce que tout ce qui existe existe *nécessairement*, ou en vertu de son essence, ou bien en vertu d'une cause extérieure. Ainsi, comme on l'a déjà dit, ces appellations relèvent tout simplement d'un « manque de connaissance en nous » en ce qui concerne « l'ordre des causes ». <sup>51</sup> Mais puisqu'il s'agit ici d'expliquer *la loi divine selon l'Écriture*, ainsi que la source et la fonction de la loi dans la Cité (constituée par la multitude ignorante), il faut adopter le point de vue *commun* sur la nature et les affaires humaines, selon lequel les décisions et les actions (volontaires) de Dieu et — à un moindre degré — des hommes émergent sur un fond de *possibles*. Cela signifie en somme que, le mot « loi » ne peut faire sens que dans un contexte où la *décision* d'un souverain-législateur à promulguer une loi et celle de ses sujets à y obéir sont conçues comme des actes de « volontés libres ». <sup>52</sup>

Par rapport à ce vocable de grande importance, Spinoza nous offre donc des significations *plus ou moins métaphoriques*, que lui-même conceptualise selon l'objet traité et selon les visées de ses ouvrages. Et dans un contexte théologico-politique, la Loi ne serait « rien d'autre qu'une règle de vie [*ratio vivendi*] que les hommes se prescrivent à eux-mêmes ou prescrivent à d'autres en vue de quelque fin [...] ». Voilà qu'intervient le raisonnement *téléologique/finaliste* et donc anthropocentrique dont on a parlé tout à l'heure. Et puisque les causes finales n'ont aucune existence réelle dans la nature, et que cette sorte de causalité ne reflète que la structure de l'imagination humaine, la divinité ou l'origine divine d'une Loi devient nettement, chez Spinoza, une affaire de perspective, de performativité et d'efficacité. Quant à la distinction entre la loi humaine et la loi divine, elle dépendra aussi des *fins* que se fixent celles-ci, car on s'interdit d'examiner, du moins à ce niveau-là, la nature des « décisions » (divine et humaine) qui se situent derrière la prescription d'une loi. En tout cas, il n'est guère surprenant que cette distinction soit d'une simplicité trompeuse : « Par loi humaine, écrit Spinoza, j'entends une règle de vie servant seulement à la sécurité de la vie et de l'État [*vitam et republicam tantum inservit*] ; par loi divine une règle ayant pour objet seulement le souverain bien, c'est-

<sup>51</sup> *E*, I, 33, sc. 1.

<sup>52</sup> Autrement dit, un commandement « que les hommes peuvent également exécuter ou négliger, attendu qu'il astreint la puissance de l'homme dans des limites déterminées au delà desquelles cette puissance s'étend, et ne commande rien qui dépasse ses forces [...]. » *TTP*, IV, § 2, A. p. 86.

à-dire la vraie connaissance et l'amour de Dieu [*Dei veram cognitionem et amorem spectat*]. »<sup>53</sup>

Si l'on y prête bien attention, on remarque que la définition de la Loi divine n'enveloppe pas le concept de décisions ou décrets de Dieu, alors qu'on trouve notamment ce dernier dans le *Traité* et même dans l'*Éthique*, assimilé à « l'ordre » nécessaire de la Nature.<sup>54</sup> En effet, si Spinoza ne fait que sous-entendre cet aspect décisif de sa pensée dans le *Traité*, déjà le fait que le mot « loi » ne puisse s'appliquer aux événements naturels qu'improprement nous fait pressentir le lien au plus haut point métaphorique entre Dieu et la Loi. Ces définitions et cette distinction qui relie la loi à Dieu d'un point de vue tout humain et d'une manière finaliste et extérieure, soulignent aussi que les lois sont au fond, de la même manière que le langage, des conventions humaines et sociales. Il va de soi qu'elles sont tout à fait indispensables et utiles, mais il n'en demeure pas moins qu'elles sont des fictions, ajoutées par l'homme à la Nature. Nous devons rappeler ici encore une fois la démarche typique de Spinoza qui consiste à se servir de ces fictions conventionnelles, conçues comme des produits nécessaires de la nature humaine, afin d'atteindre ses objectifs théologico-politiques et éthiques. Quant à la distinction évoquée entre la loi humaine et divine, qui est en vérité de caractère rhétorique et préliminaire, elle en est un parfait exemple.

On apprend donc que la *loi divine*, c'est ce qui nous amène à notre « souverain bien », en d'autres termes, à notre « béatitude », lesquels consistent dans la connaissance et l'amour intellectuel de l'Être le plus parfait, à savoir de Dieu. C'est par là que passe l'augmentation de notre perfection en tant qu'individu. Ainsi, en considérant toutes les actions et les choses par rapport à cette *fin*, on peut arriver à une définition utile, quoiqu'inadéquate, du *commandement divin* :

Par suite, écrit Spinoza dans un passage très dense, les moyens que nécessite cette fin de toutes les actions humaines, à savoir Dieu lui-même en tant que son idée est en nous, peuvent être appelés commandements de Dieu [*jussa Dei*], puisqu'ils nous sont prescrits en quelque sorte par Dieu même [*quasi ab ipso*

<sup>53</sup> *TTP*, IV, § 3, A. p. 87.

<sup>54</sup> *E*, I, 33, sc. 2. Voyez aussi le caractère relatif/corrélatif et donc l'usage nécessairement métaphorique du mot « ordre » : *E*, I, App.

*Deo*], en tant qu'il existe dans notre âme ; et ainsi une règle de vie [*ratio vivendi*] qui a cette fin pour objet est très bien dite loi divine.<sup>55</sup>

Il nous semble que, toute la philosophie de Spinoza et le but ultime vers lequel tend cette philosophie peuvent se résumer à ces phrases à la fois simples et obscures, dont l'*Éthique* propose un approfondissement et une mise en pratique, au moyen d'une science de l'homme qui se veut mathématiquement certaine. Cette « règle de vie » qui assure la béatitude véritable et suprême de l'homme, en accroissant, simultanément et avec la même nécessité naturelle, la connaissance et l'amour de Dieu, découlerait donc de *l'idée de Dieu* qui est en nous de façon *innée*. Or suivant cette conception innéiste, héritée partiellement du cartésianisme, Spinoza est en droit d'affirmer, comme on l'a vu, que, la « loi de Dieu » en tant que règle de vie permettant à l'homme d'accéder à cette béatitude, se trouve, non pas sur les *Tables de la loi* ou sur le *papier noirci par l'encre*, mais dans notre âme et dans notre cœur, *comme si elle a été prescrite* par Dieu lui-même. Ces affirmations méritent évidemment d'être examinées de plus près.

Nous sommes convaincus qu'il s'agit là encore une fois d'une des grandes thèses d'*inspiration paulinienne* du *Traité théologico-politique*. Ici on reconnaît d'emblée l'écho de la formule paulinienne qu'on a déjà évoquée. Reprenons le verset en question : « Vous êtes manifestement une lettre du Christ, dit Paul à ses disciples corinthiens, remise à nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur les cœurs. » (2 Cor. 3,3).<sup>56</sup> En effet, l'idée de la loi divine *écrite dans le cœur*, qu'on rencontre déjà — comme l'atteste bien Spinoza — chez les grands prophètes d'Israël, mais aussi chez le psalmiste, prend une tournure inédite et « universaliste » avec Paul de Tarse.<sup>57</sup> En découvrant la Loi divine, *en acte*, dans la pratique des justes/pieux parmi les nations païennes (Gentils), qui sont pourtant privées historiquement d'une telle loi, celui-ci fraye, encore dans le cadre d'une polémique, une voie que Spinoza peut commodément suivre afin de développer sa théorie de la « loi » divine-naturelle, ainsi que du dépassement de la loi par le philosophe-sage. Nous lisons ceci dans l'*Épître aux Romains* (2,14) : « Quand les païens, qui n'ont point la loi, font

<sup>55</sup> *TTP*, IV, § 4, A. p. 88.

<sup>56</sup> Cf. *TTP*, XII, § 6, p. 220-221.

<sup>57</sup> *TTP*, XII, § 1-3, p. 217-218 ; Jr. 31,33 ; Ps. 37,31 ; Ps. 40,8, etc.

naturellement ce que prescrit la loi, *ils sont, eux qui n'ont point la loi, une loi pour eux-mêmes* ; ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leurs cœurs, leur conscience en rendant témoignage, et leurs pensées s'accusant ou se défendant tour à tour. »<sup>58</sup>

Par ces versets, qui intériorisent et universalisent la Loi de Dieu jusqu'au point de rendre superflue la Loi révélée, Paul introduit, dans le « judéo-christianisme », un certain nombre d'idées (certainement étrangères à cet époque à la culture hébraïque) qui faciliteraient en fin de compte la rupture définitive du « christianisme » en tant que « religion universelle » d'avec la religion d'Israël. Si, comme on l'a dit, l'idée d'une « loi écrite dans le cœur » (voire, « au fond des entrailles » selon le Psalmiste) appartient bien à la tradition prophétique juive surtout dans le contexte du renouvellement de l'alliance avec Israël (Jér. 31,30-32), elle n'implique pas pour autant l'idée d'une *conscience* qui, par ses injonctions et jugements intérieurs, pourrait *suppléer* la loi révélée — au moins là où cette dernière est objectivement inconnue.

Chez Paul, on a donc affaire à une loi qui se trouve dans le for intérieur de tous les hommes et qui peut être connue et observée en se contraignant soi-même, même en l'absence de toute loi révélée ou instituée. On conviendra en tout cas que ces idées, qu'on connaît d'ailleurs sous les noms de « loi naturelle » et « autonomie », ont plutôt pour origine la pensée grecque.<sup>59</sup> Ni la Bible hébraïque ni le Talmud ne parlent en effet des lois morales *inscrites* pour ainsi dire de toute éternité dans la Nature et dans les âmes humaines, même si elles n'ont jamais été révélées à un prophète, au cours de l'histoire humaine.

Certes, il est fort possible de faire le lien entre cette loi naturelle et les lois dites « noahides », qui ont été données par Dieu à l'humanité entière (c'est-à-dire aux

<sup>58</sup> Trad. Louis Segond 1910.

<sup>59</sup> Voir R. Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard « Folio essais », 2005, p. 148-158. — On pensera évidemment, comme exemple classique, à l'*Antigone* de Sophocle qui « passe outre » à la loi de Créon, roi de Thèbes et son oncle, qui interdit l'enterrement de son frère Polynice. Elle s'oppose à lui en disant (451-455) : « [...] *ce n'est pas la Justice*, assise aux côtés des dieux infernaux ; non, *ce n'est pas là les lois qu'ils ont jamais fixées aux hommes*, et je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites, inébranlables, des dieux ! [...] » in *Antigone*, trad. P. Mazon et J. Irigoin, Paris, Le Livre de Poche, 1991, p. 18. (Nous soulignons.) Voir encore Brague (sur *Antigone*), *op. cit.*, p. 42-45.

« fils de Noé ») selon la tradition rabbinique.<sup>60</sup> Mais il faut savoir que cette thèse reste assez controversée parmi les rabbins et les érudits du judaïsme, d'autant plus que ces lois, tout comme les lois de la Torah, sont considérées aussi comme étant *révélées par Dieu et par la voie prophétique* à un moment donné de l'histoire.

### 4.3. De la Loi divine révélée à la loi naturelle universelle

#### 4.3.1. La Loi noahide et le salut des « Pieux des Nations »

On en arrive par là un autre point, autant sinon plus controversé, aussi bien du spinozisme que du judaïsme, qui porte sur la manière dont Spinoza cite, traduit et interprète un texte du *Michné Torah*. Celui-ci concerne justement les sept commandements supposés être révélés d'abord à Adam et ensuite à Noé d'après la tradition rabbinique. Comme le notent la plupart des éditeurs et des traducteurs du *Traité théologico-politique*, le problème qui a fait couler beaucoup d'encre commence déjà avec l'incertitude planant sur le texte hébreu d'origine.<sup>61</sup> En effet, comme tous les grands ouvrages diffusés d'abord sous forme de manuscrit, le Code de Maïmonide a au moins deux *éditiones principes* imprimés dès le XV<sup>e</sup> siècle. Il se peut donc que Spinoza cite le passage en question à partir d'une première édition hébraïque qui n'est pas tout à fait fiable, ou bien qui comporte tout simplement une faute d'impression à ce point précis. Voici donc cette version que Spinoza tire (et sûrement traduit lui-même en latin) du dernier livre du *Michné Torah*, c'est-à-dire du *Livre des Juges* (« Des rois et des guerres », VIII, 11) :

---

<sup>60</sup> TB Sanhédrin 56a : « Nos rabbins ont enseigné : Sept commandements ont été donnés aux fils de Noé. Ils concernent *les lois, le blasphème, l'idolâtrie, l'inceste, le meurtre, le vol et le prélèvement d'un membre sur un animal vivant.* » (*Aggadoth du Talmud de Babylone, op. cit.*, p. 1052.) Voir aussi Maïmonide, MT Le livre des juges « Des rois et des guerres » IX-X où l'auteur énumère et explique ces lois talmudiques concernant les noahides/enfants de Noé [*bnéi Noah*].

Pour ce qui est du rapport entre la loi naturelle et les noahides on doit se référer aux ouvrages de David Novak qui soutient vigoureusement cette thèse contre son maître Leo Strauss. Pour un résumé de ses positions, voir « Natural Law and Judaism » in A. M. Emon, M. Levering, D. Novak, *Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Dialogue*, Oxford et New York, Oxford Univ. Press, 2014, p. 4-44, surtout 30-34.

<sup>61</sup> A. p. 363 ; L&M. p. 729. Dans leur note assez détaillée, ces derniers s'appuient sur les œuvres de M. Joël, H. Cohen et L. Strauss qui discutent le sens du passage dans le cadre de la tradition halakhique. Cf. L. Strauss, « Préface à "La critique spinoziste de la religion" » in *Pourquoi nous restons juifs, op. cit.*, p. 100-108.

[Q]uiconque accepte [*susipit* (lat.)/*haméqabél* (héb.)] les sept commandements et les exécute diligemment, fait partie des pieux des nations [*ex piis nationum/méh'assidéï 'oumot haolam*] et il hérite le monde à venir [*haeres futuri mundi/véyéç lo héléq léolam haba*] ; pourvu qu'il ait accepté et exécuté ces commandements parce que Dieu les a prescrits [*preaceperit/chétsivah*] dans la loi [Torah] et nous a révélé par Moïse qu'il avait donné ces commandements auparavant aux fils de Noé ; mais s'il les exécute sous la conduite de la Raison [*ratione ductus / mipnéï hékhéra' hadaat*], il n'est pas un étranger résidant [*incola / guèr tochav*] et ne fait pas partie des pieux ni des sages des nations [*nec ex piis, nec ex scientibus nationum / véénou méh'assidéï 'oumot haolam vélo méhakhméhem*].<sup>62</sup>

Le problème porte sur l'avant-dernier mot du paragraphe : נִי (vélo) ≈ « ni », qui, dans une deuxième et sûrement meilleure édition (dite aujourd'hui yéménite) de cette œuvre, devient : נִיָּא (éla) ≈ « mais seulement ». Cette petite différence ne semble présenter à première vue qu'un intérêt d'érudition, il n'empêche que le changement d'une seule lettre hébraïque (« aleph » au lieu de « vav ») suffit ici à modifier complètement le sens de la phrase, qui doit se lire ainsi dans sa forme rectifiée : « [...] mais s'il les exécute sous la conduite de la Raison, il n'est pas un étranger résidant et ne fait pas partie des pieux des nations, *mais seulement de leurs sages.* »<sup>63</sup>

De toute façon, on voit que la question qui se pose ici touche bien à la problématique de la « loi naturelle » — au sens paulinien du terme. Les catégories halakhiques telles que « loi noahide » ou « *guèr tochav* » (« étranger résidant » ou « prosélyte domicilié ») permettent effectivement aux Sages du Talmud, et dans leur sillage à Maïmonide, de penser la question du *salut* des « Pieux (ou Justes) des nations » (*h'assidéï 'oumot haolam*), ou plutôt, de leur part individuelle dans le *monde à venir*. Il est évident qu'on ne peut pas entrer ici dans les détails de ce sujet eschatologique très vaste qui déborde du cadre de notre étude. C'est pourquoi, en laissant pour le moment en suspens la question complexe de la nature de la différence entre Israël et les nations d'après nos deux penseurs, tentons de

<sup>62</sup> *TTP*, V, § 19, A. p. 112-113, L&M. p. 232-235. (Nous citons la traduction d'Appuhn avec quelques modifications empruntées à celle de Lagrée & Moreau.) Pour le texte en hébreu, voir les sites « Sefaria.org » et « Mechon Mamre » qui donnent respectivement les deux versions.

<sup>63</sup> Cf. M. Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, Albany, SUNY Press, 1991, p. 75-76.

comprendre la logique qui se cache derrière l'opposition de Spinoza à ce qu'il considère être la position des « Juifs » et surtout celle de Maïmonide qui « a l'audace d'affirmer », visiblement contre tout bon sens, ce qui vient d'être dit. Mais pour ce faire, on doit aussi s'interroger brièvement sur le bien-fondé de l'accusation faite par Spinoza.

Tout d'abord, il ne faut pas oublier que, dans ce paragraphe, comme dans tout le *Michné Torah*, Maïmonide expose et commente à sa manière les principes et les règles talmudiques, dont certains ne sont plus en vigueur depuis la destruction du Temple. Et il s'agit là précisément d'une de ces règles : à la différence du prosélyte/converti juif (*guèr tsédéq*) qui est à part entière juif, le statut d'« étranger résidant » (*guèr tohav*) lié aux lois noahides, n'est pas en fait applicable dans l'Exile (*galout*). Dans un autre livre du *Michné Torah*, Maïmonide définit cette catégorie juridico-religieuse comme suit :

Qu'est-ce qu'un étranger résidant ? C'est un non-juif/idolâtre qui s'engage à ne plus adorer les fausses divinités et à observer les autres lois commandées aux descendants de Noé. Mais il ne se fait pas circoncire, ni s'immerge [comme le doit faire le prosélyte]. Nous acceptons son engagement et il devient pieux des nations. Pourquoi on l'appelle étranger résidant ? Parce que nous lui avons permis de résider parmi nous dans la Terre d'Israël [...].<sup>64</sup>

Il en ressort clairement que l'acceptation des « étrangers résidant » présuppose que la halakha ait la force de loi dans la Terre d'Israël qui serait alors sous la souveraineté juive — ce qui n'est plus le cas depuis la chute de Jérusalem. Mais il y a encore un autre point qui fait obstacle à l'application de cette règle. Dans l'alinéa suivant, Maïmonide écrit : « Nous acceptons des étrangers résidants seulement durant la période où on peut observer [l'année du] jubilé [*yovél*]. » Or selon le Talmud, cette institution d'origine biblique qui est censée avoir lieu tous les quarante-neuf ans et qui consiste en l'arrêt du travail agricole, la restitution des propriétés foncières et la libération des esclaves, n'est pas applicable non plus depuis l'effondrement du royaume du Nord (Israël) et la disparition des Dix tribus (en 722

---

<sup>64</sup> MT *Le livre de la Sainteté*, « Les unions interdites » 14,7.

avant notre ère), parce qu'elle exige la présence de toutes les tribus israélites sur la Terre d'Israël.<sup>65</sup>

Bref, on doit en tirer la conclusion selon laquelle le passage du *Michné Torah* cité par Spinoza concerne, du moins en partie, un statut juridique assez particulier, celui d'*étranger résidant*, qui n'est plus en vigueur depuis très longtemps et qui est considéré comme suspendu jusqu'à l'ère messianique, laquelle est censée changer radicalement à son tour le rapport de tout homme avec le Créateur. Il devient dès lors évident que Spinoza fait complètement l'impasse sur cet aspect halakhique du problème, alors qu'il appuie son raisonnement sur un texte tiré, non pas du *Guide des égarés*, mais du « grand ouvrage talmudique » de Maïmonide.

Toutefois, venons-en maintenant aux autres catégories importantes qu'on trouve dans la même citation, à savoir le « Pieux (*hassid*) » et le « Sage (*hakham*) » des « Nations ». Bien entendu, Spinoza ne prend pas en compte, là non plus, le sens halakhique de ces statuts. Ce qu'il reproche au fond à Maïmonide, ce n'est pas de nier l'existence d'une loi naturelle-universelle, que lui-même assimile manifestement à la loi noahide, mais plutôt de nier le salut (ou la part dans le monde à venir) à ceux qui se conforment à cette « loi », sous la seule « conduite de la Raison », sans avoir besoin de passer par la Révélation. Spinoza conclut donc que, d'après la doctrine normative du judaïsme, exprimée ici par Maïmonide et acceptée comme telle par toutes les autorités, seuls ceux qui adoptent les « opinions vraies » et la « vraie règle de vie » *par le moyen d'une loi révélée à un prophète qui les leur dicte*, ont droit au salut et à la béatitude réservés aux Pieux et Sages des Nations : de sorte que, disons, ne pas vénérer les idoles et ne pas commettre de meurtre et d'inceste ne seraient pas suffisant pour être considéré comme un sage ou comme un pieux, aussi longtemps que ce comportement décent, conforme au chemin de Dieu, ne découle pas d'une soumission à la loi révélée.

Et c'est bien à cette « conception des Juifs » que Spinoza oppose l'idée paulinienne de la loi écrite dans le cœur, ou bien conçue par la lumière naturelle. (Il souligne d'ailleurs à juste titre que « les Hébreux croyaient en effet que le cœur est le

<sup>65</sup> « De l'idolâtrie et des coutumes des idolâtres » X, 6 in *LC*, p. 327-328 : « Toutes les dispositions qui viennent d'être énoncées ne s'appliquent qu'au temps où Israël est exilé au milieu des idolâtres, ou lorsque ceux-ci subjuguèrent la Terre Sainte. [...] Du reste le *prosélyte domicilié* (guèr tochav) n'était admis dans le sein d'Israël qu'à l'époque où l'année jubilaire était en vigueur. Depuis on n'admet que le *prosélyte véritable* (guèr tsédéq). »

siège de l'âme et de l'entendement [...] ». <sup>66</sup>) Donc, contrairement à ce que pense Maïmonide, selon Paul (et selon Spinoza bien sûr), les non-juifs (Gentils) pieux et sages qui observent, par eux-mêmes et en suivant uniquement leur conscience ou leur raison, les préceptes impliqués par la loi naturelle-universelle, mériteraient bel et bien le salut ou la part dans le monde à venir. Voilà comment Spinoza met en opposition la conception légaliste et particulariste de la vie juste et bienheureuse qu'il attribue au judaïsme, et la conception morale, universaliste et rationaliste de la béatitude qu'il prétend trouver de manière implicite dans toute l'Écriture et de manière explicite et accomplie dans l'enseignement de « l'apôtre des Nations ».

En vérité, quelle que soit l'édition du *Michné Torah* à laquelle on se réfère, on peut effectivement être enclin à accepter l'interprétation de Spinoza si l'on prend ce passage de manière isolée des autres écrits de Maïmonide et des autres textes normatifs du judaïsme. Il y a certes, dans le corpus judaïque, une forte tendance particulariste qui est plutôt sceptique, pour ne pas dire hostile, à l'égard du rôle de la seule raison universelle dans la recherche du vrai et de la vraie vie, et qui garde un point de vue ambivalent, pour ne pas dire exclusiviste, quant à la béatitude des non-juifs (si l'on emploie le vocabulaire spinoziste). Mais il importe de rappeler que ce n'est certainement pas celle-ci qui fait autorité dans le Talmud et la halakha. Plus important encore et comme on l'a amplement montré, ce n'est surtout pas dans l'œuvre de Maïmonide qu'on trouvera une telle approche irrationaliste et exclusiviste, qu'on pourrait amender en s'appuyant sur la pensée universaliste de l'Apôtre Paul.

#### **4.3.2. Un salut sans loi ? Le salut d'Aristote, le païen et la contradiction reprochée à Maïmonide**

##### **4.3.2.1. Le commentaire d'Ibn Shem Tov relaté par Spinoza**

Afin de renforcer son interprétation de Maïmonide et du judaïsme, qu'on pourrait résumer par la formule « hors de loi révélée, point de salut », Spinoza fait recours à un autre auteur juif dans le même paragraphe. Il s'agit de Joseph fils de Shem Tob, auteur et commentateur du XV<sup>e</sup> siècle, qui compare dans son magnum opus, la doctrine des philosophes grecs et celle de la Torah quant au « suprême bien » et au « but final de la science », pour montrer la supériorité incontestable de la

---

<sup>66</sup> *TTP*, III, § 7, A. p. 75. Comparer avec l'analyse maïmonidienne du même mot (« leb ») : *GE*, I, 39.

dernière.<sup>67</sup> D'après Spinoza, « dans son livre *Kebod Elohim* ou *Gloire de Dieu* » Ibn Shem Tov fait suite aux paroles déjà citées de Maïmonide, lorsqu'il dit « qu'il n'a servi de rien au salut d'Aristote (qu'il [Ibn Shem Tov] croit avoir écrit l'Éthique suprême, et estime par-dessus tous [note de Spinoza]) de n'avoir méconnu aucun des préceptes appartenant à la véritable morale prescrite et exposée par lui-même dans son Éthique et de les avoir appliqués diligemment, parce qu'il n'avait pas reçu cette doctrine comme une révélation par la voie prophétique [*non amplexus est ut documenta divina prophetice revelata*], mais l'avait formée sous le commandement de la Raison [*sed ex solo dictamine rationis*]. »<sup>68</sup>

Ainsi Spinoza relie habilement, à travers ces considérations d'Ibn Shem-Tov, aristotélicien juif, la glose halakhique de Maïmonide concernant les Pieux et les Sages des Nations non-juives au salut d'Aristote que celui-ci aussi considère comme le plus grand philosophe de tous les temps. Si bien qu'il disait, comme on l'a vu, que l'entendement d'Aristote représentait la limite extrême de la perfection de cette faculté humaine, hormis ceux qui avaient reçu une plus grande émanation divine en vertu de laquelle ils devenaient des prophètes.<sup>69</sup> À ce point, Spinoza semble donc s'adresser directement aux Juifs maïmonidiens/rationalistes en disant ceci : la doctrine de votre maître est tellement contradictoire qu'il est obligé, en fin de compte, de nier le statut de « sage » et le « salut » à ce qu'il pense être le plus grand philosophe, tout simplement parce que ce dernier aurait atteint ce niveau suprême de sagesse et de moralité par la seule raison et non pas à travers l'acceptation d'une loi révélée (en l'occurrence noahide).

Sur ce, Spinoza répète avec force : « Ce ne sont là en vérité que des illusions mensongères [*figmenta*] n'ayant de fondement ni dans la raison ni dans l'autorité de l'Écriture [...]. » Par cette phrase, il fustige une fois de plus le rationalisme maïmonidien qui, tout en visant à construire une pensée juridico-théologique, basée sur la raison philosophique en même temps que sur la tradition scripturaire révélée, finit par trahir ses deux piliers supposés. Néanmoins, au vu de ce qui a été dit, il convient de poser la question de savoir si la pensée de Maïmonide correspond bien sur ce point précis, au portrait qu'en fait Spinoza. Qu'en est-il vraiment de l'âme

<sup>67</sup> S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, A. Franck, 1859, p. 507-508.

<sup>68</sup> *TTP*, V, § 19, A. p. 113.

<sup>69</sup> « Lettre à Samuel ibn Tibbon » citée par S. Pinès, *La liberté de philosopher*, op. cit. p. 93.

d'Aristote selon la loi juive ? Est-ce que Maïmonide lui refuse effectivement (comme le fait à l'évidence son disciple Ibn Shem Tov) le salut et la béatitude, c'est-à-dire la part dans le monde à venir, en lui retirant les titres de « Pieux » et « Sage » des Nations ?

Au vrai, on peut dire sans trop s'avancer que le « salut » de l'âme non-juive ne fait pas partie des sujets primordiaux du Talmud, tout simplement parce que les rabbins ne s'intéressent pas tant à la polémique interconfessionnelle que l'assurance de la sainteté et de la cohésion de la communauté d'Israël, à travers la pratique judicieuse de la Loi, telle qu'elle est expliquée par la tradition orale révélée. Toutefois, il existe bien là-dessus une discussion, dont le résultat clair et définitif est tel que l'on trouve dans le *Michné Torah* : « Comme les Israélites, les hommes pieux que comptent les Nations du Monde, ont part au Monde à venir. »<sup>70</sup>

#### 4.3.2.2. La piété selon Maïmonide et les mérites naturels des Gentils

Or l'ambiguïté n'en persiste pas moins quant à la définition de « l'homme pieux », ou plutôt au critère même de la « piété » (*hassidout*). Dans le lexique maïmonidien, ces concepts semblent porter plutôt sur les traits de caractère. Lorsque notre auteur parle, dans le *Commentaire de la Michna*, de « sept espèces d'êtres humains en fonction de leur situation vis-à-vis des dispositions saines et des vices relevant de l'éthique et de l'intellect », il décrit « l'homme [pieux] intègre (חסיד: [hassid]) » comme « celui qui cherche avec ardeur à acquérir des dispositions saines », c'est-à-dire celui qui, en pratiquant et étudiant la Loi, cherche, suivant le vrai objectif de cette Loi, à se perfectionner du point de vue moral et intellectuel.<sup>71</sup> Mais en ce qui concerne précisément le contexte du « salut », Maïmonide fournit, dans le chapitre concerné du *Michné Torah*, la définition d'un autre concept qui est très proche du « hassid » et qui mérite qu'on s'y arrête un moment. Il s'agit du « tsadiq » :

Chaque homme, dit-il, sans exception, acquiert des mérites [*zékhouf*] ou s'entache des démérites [*avonot*]. L'homme dont les mérites passent les démérites est un juste [*tsadiq*], celui dont les démérites excèdent les mérites est

<sup>70</sup> « De la conversion à Dieu » III, 5 in *LC*, p. 373. Comme l'indiquent les éditeurs, Maïmonide s'appuie ici sur la discussion qui se trouve dans TB *Sanhédrin* 105a.

<sup>71</sup> *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot*, op. cit., p. 247-251.

un méchant [*racha*'], celui dont les mérites et les démérites s'équilibrent est un homme de vertu moyenne. »<sup>72</sup>

On comprend donc que les mots « juste » et « pieux » s'emploient de manière presque interchangeable, notamment eu égard à la « récompense » ultime. En fait, la parenté, voire la synonymie des mots « juste » et « pieux » dans la tradition juive, est déjà évidente de l'interprétation mishnaïque du fameux verset eschatologique d'Isaïe (qu'on a déjà cité dans un autre contexte) : « Tout Israël a part au monde à venir, comme il est dit : “Et ton peuple, tous des *justes* [*véaméha koulam tsadiqim*], héritera pour toujours du pays, germe que J'ai planté, œuvre de Mes mains, pour me glorifier.” (Is. 60:20) »<sup>73</sup> Alors ce qu'on appelle le pieux ou le juste, c'est celui qui héritera le monde à venir en raison de ces « mérites ».

Dans ce cas, il reste à connaître le *critère* même des actes méritoires, c'est-à-dire la base sur laquelle les mérites et les démérites seraient « pesés » « dans l'entendement de Dieu omniscient ».<sup>74</sup> On a déjà signalé que les mérites étaient liés aux dispositions saines relevant de l'éthique et de l'intellect. Encore faut-il préciser la voie par laquelle on pourrait acquérir ces dispositions. Est-ce qu'il doit nécessairement s'agir d'une Loi révélée qui comporte une pédagogie raisonnée ? Ou bien, peut-on s'appuyer sur la seule raison qui est aussi capable de nous conduire, sans aucune révélation prophétique, sur le chemin de la vertu (*justesse/piété*) et de la vérité ?

Il nous semble que la position de Maïmonide vis-à-vis de cette question est beaucoup plus complexe et ambivalente qu'il n'y paraît au premier abord. Et cette ambivalence tient dans une large mesure au fait qu'il tente de concilier, là aussi, la philosophie et la pensée talmudique, dans le but de reconstruire le judaïsme rabbinique en tant que religion vraie à la fois révélée et rationnelle. D'une part, il y a effectivement dans ses œuvres halakhiques, notamment au sujet des mérites et du salut des non-juifs, des propos qui font penser aux conceptions particularistes et légalistes que lui reproche Spinoza, mais d'autre part on constate également chez lui

<sup>72</sup> « De la conversion à Dieu » III, 1 in *LC*, p. 366.

<sup>73</sup> Nous la citons d'après cette traduction : *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot*, op. cit., p. 39. Voir aussi le commentaire de Maïmonide : « Tous les Israélites, en effet, ont part au monde futur, en dépit de leurs péchés. [...] La terre dont il s'agit ici désigne par métaphore la terre de la vie éternelle, qui est le monde à venir. » « De la conversion à Dieu » III, 5.

<sup>74</sup> « De la conversion à Dieu » III, 2 in *LC*, p. 368.

un effort d'interpréter non pas seulement la Bible hébraïque, mais aussi les sentences des Sages du Talmud dans un esprit universaliste et rationaliste.

Par exemple, dans le chapitre du *Guide* où il traite de la Providence et du poids des « mérites » de l'individu sur sa destinée, il cite un principe talmudique en en changeant radicalement le sens, précisément pour affirmer que la justice de Dieu est également valable pour tous :

Ailleurs il est dit [dans le Talmud] : « Celui qui accomplit un devoir qui lui est prescrit (par la religion) n'est pas comparable à celui qui l'accomplit sans qu'il lui ait été prescrit ; » ils [les Sages] disent donc clairement que celui-là même à qui la chose n'est pas imposée (par la religion) en est récompensé.<sup>75</sup>

Pour ce passage, nous n'avons qu'à nous référer à Munk qui explique très clairement, dans sa note, le contexte de la citation et la modification opérée par Maïmonide : « Les termes dans lesquels Maïmonide cite cette sentence talmudique paraîtraient indiquer que le gentil qui accomplit un devoir moral est au-dessus de l'israélite à qui ce devoir est prescrit par la Loi. Cependant le texte du Talmud dit : [...] « Celui qui accomplit un devoir qui lui est prescrit est plus grand que celui qui l'accomplit sans qu'il lui ait été prescrit » ; c'est-à-dire, l'israélite, qui en pratiquant la vertu accomplit par là un devoir religieux, reçoit une plus grande récompense que celui qui n'accomplit qu'un simple devoir moral. »

En effet, dans un des textes talmudiques qui servent de « référence » à cette constatation de Maïmonide, il est question du quatrième commandement du Décalogue qui dit : « Honore ton père et ta mère... ». Concernant ceci on y donne l'exemple d'un « Gentil d'Achkélon, nommé Dama b. Nathina » qui renonce à un commerce très profitable pour ne pas déranger son père, et que Dieu récompense en retour « par le don d'une vache rousse » laquelle est, on le sait, extrêmement précieuse pour les Juifs à cause de sa valeur culturelle à l'époque du Temple. C'est donc à cette occasion que les sages déclarent : « Si la récompense est telle pour celui qui agit ainsi sans en avoir reçu le commandement, elle sera encore plus grande pour celui qui obéit par son acte à un commandement. »<sup>76</sup> Bien entendu, le Gentil d'Achkélon n'est pas tenu (par la loi) d'observer le commandement du respect des

<sup>75</sup> *GE*, III, 17, p. 917 (127-128).

<sup>76</sup> Kiddouchin 31a in *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., p. 828.

parents, qui ne fait même pas partie des lois noahides. Ce qui ne pourrait vouloir dire qu'il agit, dans ce cas précis, non pas conformément à une loi révélée, mais seulement à un sentiment inné, à une inclination naturelle ou à un principe qui lui est inspiré par sa conscience ou sa raison. Cette situation correspond donc exactement à ce que Paul de Tarse décrit comme « être une loi pour lui-même ».

Quant aux Sages du Talmud, s'ils reconnaissent bien le mérite de cet homme païen, au travers de la récompense généreuse de Dieu, et par là implicitement, l'existence d'une moralité indépendante de la Loi de Moïse, ils y voient aussi et *surtout* un événement qui les confirme dans l'idée que l'accomplissement d'une bonne action serait beaucoup plus méritoire lorsqu'elle est commandée par Dieu, que lorsqu'elle est accomplie spontanément ou sous la seule conduite de la raison.

Donc, pour autant que nous puissions en juger, cette vision talmudique pourrait constituer une meilleure « cible » pour la critique acerbe de Spinoza qui vise la primauté de la loi commandée/révlée sur la compréhension par la raison. Car dans le *Guide*, on voit que Maïmonide prend ses distances par rapport à cette vue, même si de manière quelque peu ambiguë et par une interprétation assez contestable. Ce qui prête à confusion c'est qu'il attribue, comme d'habitude, *son* point de vue philosophique-universel aux Sages du Talmud. Il prend d'ailleurs soin de parler en leur nom, quand il évoque le « sentiment naturel » (*fitra*) qui pousse tout être humain à faire le bien et à éviter de faire le mal :

Partout ils [les Sages] disent clairement que, pour Dieu, la justice est une chose absolument nécessaire, c'est-à-dire qu'il récompense l'homme pieux pour tous ses actes de piété et de droiture, quand même ils ne lui auraient pas été commandés par un prophète, et qu'il punit chaque mauvaise action qu'un individu a commise, quand même elle ne lui aurait pas été défendue par un prophète ; car elle lui est interdite par le sentiment naturel [*al-fitra*] qui défend l'injustice et l'iniquité. « Le Très-Saint, disent-ils, n'enlève à aucune créature ce qu'elle a mérité. »<sup>77</sup>

C'est là sans doute un des moments où la pensée philosophico-religieuse de Maïmonide s'approche le plus de la conception de la « loi naturelle » au sens philosophique du terme. En introduisant des concepts rabbiniques tels que le

<sup>77</sup> *GE*, III, 17, p. 916-917 (126-127).

« mérite » et le « récompense » au sein de la théorie du sentiment inné de justice et de vertu, il tente, à l'évidence, de réconcilier sur ce point aussi la philosophie et la Loi. Pourtant, ce qu'il faut souligner c'est que, même si contrairement à ce que soutiendra plus tard Kant, une bonne action de celui qui l'accomplit par le « sentiment naturel » est bien reconnue comme méritoire, elle est pour autant loin d'être nécessairement l'objet d'une *compréhension rationnelle* chez l'agent, sans la Loi qui la commande.<sup>78</sup> Il serait par conséquent erroné d'y voir une vertu ou une piété réfléchie, à la fois conçue et effectuée sous la conduite de la seule raison. Il ne faut pas s'empressez non plus de supposer, partant de cela, une identité entre les lois noahides et la loi naturelle au sens paulinien du terme. En tous cas, malgré toutes ces réserves, celui-ci et les passages similaires du *Guide* que Spinoza connaissait sans aucun doute suffisent à susciter encore plus de doutes quant à la crédibilité de la lecture décontextualisante que fait ce dernier du texte problématique du *Michné Torah*.<sup>79</sup>

### **4.3.3. Le monothéisme comme condition du salut et la question de la providence**

#### **4.3.3.1. Le sens du monothéisme biblique**

Comme on l'a dit, on serait néanmoins bien en peine de lever toute ambiguïté quant à la position de Maïmonide sur la possibilité de parvenir au « salut » véritable *sans la loi révélée*. Car, outre les préceptes moraux et universels, la Loi révélée contient aussi, comme pilier fondateur, un enseignement « théologique », à savoir *l'unicité absolue de Dieu*. Ainsi, du point de vue judaïque, non seulement l'histoire et la Loi d'Israël consistent dans un combat constant contre toutes manifestations et tendances idolâtriques, la loi noahide aussi stipule l'interdiction ferme de l'idolâtrie.

<sup>78</sup> Cf. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 67 : « le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi. »

<sup>79</sup> En fait, déjà dans les « Huit Chapitres » (du *Commentaire de la Michna*), c'est-à-dire bien avant le *Guide*, Maïmonide entreprend une autre tentative de réconciliation de la même sorte.

Il s'agit là, du problème, cher également à Spinoza, de la différence entre celui qui accomplit les actions vertueuses en « les désirant et les convoitant », et celui qui pratique les mêmes actions, en se contenant ou en « réprimant son âme » [*al-dābiṭ li-nafsihi*], c'est-à-dire celui qui se bat contre lui-même et contre ses penchants naturels qui auraient pu l'amener vers les vices et les crimes.

En essayant d'interpréter les paroles des Sages, qui privilégient l'action de celui qui va à l'encontre de ses désirs pour se conformer à la Loi divine, Maïmonide se sert de la distinction (talmudique) entre les décrets (*houqqim*) et les commandements (*mitsvot*). Les derniers étant des lois dont la raison est évidente ou intellectuellement compréhensible, tandis que les premiers sont des lois dont la raison nous est inconnue et dont on ne peut même pas discuter (telle que l'interdit de « <faire cuire> la viande dans le lait » ou de « se vêtir de fibres mélangées » etc.) C'est donc à cette catégorie de lois que les Sages songeraient lorsqu'ils louent celui qui « se contient ».

Cf. *Traité d'éthique/« Huit chapitres », op. cit., VI, p. 85-91.*

Dès lors, dans la mesure où l'on peut parler, dans le judaïsme, des lois ou plutôt des règles de conduite *naturelles et universelles*, elles doivent se fonder sur un *monothéisme intransigeant*. Il est donc impossible de penser, tant pour les Sages du Talmud que pour Maïmonide, une piété ou une sagesse qui comporte des traces de l'idolâtrie. Il faudra donc reposer la question concernant le « salut » d'Aristote à la lumière de cette clause essentielle.

Qu'Aristote ait vécu dans une société idolâtre-polythéiste est une évidence. Mais est-ce que cela suffit à faire de lui un idolâtre philosophiquement convaincu aux yeux de Maïmonide ? Ici doit se poser également la question de savoir si le monothéisme est aussi une idée à laquelle on peut parvenir par le biais de la raison seule.

On sait par exemple que pour Spinoza l'unicité de Dieu en tant que substance absolument infinie qui existe nécessairement est une vérité d'ordre ontologique ou encore une idée vraie à laquelle on n'arrive que par un raisonnement démonstratif.<sup>80</sup> À cet égard, bien que celui-ci se place dans un tout autre registre que l'exposition narrative du monothéisme biblique (dont Spinoza ne manque pas de se réclamer par ailleurs), il est pour autant clair qu'en dépit de ses réserves sur les religions monothéistes organisées, le monisme substantiel se veut aussi un mono-théisme. L'auteur de l'*Éthique* et celui du *Guide* semblent même s'accorder sur un aspect fondamental de la nature de l'unicité de Dieu, qui doit strictement exclure toute référence à la quantité et au nombre.<sup>81</sup>

En outre, d'après la genèse de l'idolâtrie, ou la « sortie du monothéisme primitif » que relate Maïmonide dans le *Michné Torah*, Abraham aussi, qui naît dans une famille et société des idolâtres (« Ur des Chaldéens »), en vient à connaître *le* Créateur de l'Univers par lui-même et en faisant « usage de son pouvoir de réflexion », avant de recevoir la révélation divine. C'est par ces mots-là que son évolution intellectuelle y est décrite : « Or personne n'avait enseigné Abraham, ni ne l'avait informé de rien. [...] Mais il méditait en son cœur et la lumière se faisait. Enfin grâce à la justesse de son esprit [*mitvounato hanék'hona*], il atteignit la voie de

<sup>80</sup> *E*, I, 14, dém.

<sup>81</sup> « Lettre 50 à Jelles » A. p. 283. Voir aussi « Lettre 12 à Meyer ». Comparer avec *GE*, I, 57, p. 264-265 (234-235).

la vérité [*dérékh ha-émét*] et discerna le fond des choses [...]. »<sup>82</sup> S'agissant donc du rapport du premier patriarche biblique à l'unicité de Dieu, nous sommes absolument devant une *découverte intellectuelle* du monothéisme qui est couronnée par l'appel et l'ordre divins.

Si donc le monothéisme d'Abraham est saisi et présenté, d'abord par le Midrash et ensuite par Maïmonide, comme une vérité à laquelle on aboutit par une réflexion spéculative, pourquoi ne pas en dire autant pour la « théologie » d'Aristote du point de vue de son disciple cordouan ? Nous avons vu en effet que la définition maïmonidienne de la *croyance* impliquait, avant tout, un *concept* dans l'âme, qui correspondait à la réalité de la chose. D'ailleurs, nombre de grands théologiens et commentateurs (y compris Thomas d'Aquin) ont débattu, au fil des siècles, du problème épineux de la présence de ce concept dans le corpus aristotélicien. Après tout, celui-ci ne se trouve pas en défaut d'éléments qui pourraient soutenir cet argument. C'est bien Aristote qui parle, entre autres, d'un « être nécessaire » ou d'un « moteur premier immobile » *unique* que lui-même nomme « dieu ». <sup>83</sup>

Pour autant, peut-on en conclure que le Stagirite s'écarte, pour cela, de la religion païenne qui est un des aspects constitutifs de la civilisation grecque, au sein de laquelle la pensée philosophique connaît son essor ? Eh bien, pour le dire de façon un peu réductrice, ce qu'affirme ici Aristote ne semble pas aller au-delà d'une mise en exergue d'un principe ontologique ou d'un résultat du raisonnement syllogistique sur la nature de l'être. Ce principe ontologique ne constitue donc en aucun cas un *affront* à l'égard des dieux et des institutions du paganisme grec. En revanche, *cet affront est le sens même du monothéisme biblique*, qui est issu d'une critique radicale de la société et des valeurs existantes et qui se manifeste tant dans le rapport de l'homme au divin (*ben adam lé-maqom*), que dans le rapport de l'homme à l'homme (*ben adam léhavéro*). Si bien que la Parole biblique serait porteuse, grâce à cette contestation, d'une toute autre notion de sacré, qui, tout en séparant radicalement le divin d'avec l'homme sur le plan ontologique, les met en rapport sous une forme éthique : « Le monothéisme, dira Levinas, marque une rupture avec une certaine

<sup>82</sup> « De l'idolâtrie et des coutumes des idolâtres » I, 3 in *LC*, p. 224. Voir aussi *GE*, III, 29, p. 998-999 (219-221).

<sup>83</sup> *Physique*, VIII, 259a5, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 417 ; *Métaphysique*, Λ 1072a25, *op. cit.*, p. 393-394. Cf. R. Brague, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, *op. cit.* p. 90 et *sq.*

conception du sacré. Il n'unifie ni ne hiérarchise ces dieux numineux et nombreux ; il les nie. À l'égard du divin qu'ils incarnent, il n'est qu'athéisme. »<sup>84</sup>

Ce n'est donc pas par hasard que la révélation qui suscite cette rupture se donne comme une *Loi* : il est vrai que selon le récit midrashique, une idée vraie obtenue par la spéculation précède, chez Abraham, la révélation. Toutefois c'est à travers cette dernière, qui s'énonce sous forme de parole ou d'injonction s'adressant à un homme, non pas envouté, mais révolté, réfléchi et responsable, que le monothéisme peut se traduire en *acte*. Car la « loi est effort ».<sup>85</sup> (On nous rappellera sûrement à ce point de l'objection de Spinoza à ceux qui « regardent [...] les idées comme des peintures muettes sur un panneau et [...] [qui] ne voient pas qu'une idée, en tant qu'elle est idée, enveloppe une affirmation ou une négation. »<sup>86</sup> N'oublions pas non plus pour autant que, cette affirmation ou négation se réalise dans la plus stricte nécessité psychique-mentale, même si elle représente, dans cette perspective, une liberté infiniment plus vraie et plus active que l'obéissance à la loi.)

#### 4.3.3.2. L'origine de l'idolâtrie et la médiation culturelle dans le service de Dieu

Pourtant, on n'a toujours pas répondu à la question de savoir si Aristote, de par ce « monothéisme païen » (si l'on ose l'appeler ainsi), peut être considéré par Maïmonide le philosophe et le halakhiste, comme un « Pieux » ou « Sage » des Nations, ni à la question du salut hors de la Loi révélée. Nous devons faire encore une autre remarque sur la terminologie talmudique, employée aussi par Maïmonide, afin d'éclaircir le problème. Elle se rapporte à une expression que les rabbins utilisent souvent pour désigner une personne non-juive. Incidemment, dans le

<sup>84</sup> E. Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel/Le Livre de Poche, 1976, p. 29. — Dans un article intitulé « Le grand dégrisement », C. Chalier commente et prolonge la réflexion lévinassienne qui oppose l'obligation morale et la responsabilité face au « Saint », à l'enthousiasme, l'envoûtement et l'extase liés au « sacré ». En référence au départ d'Abraham sur l'ordre de Dieu (*lekh lekha*), elle écrit : « Venue à soi d'une parole qui déracine, qui déloge de ses lieux d'ancrage et d'illusoire protection, pour ouvrir l'âme sur le jour exigeant d'une irréductible extériorité et l'obliger à entrer dans le discours d'une parole responsable, la révélation contredirait en effet le paganisme en son principe même. » « Le grand dégrisement » in *Archive de Philosophie* 2006/4 (Tome 69), p. 540.

<sup>85</sup> Lévinas, *ibid.*, p. 35. Selon cet auteur, un autre aspect primordial qui distingue le monothéisme biblique de l'opinion « monothéiste » d'Aristote (ou de tout autre philosophe païen) consiste dans « une impuissance radicale à sortir du monde », autrement dit dans l'impossibilité de reconnaître l'extériorité. Chalier en tire à nouveau les conséquences comme suit : « Le païen serait ainsi "enfermé" — tout comme le Dieu unique qu'il lui arrive de penser — à l'intérieur d'un cosmos éternel sans au-delà, sans extériorité, et d'une nature qu'il trouverait solide malgré le devenir auquel elle est soumise de façon régulière et cyclique. » *ibid.*, p. 545.

<sup>86</sup> *E*, II, 49, sc.

passage du Talmud cité ci-dessus (Kidouochin 31a), ce que la traductrice française rend — à bon droit — par le « Gentil d'Achkélon » est en fait dans le texte original : « un adorateur des astres [de la ville] d'Achkélon/ *'ovéd kohavim éhad béAchkélon* ». Si l'idolâtre non-juif est souvent désigné par cette appellation dans la littérature rabbinique, c'est sans doute parce que l'astrolâtrie et l'astrologie assyro-babyloniennes (dites « chaldéenne » dans l'hébreu biblique et rabbinique) constituent, pour les Juifs, une des formes les plus attirantes, les plus persistantes et les plus dénoncées de l'idolâtrie. N'oublions pas que, dans l'époque biblique, déjà par sa grande réforme du culte, le pieux roi Josias voulait mettre fin, entre autres, à toute sorte de pratique astrolatriques, souvent de l'origine assyrienne telle que le « culte rendu à l'armée du ciel sur les toits de Jérusalem. »<sup>87</sup>

D'après Maïmonide, qui suit encore en ceci le Midrash, l'astrolâtrie serait aussi la première étape dans l'évolution de cette « grande erreur » dans laquelle est tombée l'humanité, et le principe même de toute croyance idolâtrique :

Ayant conçu une telle pensée [l'exaltation et la vénération des étoiles et des sphères qui font la grandeur et la gloire de Dieu qui les a créé] les hommes commencèrent à bâtir des temples aux étoiles, à leur offrir des sacrifices, à les louer et exalter en paroles, à se prosterner en face d'elles, afin d'accomplir la volonté de Dieu et se concilier le Créateur comme le faisait croire leur pensée fallacieuse [*léhachig rétson haboré' béda'atam hara'ah*]. C'est là que gît le principe de l'idolâtrie et c'est ainsi que raisonnaient les idolâtres qui connaissaient ce principe, sans, pour autant, professer la divinisation exclusive de tel ou tel corps céleste [*kohav zé*].<sup>88</sup>

À travers cette généalogie du paganisme, Maïmonide vise aussi à montrer que, loin d'être une absurdité ou un délire total, l'idolâtrie en général et l'astrolâtrie en particulier reposent, du moins au début, sur une opinion vraie et sur un principe tout à fait raisonnable. Et c'est là que réside son grand danger. Car cela signifie au fond qu'on peut bel et bien s'égarer dans l'idolâtrie, tout en pensant qu'on est en train d'accomplir pieusement le service et la volonté de Dieu unique. Enfin, ceux qui se tournèrent vers l'adoration des choses créées (d'abord par Dieu et ensuite par

<sup>87</sup> Thomas Römer, *L'invention de Dieu, op. cit.*, p. 262. Cf. 2 Rois 2,23. D'autre part, dans le *Guide*, l'astrolâtrie est aussi désignée comme la « religion des Sabiens » dans laquelle fût élevé Abraham. Cf. III, 29, p. 997-998 (217-218).

<sup>88</sup> « De l'idolâtrie et des coutumes des idolâtres » I, 1 in *LC*, p. 221-222.

l'homme) l'ont fait dans un premier temps, seulement en vue de s'en servir comme *intercesseurs* entre eux-mêmes et le Créateur.

D'ailleurs comme le dit clairement Maïmonide dans le *Guide*, « jamais aucun homme des générations passées ne s'est imaginé, ni aucun homme des générations futures ne s'imaginera que la figure faite par lui de métal, de pierre, ou de bois, ait elle-même créé le ciel et la terre, et que ce que ce soit elle qui les gouverne. Celle-ci, au contraire, n'est adorée que dans ce sens qu'elle est le symbole [*miṭal*] d'une chose qui est intermédiaire [*wāsiṭah*] entre nous et Dieu [...]. »<sup>89</sup> Ainsi l'auteur cordouan nous met en garde contre la conception naïve de l'idolâtrie qui consiste à effacer la médiation culturelle, autrement dit la distinction entre la figure et ce qu'elle représente. Force est dès lors de constater que non seulement les idolâtres polythéistes ne *déraisonnent* pas complètement, mais encore, qu'on ne serait pas à l'abri de la tentation du paganisme simplement parce qu'on énonce/récite chaque jour la vérité concernant l'unicité de Dieu. Encore une fois, la Loi comme effort physique et mental jouera en ce sens un rôle primordial.<sup>90</sup>

À notre avis, Maïmonide laisse entendre par là même que la notion de *Sage d'une nation païenne* n'est nullement dépourvue de sens. De fait, Aristote en serait l'exemple éminent : même s'il parvient, grâce à la perfection suprême de son entendement (comme d'ailleurs d'autres philosophes grecs-païens), à l'idée de Dieu unique comme « *cause première* »<sup>91</sup>, il reste pour autant entièrement dans un autre système du sacré, ainsi que dans une autre conception du cosmos — visiblement pour des raisons géographiques et historiques. Cela ne veut évidemment pas dire que ceux qui pratiquent ce culte, « tout en connaissant le principe des principes et le pilier des sciences », ne sont pas condamnables du point de vue de la Loi/Torah.<sup>92</sup> Ce qu'on doit surtout reprocher à ces élites intellectuelles païens (comme Aristote), au-

<sup>89</sup> *GE*, I, 36, p. 176 (136).

<sup>90</sup> « De l'idolâtrie et des coutumes des idolâtres » I, 3 in *LC*, p. 231 : « [...] Or, ce n'est pas seulement à la pratique idolâtre qu'il nous est interdit d'arrêter notre pensée, mais également à toute considération qui entraînerait l'homme à abolir un principe d'entre les principes de la Loi. On nous avertit [par ces interdictions] de ne pas laisser semblable pensée nous venir à l'esprit, de ne pas y abandonner notre intelligence ni d'y méditer de peur d'être entraîné après la débauche de notre esprit. [...] »

<sup>91</sup> *GE*, I, 36, p. 176 (136).

<sup>92</sup> C'est la première phrase emblématique de la première règle du *Livre de la connaissance* : « Le principe des principes [*yéssod hayéssodot*] et le pilier des sciences, c'est de connaître qu'il y a un Être premier [*Matsouï richon*] et que c'est lui qui impartit l'existence à tout ce qui existe. » (« Des principes fondamentaux de la Loi » I, 1, *LC*, p. 29.)

delà de rendre culte à autre chose que Dieu unique, c'est de ne pas instruire le peuple sur la vérité et sur la signification vraie de système de médiation culturelle — « (chose qui contribuait, écrit Maïmonide, à faire disparaître l'existence de Dieu de la croyance du peuple, celui-ci ne saisissant que les pratiques du culte, sans [en pénétrer] le sens, ni [connaître] la réalité de celui à qui s'adresse ce culte) [...] »<sup>93</sup>

Par conséquent, on est contraint d'admettre que l'attachement au culte civique et idolâtrique du monde grec doit effectivement porter préjudice non seulement à la « piété », mais aussi, jusqu'à un certain point, à la « sagesse » des philosophes, y compris Aristote, qui connaissent, eux, à la différence du peuple ignorant, la vérité métaphysique concernant le Dieu unique.

#### **4.3.3.3. Contre le hasard et le fatalisme astrologique : l'idolâtrie et l'idée de la providence divine**

Maïmonide prend bien soin de distinguer les doctrines des philosophes grecs qui comportent indéniablement une grande vérité « scientifique », d'avec celles des « astrologues » des anciennes nations proche-orientales. À cet égard, dans une lettre adressée aux « rabbins de Montpellier », il s'en prend tout particulièrement à ces vrais adorateurs des astres, ces « contemplateurs du ciel qui observent les étoiles » (Is. 47,13), afin de séparer en premier lieu l'astronomie (*hokhmat hakokhavam*) de l'astrologie (*gzérat hakokhavam*), mais aussi de réfuter l'influence des astres sur la destinée de l'homme et d'éliminer la prépondérance de l'astrologie dans les milieux rabbiniques.

Sachez bien mes maîtres, leur écrit-il, que tous les discours des astrologues, qui prédisent ce qu'il adviendra, ou ce que le thème de nativité augure pour l'homme, ces affirmations, dis-je, sont de la pure sottise, nullement de la science. [...] Jamais aucun des savants grecs [*hakhméï yavan*], qui furent d'authentiques savants, ne traita de cette matière, ni n'en fit le sujet d'un quelconque traité. Ce sont les Chaldéens, les Égyptiens et les Cananéens [*hakassdim véhakaldim véhamitsrim véhakéna'anim*] qui fabriquèrent pareil

---

<sup>93</sup> Ibid.

mensonge, qu'ils appelèrent un art. En ce temps-là, c'était aussi religion, croyance [*da'atam véémounatam*].<sup>94</sup>

Dans ce court texte, Maïmonide maintient aussi, comme on pourrait s'y attendre, que la religion de Moïse et la doctrine rationnelle des « authentiques savants » grecs (et au premier chef d'Aristote) s'accordent pour récuser la fausse croyance *chaldéenne* selon laquelle la vie d'un homme serait prédéterminée dès sa naissance par des constellations des astres — c'est-à-dire, par le signe du zodiaque sous lequel celui-ci est né. En fait, on peut même avoir le sentiment que c'est surtout cette conception fallacieuse de la « Providence », autrement dit ce *fatalisme astrologique* qui représente, pour Maïmonide, un des aspects les plus maléfiques de l'idolâtrie. Car, en se présentant à la fois comme science et religion, il égare la raison, en même temps qu'il sape les fondements de la Loi de Moïse, à savoir la volonté de Dieu qui se manifeste tant dans l'histoire que dans la nature, et le libre arbitre de l'homme, qui témoigne de la création de celui-ci à « l'image » (*tsélém*) et à la « ressemblance » (*démout*) de Dieu.

Face à cela, Maïmonide ne cache guère son indignation : « s'il était comme [les astrologues chaldéens] le prétendent, à quoi serviraient les lois, les préceptes et l'étude [*haTorah hamitsvot vehatalmoud*] ? Si l'homme n'a le pouvoir de rien faire de son gré, si quelque chose l'entraîne malgré lui, de quoi donc la loi lui est bonne, et l'instruction ? »<sup>95</sup> D'ailleurs, déjà dans le *Michné Torah*, il critiquait et dénonçait, avec autant de véhémence, les fatalismes non-astrologiques, et par-dessus tout celui des Acharites qui avait exercé une certaine influence sur la pensée juive médiévale : « Ne te laisse pas traverser l'esprit la théorie qui soutiennent de stupides Gentils [*tipchêi oumot haolam*] et bon nombre d'Israélites écervelés, et qui veut que le Saint, béni soit-il, décrète pour chaque homme, dès sa naissance même, qu'il sera ou juste [*tsadiq*] ou méchant [*racha*] ; il n'en est rien. [...] »<sup>96</sup>

Par ailleurs, étant particulièrement sensible au sujet de l'astrologie, Maïmonide tente d'apporter, dans le *Guide*, une interprétation cosmologique (d'ordre aristotélicien et ptoléméen, relative aux forces des sphères célestes), aux sentences

<sup>94</sup> *Lettre sur l'astrologie*, trad. R. Lévy, Paris, Allia, 2001, p. 12. Cf. « *Igérét el hahameï montpechli al gzerat hakochovim* », in *Igérôt HaRambam*, op. cit., p. 478-490.

<sup>95</sup> Ibid. p. 21. Voir aussi MT « De la conversion à Dieu » V, 3, in *LC*, p. 391 : « Le libre arbitre constitue un principe capital [*iqar gadol*] et il est le pilier qui soutient la Loi et les Commandements. »

<sup>96</sup> « De la conversion à Dieu » V, 2, in *LC*, p. 390.

rabbiniques où on évoque le mot *mazzâl* (constellation, étoile, planète) et qui semblent favoriser cette pseudoscience.<sup>97</sup> À vrai dire, outre cette tendance favorable assez significative (malgré l'emploi du terme *ovdêi hakohavim*), la littérature rabbinique contient aussi un certain refus du fatalisme astrologique, *du moins* en ce qui concerne la destinée du peuple juif. Dans un passage très connu du Talmud, on lit ceci :

Rabbi Johanan dit que les astres n'ont aucune influence sur Israël [*ein mazzal léYisrael* – le peuple juif n'a pas de signe du zodiaque qui influe sur sa destinée] et il le démontre ainsi : Comment savons-nous que les astres n'ont aucune influence sur Israël ? Parce qu'il est dit *Ainsi parle l'Éternel : N'imites pas la voie des nations, et ne craignez pas les signes du ciel parce que les nations les craignent* (Jér. 10, 2). Que les autres nations craignent, mais pas Israël.<sup>98</sup>

Il est vrai que, dans le contexte du verset biblique cité, le prophète Jérémie met la « maison d'Israël » en garde contre les coutumes idolâtriques/astrolâtriques des nations, en déclarant par la suite qu'elles sont « choses vaines ». Toutefois, Rabbi Johanan laisse entendre plutôt dans ce passage qu'à la différence des autres nations (idolâtres/astrolâtres), Israël échappe entièrement à l'influence des astres, parce qu'elle se place volontairement et consciemment sous la protection de la Providence divine. Maïmonide peut évidemment s'appuyer sur ce genre de propos talmudiques, mais il aura du mal à en tirer un déni complet de l'astrologie.

Quant à Aristote, s'il ne souscrit en aucune façon à ce fatalisme astrologique, et donc ne peut être considéré à cet égard comme un *idolâtre*, il n'en commet pas moins une autre grave erreur, selon Maïmonide, en ce qui concerne la Providence divine. Il croit en effet que « certaines choses relèvent d'une Providence [*al-'inayah*] et se trouvent sous le gouvernement [*tadbîr*] d'un être qui les régit et ordonne, tandis que d'autres sont livrés au hasard [*ittifaq*]. »<sup>99</sup> Selon cette opinion, la Providence (ou plutôt « la loi éternelle et immuable de l'univers » qu'on pourrait éventuellement assimiler au concept de providence divine<sup>100</sup>) concerne, par-dessus tout, les sphères

<sup>97</sup> Cf. *GE*, II, 10, p. 543 (84-85) : « Nous avons déjà dit cela plusieurs fois, et tu trouveras que les docteurs disent de même : “Il n'y a pas jusqu'à la moindre plante ici-bas qui n'ait au firmament son *mazzâl* (c'est-à-dire son étoile) qui la frappe et lui ordonne de croître [...]. – Par *mazzâl*, on désigne aussi un astre [...]” » (Maïmonide renvoie ici son lecteur au *Bérechit Rabba* 10.)

<sup>98</sup> TB Chabbat 156a in *Aggadoth du Talmud de Babylone*, *op. cit.*, p. 258.

<sup>99</sup> *GE*, III, 17, p. 906 (116) ; voir aussi I, 72.

<sup>100</sup> Voir la note de S. Munk, *ibid.*

célestes, mais s'étend aussi, à travers la force de celles-ci, sur les *espèces* existant dans le monde sublunaire, en ayant principalement pour objectif de les « conserver et perpétuer ». Cela revient à dire que les individus de ces espèces (végétales, animales, humaines, etc. — les espèces dont les continuités sont assurées par l'ordre immuable de l'univers) ne tombent point sous l'influence directe et décisive de la Providence, autrement dit du gouvernement de Dieu : de sorte que, ce qui arrive aux individus ne peut se produire que *fortuitement*. L'Être nécessaire, le premier moteur immobile, ou encore Dieu n'aurait aucune prise sur le sort des individus, dont il ne saurait non plus se soucier.

Ainsi se concrétise, définitivement nous semble-t-il, la ligne de partage entre la « doctrine des philosophes [*divrēi hafilosofim*] suivant laquelle tout se produit fortuitement [*qēri*] » et les adeptes de la Loi révélée. « C'est là, déclare Maïmonide, le nœud du désaccord [*hamahlokēt*]. Selon les adeptes de la loi véritable, la loi de Moïse, les événements auxquels les hommes sont sujets ne sont pas l'effet du hasard [*miqérēh*], mais uniquement de la justice [*michpat*]. Le Livre n'a-t-il pas dit : *car toutes Ses voies sont justices* [...]. Oui, la loi mosaïque pose comme fondement [*'iqar*] que tous les événements auxquels l'homme est sujet sont l'effet de la justice et du droit [*din oumichpat*]. »<sup>101</sup>

Dans ce passage, qui synthétise par ailleurs un certain nombre de conclusions de la III<sup>e</sup> partie du *Guide*, Maïmonide résume aussi en quelque sorte le sens profond du monothéisme biblique et nous fait comprendre en quoi il diffère d'un monothéisme qui serait purement ontologique : comme on l'a vu, ce dernier peut rester entièrement dans une logique païenne dans la mesure où il refuse la Providence et la présence de la Justice divine dans l'histoire et dans les affaires humaines.

#### **4.3.3.4. La justice providentielle de Dieu comme l'essence du monothéisme**

Il est évident que les problèmes de la justice et de l'équité occupent dès le début une place prépondérante dans l'Écriture : il s'agit là aussi bien de la justice de Dieu, que de la justice que Dieu attend de l'homme. On se rappellera que l'un des grands thèmes récurrents des livres des Prophètes consiste en un refus divin des offrandes, des louanges et des autres rites culturels, tant que l'injustice perdure, et tant

---

<sup>101</sup> *Lettre sur l'astrologie, op. cit.*, p. 18-19.

que « l'étranger, l'orphelin et la veuve » sont opprimés et négligés dans la société. Donc, au lieu des fêtes, des cérémonies, et des services quotidiens ou mensuels du Temple, Dieu demande « que le bon droit [*michpat*] jaillisse comme l'eau, la justice [*tsédaqah*] comme un torrent qui ne tarit point ! ».<sup>102</sup> Pour ne citer qu'un autre exemple, à ces mots puissants d'Amos font écho ceux d'un autre prophète qui critique avec autant de virulence les mœurs des habitants du Royaume d'Israël : « C'est que je prends plaisir à la bonté [*hésséd*] et non au sacrifice, je préfère la connaissance de Dieu aux holocaustes [...] » (Osée 6,6). Comme l'impliquent ces versets — et comme le souligne à maintes reprises Spinoza —, la justice (*michpat*) et la bonté/l'amour/la miséricorde (*hésséd*) sont également essentielles du point de vue biblique-prophétique. On remarque par ailleurs que, dans cette perspective, la connaissance de Dieu et la bonté/l'amour ne font qu'un.

Dieu d'Israël veut en effet que l'homme recherche à tout prix la justice et qu'il agisse toujours en toute justice et équité envers son prochain, *parce que* Dieu lui-même agit envers l'homme avec justice et bonté/amour. Selon l'expression bien connue du prophète Michée, ce n'est qu'en pratiquant la justice et qu'en aimant la bonté, que l'on peut « marcher humblement avec Dieu ». (6,8). Enfin, le Dieu unique n'est donc pas seulement la cause première ou l'Être nécessaire, mais aussi et surtout — selon une formule de la prière quotidienne du judaïsme (*'Amida*) — « le Souverain qui aime l'équité et la justice (*melekh ohev tsédaqah ouchpat*) ».

Nous savons en outre que, d'après la tradition rabbinique, les différents noms de Dieu, évoqués dans la Torah, correspondent aux différents aspects ou attributs (*middot*) de Dieu. À ce sujet, on peut recourir à ce passage bien connu du Midrash : « Le Saint, béni soit-Il, dit à Moïse : Tu veux savoir mon nom ; *Je suis appelé d'après mes actions [léfi' ma'assé ani' niqra]*. [...] Lorsque je juge [*dan*] les créatures, je suis appelé Elohim. [...] Lorsque j'ai de la miséricorde [*mérahem*] envers mon monde, je suis appelé par le Nom (Tétragramme). [...] »<sup>103</sup>

<sup>102</sup> Amos 5,21-24 : « Je hais, j'ai en dégoût vos fêtes, je ne prends nul plaisir à vos assemblées. Quand vous m'offrez des holocaustes et des oblations [*olot ouminhotehem*], je ne les agrée point ; je n'ai point de regard pour votre tribut d'animaux gras. Faites-moi grâce du bruit de vos cantiques, que je n'entende plus le son de vos luths ! *Mais que le bon droit jaillisse comme l'eau, la justice comme un torrent qui ne tarit point !* »

<sup>103</sup> *Exode Rabba* 3,6. (sefaria.org/*Shemot Rabbah*). Comparer avec Ex. 34,6 qui est à la racine des « Treize Attributs de Miséricorde (*Chéloch-ésréi Middot HaRahamim*) de Dieu » dans le judaïsme rabbinique : « [Dieu] est l'Être éternel, tout puissant, clément, miséricordieux, tardif à la colère, plein

On a là affaire, somme toute, non pas à un Dieu qui agit seulement par une action parfaite, régulière et circulaire sur les sphères célestes, et par l'intermédiaire de celles-ci, sur les facultés génératrice et conservatrice de la nature<sup>104</sup> ; mais plutôt à un Dieu qui se révèle, qui intervient dans l'Histoire, qui agit sur la vie de ses créatures, sous des attributs qui pourraient être *imités* par ceux qu'il a créés à son image. Et comme il est dit dans le Midrash, c'est à travers ses actions (dont, encore une fois, certains sont « imitables ») envers le monde et les hommes que Dieu manifeste son existence, qui ne diffère point de son essence.

D'ailleurs c'est bien ce qu'exprime, selon Maïmonide, la fameuse formule biblique : *Je suis qui suis (Ehyé Acher Ehyé)* — par la répétition du mot « EHYÉ, on a, dit-il, pour ainsi dire, déclaré que le sujet est identiquement la même chose que l'attribut. »<sup>105</sup> Mais, d'autre part, cette *tout autre* dimension de l'existence, c'est-à-dire cette distance ontologique infranchissable qui fait qu'on rompt d'emblée avec le concept païen de sacré, exigent aussi qu'on précise ce qu'on entend par les actions/attributs (humainement) imitables de Dieu. Et de fait, Maïmonide avertit à plusieurs reprises ses lecteurs sur ce point, et en l'occurrence il le fait en développant le thème midrashique qu'on vient d'évoquer : « On ne veut pas dire ici, (en parlant des *middôth* de Dieu) qu'il possède des qualités morales, mais qu'il produit des actions semblables à celles qui, chez nous, émanent de qualités morales, je veux dire de dispositions de l'âme, non pas que Dieu ait ces dispositions de l'âme. »<sup>106</sup>

Si à travers ce genre d'interprétations apophatiques des versets bibliques et des textes rabbiniques, notre auteur veut s'approcher des concepts péripatéticiens, il ne manque jamais de sous-entendre, à notre sens, l'écart irréconciliable entre le Dieu d'Aristote et le Dieu d'Israël. Incidemment, cet écart ou ce *grand désaccord* tient précisément au fait que, pour les adeptes de la Loi révélée, le monde et les affaires humaines sont gouvernés, *d'une façon ou d'une autre*, par la volonté de Dieu qui fait (et fera) régner sur eux sa *bonté* et sa *justice* — même si, comme le dit à maintes

---

de bienveillance et d'équité ». Cf. Maïmonide, « Des attitudes morales et de la science des mœurs » I, 6 in *LC*, p. 115.

<sup>104</sup> *GE*, II, 10, p. 547-548 (89).

<sup>105</sup> *GE*, I, 63, p. 307 (283).

<sup>106</sup> *GE*, I, 54, p. 250 (218-219).

reprises Maïmonide, « notre esprit ne peut concevoir comment la justice de Dieu s'exerce sur les hommes, ni dans ce monde, ni dans le monde à venir. »<sup>107</sup>

Or, il va de soi que l'acceptation de ce principe n'équivaut nullement dans le judaïsme à une résignation devant la réalité effective, ou encore à un renoncement à la critique des mœurs et des institutions sociales. En fait, on cherchera en vain, dans la Bible hébraïque ou dans les écrits rabbiniques, une naïveté ou un optimisme béat vis-à-vis de la condition humaine. Tout passe comme si, précisément cette impénétrabilité de la Justice infaillible de Dieu exige absolument, de la part des adeptes de la Loi révélée, une lutte acharnée contre toute forme de mal et d'injustice. Et cette lutte va évidemment de pair, pour les prophètes d'Israël, avec celle contre l'idolâtrie, c'est-à-dire contre la bien-pensance des Israélites et des Judéens de leur époque. En ce sens, le discours prophétique (VIII<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> siècles avant l'ère commune) est pour ainsi dire le « précurseur » du discours philosophique-socratique (V<sup>e</sup> – IV<sup>e</sup> siècles avant l'ère commune) dont le trait distinctif est de remettre en cause les *doxas* de la société athénienne.

Quant à la question de l'origine du mal et de la souffrance, l'Écriture et la littérature talmudique y reviennent également sans cesse, tantôt pour dénoncer le comportement des hommes qui entraînent le mal s'abattant sur eux-mêmes, tantôt pour essayer de comprendre la sagesse et la volonté divines qui se cachent derrière les vicissitudes de l'existence humaine. Si donc la pensée juive ne constitue pas une tentative raisonnée de théodicée philosophique, elle n'en comporte pas moins, au travers de différents genres de textes, une réflexion approfondie et cohérente — comme le montre Maïmonide —, sur les questions du mal, de l'injustice et de la misère humaine, dans un monde créé et gouverné par un Dieu qui est censé être absolument bon et juste.<sup>108</sup>

Comme l'admet encore Maïmonide, l'idée de l'influence providentielle sur le monde d'ici-bas et celle de l'existence transcendante et radicalement *autre* de Dieu semblent se contredire, alors que l'une et l'autre sont indépendamment démontrables. Il en est d'ailleurs de même pour le rapport entre l'omniscience/l'omnipotence divine et le libre arbitre de l'homme. D'où, enfin, l'impossibilité de connaître la « véritable

<sup>107</sup> *Lettre sur l'astrologie, op. cit.*, p. 22.

<sup>108</sup> On ne pourra pas entrer dans les détails de la conception maïmonidienne du mal, pour ceci voir surtout *GE*, III, 12.

nature du lien » par lequel « le gouvernement de Dieu et sa providence s'attachent à l'ensemble du monde. »<sup>109</sup> En ce qui concerne toutes ces contradictions apparentes, Maïmonide se sentira souvent obligé d'évoquer ces paroles bien connues d'Isaïe, pour souligner tant les limites de la connaissance humaine, que la différence essentielle entre Dieu et l'homme : « Car vos pensées ne sont pas mes pensées, ni vos voies ne sont mes voies, dit l'Éternel » (55,8).

Il est en tout cas vrai que, contrairement aux astrologues chaldéens (idolâtres-fatalistes), les philosophes grecs admettent, tout comme les adeptes de la Loi mosaïque, que l'homme possède le libre arbitre et qu'il est libre de choisir entre le bien et le mal, ou d'adopter une telle manière de vivre plutôt que d'une telle autre. « Ni son thème, dit Maïmonide, ni la nature [*téva' vélo moléd*] ne le détermine [*chémochekh 'oto*] dans le choix de l'une ou de l'autre voie. »<sup>110</sup> Néanmoins, du point de vue des philosophes, notamment d'Aristote, « Dieu » n'y serait finalement pour rien et se montrerait tout à fait indifférent en ce qui concerne la voie que les hommes choisissent.

C'est ce que Maïmonide rejette naturellement avec force. En effet, s'agissant de la Providence divine, le penseur cordouan se lance, dans le *Guide*, dans une analyse très détaillée de différentes opinions philosophiques (celles d'Épicure, d'Aristote, des Acharites, des Mutazilites). Bien entendu, il soutient au bout du compte, contre toutes ces opinions, celle de la Loi de Moïse selon laquelle tout ce qui arrive *aux hommes*, détenteurs du libre arbitre, arrive bien « selon ce que ceux-ci ont mérité » et donc est « l'effet d'un jugement équitable, dans lequel il n'y a absolument aucune injustice. »<sup>111</sup> Néanmoins, il semble quand même y introduire une concession à l'égard de l'opinion *naturaliste* d'Aristote selon laquelle la providence ne s'étend, dans le monde sublunaire, que sur les *espèces*, et pas sur les *individus*. Malgré l'existence de bien des versets bibliques et sentences talmudiques (que lui-même évoque et commente par ailleurs), Maïmonide dit partager cette opinion d'Aristote concernant les animaux et les plantes, en s'en écartant nettement quant aux *individus de l'espèce humaine*. Voici comment il exprime cette position :

<sup>109</sup> *GE*, I, 72, p. 384 (373).

<sup>110</sup> *Lettre sur l'astrologie*, *op. cit.* p. 19. Voir aussi « De la conversion à Dieu » V in *LC*, p. 389-395. Notamment V, 5 : « [...] Ajoutons que ces certitudes [sur le libre arbitre, l'inexistence de la prédestination, etc.] ne reposent pas sur la seule tradition religieuse, mais qu'elles sont établies par les claires démonstrations des philosophes [*bir'ayot bérourot midivréï hahakhma*]. »

<sup>111</sup> *GE*, III, 17, p. 914 (125) et passim.

[...] [J]e crois que dans ce bas monde, je veux dire au-dessous de la sphère de la lune, la Providence divine n'a pour objet, en fait des individus, que de la seule espèce humaine, et que c'est dans cette espèce seule que toutes les conditions des individus, ainsi que le bien et le mal qui leur arrivent, sont conformes au mérite, comme il est dit : *car toutes ses voies sont justice* (Deutér., XXXII, 4).<sup>112</sup>

Cette opinion a par ailleurs le double mérite, selon lui, d'être conforme à la fois aux écrits révélés ou inspirés, et à la raison. Elle se distingue par là des autres opinions, qui, ou bien nient entièrement les jugements providentiels d'un Dieu juste et miséricordieux, ou bien élargissent ses portées jusqu'au point de rendre cette croyance totalement absurde. De fait, l'argument que Maïmonide met en avant pour étayer cette thèse reflète bien son intellectualisme — lequel n'est évidemment pas sans lien avec celui d'Aristote : si seuls les *individus* humains, et non les *individus* animaux ou végétaux, font l'objet de la Providence divine, c'est parce que, explique-t-il, « la Providence ne peut émaner que d'un être intelligent et particulièrement de celui qui est une Intelligence parfaite au suprême degré de perfection ; d'où il s'ensuit que celui-là seul auquel il s'attache quelque chose de cet *épanchement* (de l'Intelligence divine) participera de la Providence suivant la mesure selon laquelle il participe de l'Intelligence. »<sup>113</sup> Il importe de noter que cette description témoigne aussi du fait que la conception maïmonidienne de la Providence implique encore une autre *hiérarchie intellectualiste* parmi les individus humains : on conviendra que cette hiérarchie épistémologique et morale, qui passe par le perfectionnement de la meilleure partie de l'homme, à savoir l'entendement, est celle qui réunit, toutes choses égales par ailleurs, Aristote, Maïmonide et Spinoza.<sup>114</sup>

Il ne saurait évidemment être question, dans le cadre de ce travail, d'aborder la discussion ardue concernant les implications « anthropocentriques » ou « anthropotéléologiques » de cette position de Maïmonide. Qu'on se contente de souligner qu'il y a bien, dans le *Guide*, de nombreux passages où l'auteur parle de l'insignifiance de l'existence de l'espèce humaine (« bien peu de chose »), comparée, par exemple, à celle des anges/sphères célestes. Lorsque Maïmonide définit l'homme comme « le plus noble d'entre les êtres soumis à la contingence, c'est-à-dire d'entre ceux de

<sup>112</sup> Ibid. p. 919 (129).

<sup>113</sup> Ibid. p. 924 (135). Voir aussi la note de Munk qui rapproche, malgré tout, cette position de celle d'Aristote.

<sup>114</sup> Cf. *Éthique à Nicomaque*, X, 9, 1179a, trad. Tricot, *op. cit.*, p. 521-522 ; E, IV, ch. 32.

notre bas monde », il suit en fait de très près la réflexion d'Aristote sur le statut ontologique de l'homme dans l'univers.<sup>115</sup> On ne saurait donc dire que la conception d'une Providence « sélective » et d'une hiérarchie basée sur le perfectionnement intellectuel découle d'une croyance (« spéciste ») selon laquelle l'existence humaine serait la fin ultime de la création.<sup>116</sup> Et pourtant, ce point de vue décidément anti-anthropocentrique n'empêche pas Maïmonide d'adopter, comme le fera plus tard Spinoza avec des mots très proches, une conception entièrement *utilitariste* des animaux.<sup>117</sup>

Si l'on revient au trait distinctif du monothéisme biblique, on doit conclure de ce qui précède que, le simple fait d'admettre que les hommes sont abandonnés (complètement ou partiellement) à l'*indifférence providentielle* ou au *hasard*, de telle sorte que, par exemple, les mérites et les démérites des individus humains ne se compteraient pas, ou encore, que leur sort ne dépendrait pas directement de la volonté juste du « Maître de l'Univers », autrement dit, ne comporteraient aucun sens et valeur intrinsèque semble constituer, aux yeux de Maïmonide, précisément la forme d'idolâtrie qu'implique la philosophie d'Aristote.<sup>118</sup>

Quelle que soit donc l'interprétation qu'on fait des énoncés de la Torah, il faut bien convenir que l'essence du judaïsme biblique et rabbinique est aux antipodes de cette conception de la providence que Maïmonide attribue ici à Aristote. Si bien que, Spinoza touche à une vérité profonde lorsqu'il dit « que les Juifs [*Judaei*] ne font jamais mention de causes moyennes, c'est-à-dire particulières, et n'en ont point souci, mais recourent toujours à Dieu [= *ramènent tout à Dieu /ad Deum semper recurrunt*] par religion, piété ou, comme on dit vulgairement, dévotion. »<sup>119</sup> Il est à noter que Spinoza dit bien ici les « Juifs », et non pas les « Hébreux » ou encore les « Pharisiens » — désignations qu'il emploie beaucoup plus fréquemment dans

<sup>115</sup> *GE*, III, 12, p. 865-866 (69-70). Voir aussi *Éthique à Nicomaque*, VI, 7, 1141a-1141b, *op. cit.*, p. 291 : « Et si on objecte qu'un homme l'emporte en perfection sur les autres animaux, cela n'importe ici en rien : il existe, en effet, d'autres êtres d'une nature beaucoup plus divine que l'homme, par exemple, pour s'en tenir aux réalités les plus visibles, les Corps dont le Monde est constitué. »

<sup>116</sup> Voir *GE*, III, 13, p. 887 (93) : « En effet, on y déclare [dans la Torah] en aucune façon qu'une chose quelconque ait été faite en vue d'une autre chose [...]. »

<sup>117</sup> Cf. *GE*, III, 17, p. 921-922 (132) : « [...] il est permis, et même ordonné, de les égorger et de les employer à notre usage comme il nous plaît. » Cf. Spinoza, *E*, IV, 37, sc. 1 : « Je ne nie cependant pas que les bêtes sentent ; mais je nie qu'il soit défendu pour cette raison d'aviser à notre intérêt, d'user d'elles et de les traiter suivant qu'ils nous convient le mieux [...]. »

<sup>118</sup> Cf. « De la conversion à Dieu » III, 7, in *LC*, p. 375.

<sup>119</sup> *TTP*, I, § 6, A. p. 33 ; L&M. p. 83.

son *Traité* —, parce que cette croyance ferme à l'intervention continue et immédiate de Dieu dans le monde n'appartient pas seulement à la religion des Hébreux anciens ou aux commentaires théologico-juridiques des Pharisiens, mais elle représente le concept majeur et constitutif qui réunit, à travers les générations, « l'Hébreu » ancien, le « Judéen » et le « Juif » diasporique et contemporain.

C'est donc par le déni de ce principe que se creuse définitivement le fossé entre le monothéisme de la Loi révélée et le principe « monothéiste » de la philosophie grecque, qui, malgré la vérité et la sagesse dont elle est effectivement porteuse, relève en dernière instance d'une civilisation païenne/idolâtre. Le monothéisme biblique-judaïque se distingue également de tout autre monothéisme ontologique (y compris de celui de Spinoza), en ce qu'il représente infiniment plus qu'une vérité sur la nature de l'Être, et en ce qu'il concerne davantage la façon d'habiter le monde. Il ne s'agit de rien moins que d'une différence entre la justice et la nécessité (ou le hasard), prises comme principes régissant le monde.

#### **4.3.4. La Loi comme voie du salut : une tentative de justification de la position maïmonidienne**

##### **4.3.4.1. La distinction entre les Pieux et les Sages des Nations**

Maintenant qu'on a mis en évidence les implications du grand *désaccord* dont parle Maïmonide quant au sort des individus, on est en mesure de risquer une réponse à la question concernant le statut d'Aristote du point de vue de la halakha. Encore une fois, non pas que celui-ci refuse l'idée d'une loi commune-naturelle qui fait référence à une justice ou à une équité universelle et qui ne se trouve pas toujours sous forme de législation écrite. Au contraire, il la soutient peut-être beaucoup plus ouvertement que ne le fait le judaïsme rabbinique. Ainsi, il mentionne, entre autres ouvrages dans la *Rhétorique*, cette loi « non-écrite » « qui existe conformément à la nature » en évoquant justement l'Antigone de Sophocle :

En effet, dit-il, il y a un juste et un injuste, *communs de par la nature*, que *tout le monde reconnaît par une espèce de divination, lors même qu'il n'y a aucune communication, ni convention mutuelle*. C'est ainsi que l'on voit l'Antigone de Sophocle déclarer qu'il est juste d'ensevelir Polynice, dont l'inhumation a été

interdite, alléguant que cette inhumation est juste, comme étant *conforme à la nature*.<sup>120</sup>

Toutefois, ce passage nous montre clairement, une fois de plus, la différence essentielle entre cette « loi naturelle » et les lois noahides qui correspondent à certains égards aux lois universelles de la moralité et de la sociabilité. On remarque de prime abord que l'origine même de cette loi naturelle reste pour une large part un mystère insoluble pour Aristote — un mystère qui n'est certainement pas du même ordre que celui qui est impliqué, selon Maïmonide, par le don et le contenu prophétique de la Torah. En effet, si Aristote évoque une « espèce de divination » par laquelle tout le monde semble reconnaître cette loi non-écrite, il ne tâche point de démêler la nature de cette divination. Et de toute évidence, cette expression est employée par lui de façon métaphorique pour désigner le sentiment inné de justice — ce que Maïmonide appelle *al-fitra*.

Or, ne se contentant pas de constater l'existence de cette justice naturelle en quelque sorte commune à tous, Aristote s'interroge aussi sur l'applicabilité de celle-ci, autrement dit, sur la possibilité de transposer cette justice qui « est immuable et [qui] a partout la même force » au droit qui « est visiblement sujet à variations. » Et il conclut qu'à la différence du monde des dieux, « dans notre monde, bien qu'il existe aussi une certaine justice naturelle, tout dans ce domaine est cependant passible de changement ; néanmoins on peut distinguer ce qui est naturel et ce qui n'est pas naturel. Et parmi les choses qui ont la possibilité d'être autrement qu'elles ne le sont, il est facile de voir quelle sorte de choses sont naturelles et quelles sont qui ne le sont pas, mais reposent sur la loi et la convention, tout en étant les unes et les autres pareillement sujette au changement. »<sup>121</sup>

Autant dire qu'il faut inévitablement *relativiser* la justice naturelle lorsqu'il est question du monde humain, parce qu'en fin de compte, faute d'une providence divine (qui serait non seulement créatrice et conservatrice, mais aussi législatrice, rédemptrice, etc.), elle ne peut être mise en vigueur — et ce, toujours partiellement

<sup>120</sup> Aristote, *Rhétorique*, I, XIII, II, trad. C.-É. Ruelle et P. Vanhemelryck, Paris, Le Livre de Poche, 1991, p. 162 (Nous soulignons).

<sup>121</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134b-1135a, trad. J. Tricot, *op. cit.*, p. 251-252. Cette approche nuancée est d'ailleurs ce qu'exige en général l'enquête éthique : « car il est d'un homme cultivé de ne chercher la rigueur pour chaque genre de choses que dans la mesure où la nature du sujet l'admet. » I, 1 1094b, *ibid.* p. 38.

— qu'à travers les lois et les gouvernements tout humains qui sont, par nature, variables et imparfaits. En fait, force est d'avouer qu'au vu des atrocités commises à notre époque par ceux qui veulent instaurer, ici et maintenant, soi-disant le règne et la justice divines par la force de l'épée, cette relativisation politique dans l'application de la justice « naturelle » paraît infiniment plus bénéfique à tous les égards. Mais nous ne devons surtout pas confondre le fait d'accepter que la justice divine imprègne l'histoire humaine, et la volonté acharnée des hommes violents de la mettre en pratique selon leur gré.

De toute façon, il est évident qu'on ne pourrait pas parler, dans le contexte de la loi naturelle aristotélicienne, d'une *instance transcendante* qui, non seulement *révèle* les voies (dans la vie quotidienne et dans le processus historique) menant à cette justice absolue, mais aussi *la fait régner* par son gouvernement providentiel. C'est donc dans la mesure où il nie la présence de cette justice et cette miséricorde providentielles qu'Aristote resterait complètement étranger au monothéisme éthique et juridique qu'est le judaïsme.

C'est dans ce contexte-là que prend tout son sens, nous semble-t-il, l'interprétation que fait Maïmonide des catégories halakhiques en question, à savoir *le Pieux ou le Sage des Nations*. En effet, si on les prend dans un sens plus large (et philosophique ou idéologique), comme le fait Spinoza dans le *Traité* sans le dire, celles-ci ne relèvent pas seulement d'un problème juridique ou eschatologique, mais plutôt d'une conception du monde cohérente et d'une pratique raisonnée et élaborée qui la *précède et complète*. Certes, on ne saurait dire qu'Aristote, dont le questionnement éthique sur la nature du Souverain Bien et la doctrine du juste milieu ont profondément influencé la pensée de Maïmonide, ignore ce que c'est que la justice ou la vertu, ni prétendre que sa conduite et sa manière de vivre contredisent ses principes et ses buts moraux.<sup>122</sup> Comme on l'a fait remarquer plus haut, Maïmonide fait écho, déjà dans le début des *Huit Chapitres*, à Aristote et à Al-Fârâbî (sans pourtant les mentionner nommément), en plaçant le *Traité Avot* de la Michna,

---

<sup>122</sup> Cf. *Traité d'éthique/ « Huit chapitres »*, *op. cit.*, ch. IV ; « Des attitudes morales et de la science des mœurs » I, 4 in *LC*, p. 113 : « La voie droite [*hadérekh hayécharah*] est la voie intermédiaire entre les deux extrêmes opposés que comporte chaque disposition de l'âme humaine. »

sous le signe de la recherche de la « perfection » et de la béatitude véritable (*sa'āda haqiqiyya*) — ce qui ne va nullement de soi pour la pensée rabbinique.<sup>123</sup>

Et pourtant, juste après avoir posé ces buts purement éthiques, Maïmonide ajoute une citation talmudique, qu'il commente ainsi par la suite : « “celui qui veut devenir pieux, qu'il accomplisse les paroles des Pères” ». Et selon nous, il n'y a pas de rang au-dessus de la piété [*hassidout*], hormis la prophétie. Or celle-là conduit à celle-ci, comme ils [les Sages] l'ont dit : “la piété conduit à l'Esprit saint” ». <sup>124</sup> Voilà que l'interrogation morale sur le souverain bien semble être aussitôt tranché par l'introduction d'un concept rabbinique, dont la source remonte au Sinaï. Il importe de rappeler que ce traité mishnaïque qu'on appelle *Pirqé Avot* et qui contient les maximes morales des Sages, s'ouvre, à la différence des autres traités, avec une description détaillée de la transmission ininterrompue de la Loi/enseignement reçu par Moïse au mont Sinaï : c'est comme pour souligner, une fois pour toutes, l'origine divine et le caractère révélé de cette doctrine — en l'occurrence morale — qui diffère en cela de celle des philosophes. À notre sens, ce n'est donc sûrement pas par hasard que Maïmonide choisit ici de contrebalancer pour ainsi dire la « béatitude » qui relève de l'éthique philosophique, par la « piété » qui est considérée comme la vertu suprême la plus englobante du point de vue de la Loi divine — une vertu, de surcroît, qui peut mener à la perfection suprême qui n'est autre que la prophétie.

Qui plus est, la piété, au sens de *hassidout*, est manifestement liée à la bonté/l'amour/la miséricorde de Dieu (*hèssèd*), qui est un des attributs, avec la justice, par lesquels Dieu crée (et agit sur) le monde. (Peut-être là, il nous faut mettre un bémol ; car, comme on l'a déjà vu, en ce qui concerne la création, les rabbins emploient, au lieu de « *hèssèd* » et « *michpat* », des adjectifs quasi-synonymes qui sont pour autant d'une tonalité plus forte, à savoir « *din* » et « *rahamim* »). <sup>125</sup> Quoi qu'il en soit, du point de vue de la Loi/Torah de Moïse, la justice et la miséricorde ne

<sup>123</sup> *Traité d'éthique/« Huit chapitres »*, Introduction, *op. cit.*, p. 29-30. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 2, 1095a15 ; et Al-Fârâbî, *De l'obtention du bonheur* I, 1, trad. O. Sedeyn & N. Lévy, Paris, Allia, 2010, p. 17.

<sup>124</sup> *Traité d'éthique/« Huit chapitres »*, *ibid.*

<sup>125</sup> Voir le commentaire classique de Rachi au premier verset du Genèse : « Il n'est pas dit : “Hachem créa” mais “Eloqim créa”... L'intention première de Dieu avait été de créer le monde selon l'attribut de justice [*bémiddat ha-din*] (Eloqim étant le nom de Dieu lorsqu'Il exerce la justice), mais Il s'est rendu compte qu'il ne se subsisterait pas. Aussi a-t-il fait passer au premier plan l'attribut de miséricorde [*middat rahamim*] (Hachem étant le nom de Dieu lorsqu'il agit avec miséricorde) et l'a-t-Il associé à celui de la justice. »

sont pas *seulement* des vertus qui ressortent des principes de la Raison, sous la conduite de laquelle on peut s'entraîner à les pratiquer avec plus ou moins de succès, mais aussi et *surtout* des actions imitables de Dieu qui les révèle dans l'histoire et qui les donne aux hommes sous forme de *commandements*. « Et c'est parce que les noms de ces vertus servent à désigner le Créateur et constituent la voie du juste milieu au long de laquelle nous devons marcher, qu'on a appelé cette voie la voie du Seigneur [*dérékh Hachem*]. »<sup>126</sup> De là, on voit comment Maïmonide *réunit*, dans le cadre même d'une seule phrase, l'approche de l'éthique philosophique et celle de la Loi/Torah, pour donner la primauté à la dernière.

En somme, à la différence de la *sagesse* seule, la *piété* devrait nécessairement passer en premier lieu, dans la perspective rabbinique-maïmonidienne, par l'observance des commandements, autrement dit par la pratique des vertus morales *en ayant conscience du fait qu'elles ont été prescrites par la Loi révélée*. L'origine et la cause de la vie morale doivent donc être distinctes chez l'honnête homme ou l'authentique philosophe païen et chez l'adepte de la Loi.

Cela ne veut évidemment pas dire, tant s'en faut, que l'on ne puisse pas mener une vie également morale et vertueuse sous la seule conduite de la raison, ou bien suivant le sentiment naturel de justice. Maïmonide tient surtout à préciser, on l'a bien dit, que les « mérites » de celui qui agit de cette manière seront aussi équitablement récompensés dans le cadre de la justice divine. Mais, tant qu'on ne reconnaît pas le fait qu'il y a une Loi révélée qui *commande* cette « voie », et, ce qui revient au même, qu'il y a une justice et une miséricorde divines qui régissent le monde humain — même si l'on n'est pas toujours capable de comprendre la manière dont cela s'effectue —, on ne peut qu'être un « Sage », et pas un « Pieux ». Soulignons au final que, selon nous, c'est justement dans ce sens-là qu'Aristote serait considéré, par Maïmonide, *comme faisant partie des Sages des Nations et non pas des Pieux des Nations*.

C'est le côté pour ainsi dire « dogmatique » de Maïmonide. Et cela nous paraît d'ailleurs comme une conséquence tout à fait logique du travail d'autocompréhension et de reconstruction théologique du judaïsme mis au point par le rabbin cordouan tout au long de sa carrière. Dans ce contexte où il s'agit de décrire

<sup>126</sup> « Des attitudes morales et de la science des mœurs » I, 7, in *LC* p. 115.

le propre du judaïsme en tant que *Loi, alliance* et *sagesse* vraies, révélées et éternelles, la « piété » relève tout naturellement de la croyance, au sens de *i'tiqad/’aqida*, c’est-à-dire d’une « croyance » ou d’un « principe fondamental », auquel on s’attache fermement *comme par une ligature*. Et celle-ci concerne bien entendu la révélation de la Loi et la Providence qui veille sur les hommes pour accomplir la justice et la miséricorde divines. « Dans cette croyance [...], dit Maïmonide, je ne m’appuie pas sur des preuves démonstratives [*al-burhaan*], mais plutôt sur ce qui m’a paru être l’intention évidente [*qasd*] du livre de Dieu et des écrits de nos prophètes. »<sup>127</sup>

#### 4.3.4.2. Le dépassement de la lettre de la Loi selon la halakha

Enfin, la distinction entre le « Sage » et le « Pieux » est confirmée par un autre un texte du *Michné Torah* ayant trait également aux « dispositions morales » :

Tout homme, y écrit Maïmonide, chez qui les dispositions morales ont été exactement amenées à un juste milieu [*déot beïnoniyot mémoutsa’ot*] reçoit le nom de Sage [*hakham*]. Et celui qui s’astreignant à une pratique très exigeante s’écarte quelque peu, en un sens ou l’autre, des dispositions morales modérées [*médaqdéq ‘al ‘atsmo béyotér véyitrahéq mide’ah béïnonit*] celui-ci appelé l’homme pieux [*hassid*].<sup>128</sup>

On s’aperçoit tout de suite que, du point de vue moral, le *Sage* se trouve défini seulement par rapport au « juste milieu » qu’il acquiert dans les dispositions et auquel il peut manifestement parvenir sans passer par la Loi/Torah de Dieu. En revanche, le *Pieux* doit sans doute prendre en compte la voie prescrite par la Loi divine menant au « juste milieu », mais ce, assez paradoxalement à première vue, pour ne pas toujours réduire sa conduite à la stricte observance de ce qui lui est commandé. La piété telle qu’elle est décrite ici consiste plutôt, donc, en un *dépassement de la Loi*, laquelle ne vise que la sagesse du juste milieu, « en direction [d’une] des deux extrêmes ». On voit par la suite que Maïmonide est plus enclin à attribuer ce comportement seulement aux « hommes pieux du temps jadis [*hassidim harichonim*] », et de le considérer presque comme une attitude excessive. Il ne

<sup>127</sup> *GE*, III, 17, p. 918-919 (129). Sans pour autant ajouter ceci juste après la phrase citée : « Mais l’opinion que j’admets offre moins d’invraisemblances que les opinions précédentes [épicurienne, aristotélécienne, acharite etc.] et s’approche davantage du raisonnement de l’Intelligence. »

<sup>128</sup> « Des attitudes morales et de la science des mœurs » I, 5, in *LC* p. 114.

manque pas toutefois de préciser que cela renvoie à un des concepts importants du raisonnement halakhique : « C'est là, ajoute-t-il, ce qu'on appelait se conduire “ à l'intérieur de la ligne du jugement” [*lifnim méchourat hadin*]. »

Même si Maïmonide insiste à maintes reprises sur le fait que ce qui incombe aux adeptes de la Loi n'est rien d'autre que « d'emprunter la voie du juste milieu en toute chose », en effet, loin d'être une simple déviation, cette expression-clé (« *lifnim* ») constitue, pour les rabbins du Talmud et pour les décisionnaires postérieurs, un moyen de réfléchir sur/et éventuellement d'amender l'écart qui sépare *parfois* la stricte application de la loi et la réalisation de l'équité. « Si Jérusalem a été détruite, lit-on dans le Talmud, c'est uniquement parce que les gens ont appliqué strictement la loi de la Thora. »<sup>129</sup> Or ce qu'ils auraient dû faire, c'était « d'approfondir leurs jugements », c'est-à-dire, d'aller au-delà de la seule *lettre* de la loi, pour en tirer, selon les particularités du cas en question, une application qui s'approcherait le plus de *l'esprit* global de cette même Loi. C'est donc aussi une formule qui permet d'échapper au strict juridisme qu'on reproche souvent à la pensée rabbinique. Bref, *un pieux des Israélites ou des Nations* serait effectivement celui qui observe les commandements (noahides ou mosaïques) parce qu'ils ont été donnés par Dieu, mais qui cherche aussi à comprendre et à garder toujours en vue l'esprit et l'intention profonde de la loi révélée.

---

<sup>129</sup> Voir TB Baba Metsi'a 30b in *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., p. 880-881.

#### 4.4. L'obsolescence et le dépassement de la Loi révélée

##### 4.4.1. L'héritage paulinien et le contexte de la Réforme radicale

Revenons-en maintenant à Spinoza qui fait le procès de Maïmonide, en l'occurrence à travers cette règle halakhique. On l'a bien vu : selon lui, celle-ci consiste à refuser de reconnaître comme *Pieux, Sage et Bienheureux* les non-Juifs qui possèdent des « opinions vraies et salutaires » et qui observent « la vraie règle de vie », non pas sous la dictée d'une révélation prophétique, mais sous la seule conduite de la raison. Nous avons essayé de montrer en premier lieu que, dans cette critique, Spinoza faisait totalement abstraction du caractère spécifique, autrement dit du contexte juridique du texte en question, en identifiant hâtivement les « lois noahides » avec « lois » universelles-naturelles de la moralité. D'autre part, nous avons souligné que, le fait qu'il évoquait, à titre d'exemple et par le biais d'un commentaire de Joseph ben Shem-Tov ibn Shem-Tov, le « salut d'Aristote » était particulièrement parlant, vu son profond dédain pour l'aristotélisme. Nous en avons conclu qu'il s'agissait (aussi) là d'une tentative de mettre à nu les contradictions inhérentes au judaïsme maïmonidien (dont Shem-Tov était un ardent défenseur).

Mais il y a plus. Il n'est guère étonnant de remarquer que Spinoza aborde ce texte du *Michné Torah* avec une certaine indignation. En effet, il n'a pas du tout tort de se sentir personnellement concerné (et même ciblé) par cette considération halakhique. Prise dans un sens strictement philosophique, celle-ci va, de fait, à l'encontre de tout ce dont il se réclame, notamment *le salut et la béatitude par la raison seule*. N'oublions pas non plus que, s'il se propose dans l'*Éthique*, en tant que visée ultime, le salut et la béatitude qu'on obtient *more geometrico*, Spinoza ne renonce jamais cependant, du point de vue politique comme philosophique, à défendre une certaine conception de la piété vraie et de la religion. Alors, c'est pour toutes ces raisons-là, nous semble-t-il, qu'il s'en prend d'une part à l'idée (juive) selon laquelle le degré de béatitude diffère en fonction de l'appartenance nationale et du nombre de commandements que l'on reçoit par la voie prophétique, et d'autre part à Maïmonide qui « ose » réhabiliter ce principe pharisaïque (ouvertement exclusiviste, irrationnel et par-dessus le marché anti-biblique) dans le cadre d'une pensée qui se veut — du moins formellement — rationnel.

Il importe en tout cas de souligner que, Spinoza ne se contente pas de convoquer ici le particularisme légaliste et irrationnel des « Juifs » devant le tribunal de la seule raison universelle, mais il invoque, comme d'habitude, l'autorité de l'Apôtre Paul, ainsi que « l'esprit du Christ », pour réfuter l'interprétation pharisaïque et maïmonidienne du salut exclusif par la seule loi révélée. Autrement dit, il ne soutient pas seulement, *pour son compte et au nom de l'entendement réformé/purifié acquis le regard de l'éternité*, que la béatitude (qui ne consiste en rien d'autre que des « opinions salutaires et de la vraie règle de vie ») puisse être atteinte par la seule Lumière naturelle, indépendamment de la connaissance des récits scripturaires ; mais il prétend aussi et surtout que, c'est ce qui ressort essentiellement de l'interprétation paulinienne du *dépassement christique* de la Loi donnée seulement et temporairement aux Juifs. Pour appuyer cette affirmation, il conclut le V<sup>e</sup> chapitre et aussi la discussion sur la loi divine, par un renvoi elliptique et décontextualisant à l'*Épître aux Galates*. Voici le passage en question :

Qui donc porte en abondance des fruits tels que la charité, la joie, la paix, l'égalité d'âme, la bonté, la bonne foi, la douceur, l'innocence, la possession de soi, toutes choses auxquelles, comme l'a dit Paul (Épître aux Galates, chap. V, v. 22), la loi n'est pas opposée [*adversus quos lex non est posita*], qu'il ait été instruit par la seule Raison ou par la seule Écriture [*sive ex sola ratione sive est sola Scriptura edoctus est*], est bien réellement instruit par Dieu et possède la béatitude.<sup>130</sup>

Encore une fois, ce choix référentiel et ce développement interprétatif ne sont certainement pas dépourvus d'intérêt. On sait bien que cette épître de Paul s'inscrit dans un contexte très polémique contre autres apôtres qui prêchent, également en Galatie, mais sous l'influence de « Jacques le juste » et de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem, la nécessité de la circoncision et de l'observance de la Loi pour les nouveaux convertis gentils. La réaction de Paul est particulièrement violente dans cette épître où il remanie ou radicalise certaines de ses positions que l'on avait déjà abordées à travers quelques versets de l'*Épître aux Romains*. L'argument principal des *Galates* est « que l'homme n'est pas justifié par la pratique de la Loi [c'est-à-dire par l'observance des commandements de la Torah], mais seulement par la foi en Jésus-Christ [...] » (2,16).

---

<sup>130</sup> *TTP*, V, § 20, A. p. 113.

En ce qui concerne cette dichotomie, qui imprègne aussi, on le sait, l'histoire du conflit doctrinal entre les protestantismes et le catholicisme, Spinoza joue ici, nous semble-t-il, sur la polysémie des mots (notamment du mot « œuvre »), afin de mieux situer son raisonnement sur le dépassement de la Loi dans le cadre du débat théologique de son temps. Rappelons-nous que Spinoza rédige le *Traité théologico-politique* dans les Provinces-Unies du XVII<sup>e</sup> siècle, qui, malgré le calvinisme officiel, sont aussi le berceau de nombreux courants anticléricaux et libéraux de la Réforme radicale. Il ne faut donc pas perdre de vue, lorsqu'on lit ce passage, que, l'un des piliers de l'Église réformée est ce qu'on appelle *sola fide* — c'est-à-dire le principe selon lequel l'homme est justifié par la *grâce* et par la *seule foi*, et non pas par les bonnes œuvres, les sacrements ou par d'autres rites cultuels. On n'aura évidemment pas de peine à relier ce principe à ce que dit Paul dans ses épîtres (voir par ex. Ep. 2,8). Et quant à Spinoza, il n'est pas non plus difficile de voir qu'il n'aurait aucune objection à la dévalorisation ou désubstantialisation des *pratiques cérémonielles*.<sup>131</sup>

Toutefois, il n'en est surtout pas de même pour les *pratiques quotidiennes*, ou encore, pour ce que le catholicisme appelle, dans le débat mentionné, les « bonnes œuvres » (dont l'antécédent et l'équivalent rabbinique est « gémilout hassadim » – *les actes de bienveillance/la pure générosité*<sup>132</sup>). Comme on a vu avec les « dogmes de la foi universelle » que Spinoza énumère lui-même dans le *Traité*, s'il y a une « théologie spinoziste » (et si l'on peut l'appeler ainsi, malgré le paradoxe apparent), celle-ci consiste seulement dans des « croyances » que l'on ne peut reconnaître qu'à travers ses conséquences pratiques en ce qui concerne l'obéissance, la justice et la charité/l'amour. D'ailleurs, c'est ce que Spinoza énonce, de manière tout à fait cohérente, dans le même paragraphe où il évoque le verset tiré des *Galates* : « J'ajoute seulement, dit-il, qu'on ne peut connaître personne à ses œuvres [*ex operibus cognoscere posse*]. »

C'est donc ainsi qu'il interprète (et paraphrase) les paroles de Paul de Tarse, chères aux prédicateurs de la Réforme, qui soulignent en effet le fait d'être « animé par l'Esprit » et par conséquent de ne plus être « sous la Loi » (Gal. 5,18). Or, de ce point de vue, l'Esprit est ce don gratuit de Dieu, qui vient remplacer la Loi révélée —

<sup>131</sup> *TTP*, V, § 12, A. p. 108.

<sup>132</sup> Voir *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot*, I, 2, *op. cit.*, p. 50.

et révolue — afin de justifier l'homme sans l'observance de celle-ci. L'Esprit se laisse, certes, percevoir dans ses « fruits », autrement dit dans les « œuvres ». Mais il convient de signaler que, chez l'Apôtre Paul, on ne va pas *de* ces « fruits » à la présence l'Esprit, tout au contraire, c'est de l'Esprit que découlent les signes d'une vie bienheureuse et d'une âme sauvée. En conséquence, de dire, comme le fait Spinoza, que l'on puisse renoncer à la Loi et de parvenir à « l'esprit du Christ » par la seule *instruction de la raison*, c'est tout au moins d'élargir considérablement l'ampleur du dépassement paulinien de la Loi. Par ailleurs, en ajoutant, presque comme un résultat logique de l'argumentation de Paul, l'indépendance et l'égalité entre *sola razione* et *sola Scriptura*, Spinoza intervient avec force dans les débats théologiques et exégétiques de la Réforme radicale qui ont lieu dans les milieux collégiants.<sup>133</sup>

Ainsi, on voit apparaître, derrière les enjeux et le vocabulaire ouvertement pauliniens, un dépassement tantôt rationnel tantôt moral-scripturaire de la Loi de Moïse qui se manifeste immédiatement dans la conduite et les affects constituant la « vraie règle de vie ». Et pourtant, de manière quelque peu ironique, l'enseignement commun et également divin de la Raison *et* de l'Écriture semble éclipser l'élément essentiel du message de Paul, c'est-à-dire l'un des contenus spécifiques et fondamentaux de la *foi* par laquelle seule les hommes peuvent être justifiés et sauvés : le sens de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ.<sup>134</sup>

Alors, selon cette conception spinozienne du dépassement de la Loi de Moïse, qui est certainement calquée sur l'esprit paulinien, la raison ou le message moral de l'Écriture (de l'Ancien et du Nouveau Testament) peuvent remplacer, en dernière instance, la foi à la véracité des *récits* sur la résurrection de Jésus de Nazareth — *pourvu qu'elles entraînent*, l'une ou l'autre, des actions relevant de la *vraie règle de vie*. On pourrait même reprendre — en modifiant — une proposition centrale de l'*Éthique*, pour mieux décrire cette opinion : *à toutes œuvres de justice et de charité auxquelles nous sommes déterminés par la Loi et par le don de la foi, nous pouvons être déterminés sans eux, par la Raison laissée à ses seules forces ou par la Bible lue*

<sup>133</sup> Voir P.-F. Moreau, « Les principes de la lecture de l'Écriture sainte dans *le Traité théologico-politique* » et « L. Meyer et *Interpres* », in *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS Éditions, 2005, p. 93-106.

<sup>134</sup> Voir par ex. 1 Cor. 15,13-14 : « S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vide alors est votre message, vide aussi votre foi. »

*et comprise de manière à inspirer l'obéissance et la bonté.*<sup>135</sup> En un mot, celui qui s'appuie sur l'une de ces catégories peut être sûr d'être guidé par Dieu, sans se soucier de l'accomplissement judicieux des commandements divins, de l'historicité des récits vétéro-et-néotestamentaires, ou de la nature et du contenu métaphysiques de la foi.

Il est évident que cette intervention « théologique » au profit des chrétiens anticléricaux, de ces « chrétiens sans église » qui cherchent leur *salut* non seulement hors de l'Église catholique, mais aussi hors de toutes institutions confessionnelles centralisées et hiérarchisées ne peut s'affirmer que grâce à une critique historique et philosophique du *judaïsme en tant que pharisaïsme*. C'est précisément dans ce contexte-là que Spinoza apparaît, non sans paradoxe d'ailleurs, *maître ès choses judéo-chrétiennes* qui s'efforce d'accentuer la rupture entre le judaïsme et le christianisme. De ce point de vue, la compréhension du caractère foncièrement *politique, passager et particulariste* de la Loi/Torah donnée à Moïse, ainsi que de la survivance anachronique, apolitique et illégitime du judaïsme rabbinique (pharisaïsme), permettrait aux chrétiens de se libérer aussi — de la même manière que les premiers chrétiens — de la tutelle des autorités théologico-politiques, en se rendant compte de la nécessité de séparer le culte « religieux extérieur » qui ne concerne seulement la « paix de l'État », et les vérités salvifiques provenant de la Bible qui n'annulent ou ne restreignent en aucune façon la liberté de philosopher.

On ne s'étonnera donc pas que Maïmonide soit doublement ciblé dans le cadre de cette entreprise audacieuse : pour Spinoza, c'est bien celui qui incarne, en tant que *Philosophe pharisien*, une contradiction tout à fait intolérable. Une *reconstitution rationnelle et philosophique de la Loi/Torah de Moïse*, ayant comme fondement les *addenda* talmudiques qui assurent la persévérance matérielle et spirituelle du peuple juif, à travers la dépolitisation et la déshistoricisation de l'Alliance et des textes bibliques — voilà tout ce que Spinoza ne peut pas supporter. Aux yeux de ce *Juif marrane*, ou plutôt de ce *philosophe libre héritier du marranisme*, qui, comme ses amis collégiants, se doit de chercher à tout prix un salut universel hors de toute religion instituée, c'est-à-dire hors de tout légalisme et ritualisme (*extra legem & extra ecclesiam*), et qui le pose comme objectif de la vraie philosophie, une

---

<sup>135</sup> Cf. *E*, IV, 59 : « A toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par une affection qui est une passion, nous pouvons être déterminés sans elle par la Raison. »

*philosophie rationnelle de « mitsvot »* représente naturellement l'adversaire par excellence.

#### **4.4.2. La Loi divine et l'instruction morale : le poids du mal et du péché**

##### **4.4.2.1. La Loi de Moïse et la « vraie règle de vie »**

Le débat « théologique » continu, tantôt implicite tantôt explicite avec Maïmonide (dont la pensée ne serait rien d'autre qu'un pharisaïsme systématisé suivant les délires grecs) qui vise en fait à défaire tout discours théologique et ce rapprochement avec une certaine conception du christianisme laissent transparaître la position complexe de Spinoza en ce qui concerne le statut *initial* et *actuel* de la Loi/Torah de Moïse. En effet, le dépassement de la forme juridique et nationale de la révélation n'équivaut nullement ici au rejet même de la révélation sinaïtique, ni du phénomène prophétique qui se prolonge, on l'a vu, dans la prédication de « Jésus-Christ » et de ses apôtres. De même, on vient de voir que Spinoza n'écrit pas le *Traité* seulement en tant qu'historien de la Bible, mais aussi et surtout en tant que penseur du politique et du religieux qui veut que son œuvre exerce une certaine influence sur la situation théologico-politique de son pays. D'où l'insistance, entre autres, sur la séparation de la foi et de la philosophie, sur la conception de la foi universelle et sur la « vraie règle de vie » *divinement sanctionnée* qui est présente, en tant que leçon cohérente et essentielle, tout au long de l'Écriture, y compris dans la Loi/Torah de Moïse. On doit donc s'interroger davantage sur le lien entre la « vraie règle de vie », qui se trouve de façon claire et consistante dans la Bible (dans « l'Ancien et le Nouveau Testament ») ou qui ressort des principes innés de la *raison*, et la Loi/Torah de Moïse.

Nous avons précédemment vu que, Spinoza employait un procédé qu'on peut appeler téléologique, et donc anthropocentrique, pour faire le lien entre Dieu et une loi. Cela lui permettait de se placer dans la mentalité biblique qui était toujours prégnante chez ses lecteurs chrétiens-libéraux (et peut-être chez les Juifs marranes), sans pour autant renoncer entièrement à sa conception de *Deus sive Natura*. On peut même supposer que, cette mentalité est aussi pour lui une matière à œuvrer afin de conduire éventuellement ses lecteurs, les philosophes en puissance, vers cette direction qui débouche sur la doctrine de l'*Éthique*.

Conformément à cette visée, Spinoza soulève, dans le IV<sup>e</sup> chapitre du *Traité théologico-politique*, un certain nombre de questions de nature sociopolitique quant aux aspects concrets de la « règle de vie » prescrite *pour ainsi dire* par Dieu. Néanmoins, il choisit par la suite de les laisser en suspens, en disant que « [c]es questions rentrent dans l'Éthique universelle ». <sup>136</sup> Or on sait bien que, de cette « éthique universelle », Spinoza traite dans son ouvrage *proprement philosophique*, portant d'ailleurs ce même nom. Il est clair en tout cas que, la « loi divine », en tant qu'elle est conçue et observée, dans une Cité, comme une loi positive, dont le législateur serait (pour ainsi dire) Dieu lui-même, ne peut avoir qu'un rapport éloigné ou indirect avec cette éthique : pour le dire autrement, la loi *perçue comme réellement commandée ou écrite* par Dieu (sur les tables ou sur le papier), ne peut qu'imiter de loin, et ce seulement sur le plan de ses effets pratiques, ce qui est désigné comme la loi *pour ainsi dire prescrite* par Dieu dans l'esprit. Expliquons-nous davantage.

En effet, vu sous cet angle, la « Loi de Moïse », bien qu'elle rentre sans doute dans la première catégorie, en tant que régime politique (« théocratique »), peut pour autant aboutir à des résultats pratiques sur le plan collectif, envisagés aussi par la « vraie » « loi » « divine-naturelle » : ce ne serait évidemment pas un perfectionnement par la « connaissance adéquate » de Dieu, mais plutôt une amélioration des mœurs par l'obéissance aux règles de vie assurant la justice et la stabilité sociales. Pourtant, cette convergence partielle des objectifs n'est pas la seule raison pour laquelle on la considère comme une loi divine. Ceci tient aussi, d'après Spinoza, tout simplement au fait qu'elle est *acceptée comme telle* par ceux qui sont soumis à cette loi. Ainsi, une loi *tout humaine* par rapport à ses buts présumés, peut être désignée comme une loi divine, grâce à la seule « croyance » de ceux qui l'observent.

C'est ce que semble affirmer Spinoza dans un passage quelque peu opaque :

[Les lois humaines] ce sont toutes celles qui visent un autre but [que la vraie connaissance et l'amour de Dieu], à moins qu'elles n'aient été établies par la révélation [*nisi ex revelatione sancitae fuerint*], car avoir égard à une révélation, c'est aussi une façon de rapporter les choses à Dieu [...], et en ce sens la loi de

---

<sup>136</sup> *TTP*, IV, § 4, A. p. 88.

Moïse, bien qu'elle ne soit pas universelle et soit surtout adaptée à la complexion propre et à la conservation d'un certain peuple, peut être appelée Loi de Dieu ou Loi divine, puisque nous la croyons établie par la lumière prophétique [*quandoquidem credimus eam lumine prophetico sancitam fuisse*].<sup>137</sup>

Aussi étonnant que cela puisse paraître, Spinoza recourt de toute évidence à une *tautologie*, sinon à un *argument fidéiste*, pour affirmer la divinité de la Loi de Moïse : la Loi de Moïse telle qu'on la trouve dans la Bible hébraïque est d'origine divine, paraît-il dire, *parce que nous croyons qu'elle a été révélée par Dieu et parce que nous croyons que Moïse a reçu la lumière prophétique*. Or on se rappellera que l'une des thèses principales du *Traité* est que la vérité de la révélation sinaïtique et celle de la prophétie mosaïque ne peuvent être inférées que des récits bibliques, dont la véracité historique serait contestée non seulement par Spinoza, mais aussi (comme lui-même aime à rappeler) par d'autres exégètes juifs avant lui (dont le plus connu est Ibn Ezra). De même, on sait que selon la méthode d'interprétation historico-critique, on n'est autorisé à chercher que le *vrai sens* des versets bibliques, et pas la *vérité de la chose*. Enfin, c'est pour toutes ces raisons-là que Spinoza déclare que « [la loi divine] n'exige pas qu'on ait foi dans des récits historiques [de l'Écriture], quel qu'en soit le contenu. »<sup>138</sup> Mais comme Spinoza suppose que la « vérité de la chose » sur la révélation prophétique de la Loi nous est impossible de connaître adéquatement, il ne peut qu'affirmer la divinité de la Loi de Moïse, en souscrivant, quoiqu'avec des réserves ontologiques et sémantiques, à l'acceptation commune à propos de celle-ci — même si c'est une acceptation qui est basée sur une lecture des récits bibliques qui n'est pas la sienne.

Comme on a dit plusieurs fois déjà, selon Spinoza, la lecture de ces récits peut certes s'avérer « très utile en ce qui concerne la vie civile ». Mais à cet égard, ils ne sont pas en fin de compte tellement différents des autres récits historiques et édifiants, écrits par exemple par des historiens romains ou bien par d'autres auteurs anciens (stoïciens, chrétiens, etc.) qui nous donnent des « conseils pleins de prudence », et ils ne sont pas si différents non plus de l'observation empirique de la

<sup>137</sup> *TTP*, IV, § 5, A. p. 89. Les parties dont on a donné le latin original sont rendues plus fidèlement par Lagrée & Moreau : « [...] sauf si elles ont été consacrées par la révélation [...]. [...] puisque nous croyons qu'elle a reçu la consécration de la lumière prophétique. » (p. 189)

<sup>138</sup> *TTP*, IV, § 6, A. p. 89

vie quotidienne. Car ce que les récits historiques font connaître, c'est tout au plus « les mœurs et les conditions des hommes ». De là, on *peut éventuellement* tirer une « prudence » ou une sagesse pratique pour vivre dans la société, c'est-à-dire parmi la *foule*, dont la manière d'agir est loin d'être conforme à la raison.<sup>139</sup>

En revanche, cette prudence, autrement dit « l'art et la vigilance » qui est nécessaire pour vivre dans la société, on l'apprend, comme une science naturelle et pratique, et par une voie infiniment plus assurée c'est-à-dire à travers les causes adéquates, de l'*Éthique* : le seul ouvrage philosophique qui propose, en outre, une éthique universelle, dont la fin est la *vraie* béatitude.<sup>140</sup> Du coup, à la différence de sa sagesse et son utilité sociale, qui ressortent même d'une lecture critique, la divinité de la « Loi de Moïse » ne s'avère être que *l'objet de foi* – foi que Spinoza partage ou plutôt feint de partager, du moins à ce stade et dans cet ouvrage, avec ses lecteurs juifs et chrétiens.

D'autre part, on apprend qu'une autre façon d'admettre la divinité de cette Loi est de la *rappporter à Dieu* en faisant appel à la *révélation*. Mais ce rattachement à « Dieu comme cause » doit dépendre, lui aussi, d'un *acte de foi* et non de connaissance vraie. Car, du point de vue spinoziste, ce rapport ne peut se comprendre que dans le cadre de la « causalité éloignée », autrement dit d'une causalité en réalité inexistante pour Dieu. Il est vrai que, selon Spinoza, cette forme de causalité ne peut pas s'appliquer *réellement* à Dieu, mais on peut tout de même se servir de cette expression pour faire une distinction entre les choses naturelles et les choses qu'on appellerait aujourd'hui artificielles. Ou, pour le dire dans le langage spinoziste : « Dieu ne peut pas être dit proprement cause éloignée des choses singulières, si ce n'est peut-être afin de les distinguer de celles qu'il a produites immédiatement ou plutôt qui suivent de sa nature prise absolument. Car nous entendons par cause éloignée une cause telle qu'elle ne soit en aucune façon liée à son effet. »<sup>141</sup>

On l'a déjà dit : puisqu'on est incapable de discerner, à propos de la Loi de Moïse, les chaînes causales naturelles qui la relie nécessairement à Dieu (les lois de nature qui président à la révélation prophétique), ou encore, les causes premières (motivations politiques, influences culturelles-juridiques, etc.) de son apparition dans

<sup>139</sup> *TTP*, IV, § 6, A. p. 89-90.

<sup>140</sup> *E*, IV, ch. XIII.

<sup>141</sup> *E*, I, 28, sc.

l'histoire, ce qu'il reste à faire c'est de mener l'enquête sur l'origine divine de la Loi à travers les causes prochaines indiquées par le texte biblique, et de la ramener à Dieu comme sa *cause éloignée*. Contrairement aux apparences, pour le judaïsme pharisaïque et maïmonidien qui ne prétend surtout pas de connaître *adéquatement* la nature de Dieu *en soi*, ou encore la manière dont Dieu opère comme cause dans la création ou dans la révélation, l'acceptation de Dieu en tant que cause éloignée de la Loi ne pose pas de problèmes métaphysiques majeurs. Or pour le spinozisme, tel qu'il est explicité dans l'*Éthique*, cela revient à dire que la divinité de la Loi ne relève seulement de la perception subjective et qu'en tant que telle elle ne repose que sur l'imagination collective des Hébreux anciens, ainsi que sur celle des lecteurs juifs et chrétiens de l'Écriture.

Le lien biblique entre Dieu et la Loi serait au fond, pour Spinoza, une question *idéologique*, plutôt *qu'ontologique*, qui porte entièrement sur la croyance et l'assentiment théologico-politique de ses prédicateurs et de ses adeptes. En ce sens, la Loi de Moïse ne pourrait être considérée comme *plus* divine, par exemple, que la loi de la Grèce antique (même si évidemment Spinoza ne s'exprime nulle part ainsi) : après tout, bien que d'une manière complètement différente, voire opposée, les Grecs *rapportaient* aussi leur loi à leurs dieux.<sup>142</sup> Encore une fois, de ce point de vue, le seul critère qui peut distinguer la Loi de Moïse des autres lois politiques auxquelles leurs sujets attribuent une certaine divinité ou sacralité serait le fait que l'on sache, sur la base de l'expérience historique, que les objectifs que se fixe la première ont un lien profond avec la « vraie règle de vie » qui repose sur l'amour de Dieu, ou du moins avec les fondements sociopolitiques de celle-ci — même si de par sa forme qui consiste dans l'exigence d'obéissance, elle est aux antipodes de cette « vraie vie » et de cet amour véritable de Dieu qui pourraient être atteints seulement par la vraie philosophie. Cette dernière, qui viendra remplacer implicitement dans le lexique spinoziste l'oxymore qu'est la loi divine universelle, prône l'amour et la connaissance totalement désintéressés de Dieu en tant que souverain bien, tandis que la Loi de Moïse *ordonne* cet amour — ou *un* certain amour de Dieu — en exigeant une obéissance et en s'appuyant sur une logique de rétribution.

---

<sup>142</sup> R. Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, *op. cit.*, p. 39 : « La loi divine grecque est divine parce qu'elle exprime les structures profondes d'un ordre naturel permanent ; la loi juive est divine parce qu'elle émane d'un dieu maître de l'histoire. Dans les deux cas, elle est extérieure à l'humain et transcende le quotidien. »

On verra par ailleurs que Spinoza n'est pas le seul ni le premier à recourir à un tel procédé qu'on qualifie de téléologique pour distinguer la loi divine d'avec la loi humaine. C'est notamment Maïmonide qui soutient que la Loi divine, c'est-à-dire Loi/Torah de Moïse a pour but essentiel et suprême d'amener ses adeptes, selon leurs forces intellectuels et par des voies très variées, à la connaissance et à l'amour de Dieu, tandis que les lois créées et promulguées par les hommes (politiques) sont totalement dépourvues de cette capacité à perfectionner les individus. Il est vrai que Spinoza se montrera extrêmement sceptique à l'égard de l'idée d'un *perfectionnement par la Loi*, mais il n'en adopte pas moins cette méthode de Maïmonide, en l'adaptant à ses fins et sans nommer son « prédécesseur », pour parler du caractère divin d'une Loi.

#### **4.4.2. L'impossibilité épistémologique de la Loi divine**

En dehors du fait que la Loi de Moïse ne peut être désignée comme « loi divine » que d'une manière métaphorique, conventionnelle, fidéiste et téléologique, il s'avère aussi que, pour Spinoza, l'expression « loi divine » envelopperait elle-même une contradiction si on la prend au pied de la lettre. En toute rigueur, Dieu ne commande pas et la Nature ne renferme pas de commandements. Par conséquent, la loi, en tant que règle de vie et convention humaines, concerne seulement ceux qui s'y soumettent, que ce soit par force ou par consentement. Or, on l'a bien vu, pour Spinoza, la soumission passive à la loi, comme à une instance extérieure et contraignante, implique une ignorance (partielle ou totale) quant à la source, à l'utilité et aux fins véritables de la règle de vie prescrite par cette même loi. Ce qui veut dire en quelque sorte que la loi ne reste en vigueur que pour les ignorants qui constituent ce qu'on appelle le « vulgaire ».

Aussitôt que quelqu'un perçoit, pour son compte, les vraies raisons et les vrais objectifs d'une loi sagement instituée ou encore révélée par Dieu, cette dernière *cesse pour lui d'être un commandement contraignant, afin de devenir une vérité et un affect actif* (désir de justice en tant que « volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun le sien ») dont l'action correspondante découle désormais de la nature même de cet individu « juste » :

Il est très vrai que celui qui rend à chacun le sien par crainte du gibet, agit par le commandement d'autrui et est contraint par le mal qu'il redoute ; on ne peut

dire qu'il soit juste ; mais celui qui rend à chacun le sien parce qu'il connaît la vraie raison des lois et leur nécessité, agit en constant accord avec lui-même et par son propre décret, non par le décret d'autrui ; il mérite donc d'être appelé juste.<sup>143</sup>

Il en est donc à plus forte raison ainsi pour la « loi divine » : au sujet de celui qui s'efforce nécessairement par lui-même de pratiquer la justice et la charité (c'est-à-dire, au sujet de celui que Spinoza appelle « juste », « bon », « pieux », « libre » et même parfois « philosophe ») parce qu'il en a perçu les raisons sages, on ne peut pas dire à proprement parler qu'il *obéit ou se soumet* à la loi de Dieu. Car en ce qui le concerne, « la pratique de la charité et de la justice » (Pr. 21,3) n'est plus une affaire de loi extérieure, mais une affaire de *nature singulière*. Et par rapport à cette nature, être juste, équitable et charitable ne relève pas de l'obéissance à (l'observance de) la loi de Dieu ou du pays, mais plutôt de l'amour et de la connaissance de Dieu en tant que souverain bien et comme une fin en soi. Et c'est en ce sens qu'il est dit être « au-dessus de la loi ». Si bien qu'une société des « hommes libres », pour autant que l'on accepte le caractère purement hypothétique, pourrait ainsi se passer de la loi :

Si les hommes étaient ainsi disposés par la Nature qu'ils n'eussent de désir que pour ce qu'enseigne la vraie Raison, certes la société n'aurait besoin d'aucunes lois, il suffirait absolument d'éclairer les hommes par des enseignements moraux pour qu'ils fissent d'eux-mêmes et d'une âme libérale ce qui est vraiment utile.<sup>144</sup>

Alors la loi, c'est-à-dire une règle de vie *imposée* en vue d'une utilité véritable (individuelle ou sociale), provient en effet, tout comme d'autres catégories linguistiques et conventions sociales, de la condition humaine originelle qui fait que l'homme est nécessairement irraisonnable et soumis — soumis aux passions et à l'imagination. L'homme n'est certainement pas né libre selon Spinoza. Et s'il ne peut espérer d'être libéré des fers par la loi révélée ou instituée, cette dernière a pourtant le grand mérite de le conduire, non pas « comme par la main », mais « comme on

<sup>143</sup> *TTP*, IV, § 2, A. p. 87; V, § 8, p. 106.

<sup>144</sup> Cf. « Lettre 19 à Blyenbergh » (A. p. 185).

contient un cheval à l'aide d'un frein » c'est-à-dire à son insu et malgré lui, vers l'utile commun.<sup>145</sup>

D'autre part, de nombreux commentateurs attirent à juste titre l'attention sur le fait que l'idée spinoziste selon laquelle l'amour de Dieu et la pratique de la vertu sont leurs propres récompenses, n'est pas sans rappeler la sentence talmudique (ou une interprétation précise de celle-ci) qui dit que le « salaire du commandement est le commandement. »<sup>146</sup> On peut donc se demander s'il y a vraiment une parenté entre cette approche talmudique et l'approche spinoziste, et s'il y en a, pourquoi Spinoza choisit de faire abstraction de cette conception totalement désintéressée de la Loi lorsqu'il critique le pharisaïsme. Car s'il ne connaît pas bien ou ne prend pas en considération la littérature talmudique, il est certainement un fin connaisseur de la pensée de Maïmonide. Et ce dernier insiste, à plusieurs reprises, sur ce principe rabbinique qu'il considère comme essentiel pour la pratique judicieuse des commandements. En fait, comme on l'a signalé plus haut, le rejet de la *logique légaliste de la rétribution* et celui de la *finalité extérieure dans le service de Dieu* sont des éléments constitutifs de la pensée éthique et religieuse du penseur cordouan. Afin de décrire, dans le *Michné Torah*, les traits distinctifs de « celui qui sert Dieu par amour [*ha'ovéd méh'ahavah*], s'occupe de la Loi et de ses commandements » il écrit : « il n'est mû ni par la crainte du châtement ni par l'espoir de se voir échoir une récompense, mais il pratique la Loi de vérité pour la raison qu'elle est la vérité [*'osséh ha'émét, mifnéi chéou'émét*] et le bonheur sera donné par surcroît. »<sup>147</sup>

À vrai dire, si la pensée de Spinoza semble être en parfaite continuité avec cette conception talmudique et maïmonidienne, la différence n'en est pas moins de taille. Et c'est là que réside une des raisons pour laquelle (une autre étant bien entendu sa volonté de rompre définitivement avec le judaïsme) il ne mentionne jamais cet aspect de la pensée juive : on voit bien que chez Maïmonide, le service de Dieu par amour, ou encore la pratique de la vérité en tant que sa propre fin ne supprime (ou n'annule) en aucune façon la Loi en tant que telle, ni la notion de loi, comme c'est le cas chez Spinoza. Au contraire, l'amour et la connaissance de Dieu

<sup>145</sup> Cf. *E*, II, Préf. ; *TTP*, IV, § 2, A. p. 86-87.

<sup>146</sup> Cf. *E*, V, 42 et *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot*, IV, 2, *op. cit.*, p. 172. Voir aussi I, 3, p. 53 : « [...] Ne soyez pas comme des serviteurs qui servent le maître à condition de recevoir une gratification [...] » Et « Introduction au chapitre Helèq », *op. cit.*, p. 164-165. Cf. C. Chalièr, *Spinoza lecteur de Maïmonide*, *op. cit.*, p. 177.

<sup>147</sup> *LC*, p. 420-421, (« De la conversion à Dieu », X, 2).

vont de pair, pour Maïmonide, avec la compréhension approfondie de la sagesse et la justice que renferment les commandements de la Torah, tant par leurs démarches pédagogiques que par leurs fins ultimes. Et partant, la loi ne renvoie point, à cet égard, à un fardeau nécessaire qui vise exclusivement le vulgaire et que l'homme sage et vertueux franchit *naturellement*, mais plutôt au sommet de la justice et de la sagesse pour « l'homme parfait ».

Ce qui sépare celui-ci des « gens du commun » (*'am haarets*) dans la pratique des (mêmes) commandements, c'est qu'il s'applique activement et consciemment à en apercevoir la sagesse divine infinie, tandis que les derniers sont soumis, souvent à leur insu, grâce à l'observance « intéressée » de la Loi révélée, à un régime de perfectionnement relatif et graduel qui peut aboutir pour certains à la perception de la vraie nature des commandements, autrement dit à la connaissance et à l'amour désintéressé de Dieu. De la sorte, la perfection de la Loi réside aussi, pour Maïmonide, dans sa capacité à amener les « gens du commun » à une perfection supérieure, en fonction de leurs puissances intellectuelles respectives.

En tout état de cause, l'élévation intellectuelle et spirituelle de l'homme parfait ne le dispense aucunement des obligations halakhiques, mais confère à celles-ci une autre signification : celle de se libérer toujours davantage des choses mondaines. À ce propos Maïmonide écrit : « Il faut savoir que toutes les cérémonies du culte, comme la lecture de la Loi, la prière et la pratique des autres commandements, n'ont d'autre but que de t'exercer à t'occuper des commandements au lieu de t'occuper des choses mondaines, et, pour ainsi dire, de ne t'occuper que de Dieu seul et pas d'autre chose. »<sup>148</sup> Ainsi, celui qui a atteint le niveau où l'on sert Dieu et accomplit les commandements par amour seul, trouvera dans la pratique cultuelle et halakhique un véritable *exercice spirituel* qui renforce constamment cet amour de Dieu qui dépend essentiellement de la connaissance vraie de Dieu. Cet aspect épistémologique et méditatif de l'obéissance à la Loi représente, au fond, tout ce que Spinoza récuse chez Maïmonide.

---

<sup>148</sup> *GE*, III, 51, p. 1196-1197 (440).

## **5. LA LIBÉRATION DE LA LOI ET LA LIBÉRATION PAR LA LOI**

### **5.1. Retour paulinien de Spinoza sur Adam (en passant par Maïmonide)**

#### **5.1.1. La Loi comme source de la connaissance du péché**

Il y a, pour le moins dire, une ambiguïté chez Spinoza quant au rapport de la « loi divine » au perfectionnement et à l'amour de Dieu : on voit en effet que Spinoza s'accorde totalement avec Maïmonide sur les particularités du vulgaire qu'il considère comme « incapable de percevoir les vérités un peu hautes ». Mais c'est une des raisons principales, selon lui, du fait que « toutes les règles de vie, dont Dieu a révélé aux Prophètes que l'observation était nécessaire au salut, ont pris la forme de lois, et, pour la même raison, les Prophètes ont forgé des paraboles. »<sup>1</sup> Comme il souligne à plusieurs reprises, dans ces récits paraboliques, Dieu serait inévitablement, mais utilement représenté comme un « Roi » et un « Législateur » qui révèle les moyens par lesquels on pourrait atteindre le salut ou tomber dans la perdition. Et, dans cette même perspective, ajoute Spinoza, « ils [les prophètes ?] ont appelé lois ces moyens de salut qui ne sont rien d'autre que des causes et les ont transformés en

---

<sup>1</sup> « Lettre 19 à Blyenbergh », *ibid.*, p. 184-185.

loi ; ils ont donné le caractère de récompense et de châtement au salut à la perdition qui ne sont autre chose que les effets découlant nécessairement de ces mêmes causes. »<sup>2</sup>

Il est dès lors clair que les représentations « vulgaires », autrement dit juridiques et corporelles de Dieu et du salut sont en même temps celles des prophètes, qui, non seulement conçoivent ainsi la révélation dans leurs imaginations et entendements, mais aussi la traduisent objectivement en un langage politique. Quoi qu'il en soit, on comprend que la perception juridique de la révélation ne se sépare pas, dans cette perspective, de la logique de rétribution : dès qu'on prend les causes pour des lois, on ne peut pas s'empêcher d'imaginer les effets comme des châtements ou des récompenses.

Par conséquent, bien qu'on puisse parler ici d'une édification morale et d'une socialisation qu'on obtient par « la pratique de la loi », on ne saurait dire cependant qu'on puisse connaître adéquatement Dieu et donc se perfectionner (ou de parfaire notre meilleure partie, à savoir l'entendement) *par l'intermédiaire de la loi* — même si elle est révélée par Dieu ou perçue comme telle. La connaissance universelle/intellectuelle de Dieu et la Loi de Dieu sont donc des concepts *mutuellement exclusifs* dans la pensée spinoziste. En toute rigueur, la Loi de Moïse ne sert ni à éclairer, ni à libérer les Hébreux, au sens épistémologique-éthique de ces mots. Si bien qu'il est tout à fait permis de dire, nous semble-t-il, que la pensée de Spinoza souscrit, de ce point de vue aussi, à une *approche paulinienne* selon laquelle « la Loi ne fait que donner la connaissance du péché ».<sup>3</sup> Tâchons maintenant d'expliquer ce point.

Évidemment, le péché n'ayant pas d'existence réelle qui exprime une essence d'après l'ontologie spinoziste, il n'y saurait être question à proprement parler d'une connaissance adéquate du péché, pas plus que de celle du mal, de l'erreur ou de la privation.<sup>4</sup> Toutefois, il nous semble que l'idée paulinienne de « la loi en tant que connaissance du péché », ou encore celle du « commandement » en tant « moyen qui donne au péché toute sa puissance de péché » (Rom. 7,13) peuvent être considérées

<sup>2</sup> « Lettres 19-23 à Blyenbergh », *ibid.*

<sup>3</sup> Rom. 3,20. Cf. S. Pinès, « Note sur la conception spinoziste de la liberté humaine, du bien et du mal » in *La liberté de philosopher, op. cit.* p. 468-472.

<sup>4</sup> Cf. *E*, IV, 64, 68.

comme une source d'inspiration majeure pour l'analyse du « premier homme », ainsi que pour celle de la genèse des notions morales, que Spinoza propose dans ses œuvres et lettres. Lorsqu'il énonce par exemple, dans l'*Éthique*, que la formation des concepts de bien et de mal est due au fait que les hommes ne naissent pas libres, c'est-à-dire en possession des idées adéquates qui excluent cette catégorisation corrélative et fictive, Spinoza choisit curieusement d'illustrer son propos en évoquant un récit biblique bien connu, à savoir celui l'expulsion du jardin d'Éden. Il y écrit :

C'est là [...] ce que Moïse paraît avoir voulu signifier dans cette histoire du premier homme. Il [Moïse] n'y conçoit en effet d'autre puissance de Dieu que celle qui lui sert à créer l'homme, c'est-à-dire une puissance pourvoyant uniquement à l'utilité de l'homme [*hominis solummodo utilitati consuluit*] ; et, suivant cette conception, il raconte que Dieu a interdit à l'homme libre de manger [le fruit] de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et que, sitôt qu'il en mangerait, il devait craindre la mort plutôt que désirer vivre [*statim mortem metueret potius, quam vivere cuperet*]; [...], mais qu'ayant cru les bêtes semblables à lui, il a commencé tout aussitôt d'imiter leurs affections et de perdre sa liberté. [...].<sup>5</sup>

Cette interprétation assez singulière de l'histoire du « premier homme », dont le narrateur ne serait autre que Moïse (selon Spinoza, qui semble suivre ici l'opinion « orthodoxe » sur la mosaïcité du Pentateuque), suppose, entre autres choses, que la *liberté primitive* de Adam HaRichon provient du fait qu'il était situé *en deçà du bien et du mal*, autrement dit, qu'il possédait une *naïveté enfantine* qui faisait que son désir ou sa recherche de l'utile n'était *en aucun cas médiatisé par la négativité*, ou encore *par la « connaissance » du négatif*. D'ailleurs à ce moment-là, la puissance créatrice de Dieu, telle qu'elle est conçue par Moïse, l'auteur de ce récit, ne pourrait que veiller tout simplement à *l'utilité* d'Adam. Ce qu'introduit dès lors la première « loi divine », à savoir l'interdiction de manger le fruit de l'arbre (ou plutôt, ce qu'Adam a perçu comme interdiction) est précisément cette notion de *négativité*, ou, si l'on veut, la connaissance (nécessairement inadéquate) du *négatif*, laquelle implique la prise en considération des choses qui peuvent porter dommage à la conservation d'Adam.

---

<sup>5</sup> E, IV, 68, sc.

En conséquence, Adam perd sa liberté première et immédiate, en devenant l'« esclave » des *valeurs imaginaires* et des *passions tristes* : voilà que son désir de vivre, de continuer indéfiniment à exister en cherchant *immédiatement* et joyeusement son utilité est à jamais empoisonné par la peur de la mort et de tout autre « maux » qui y sont liés. À cet homme asservi par la négativité, Spinoza oppose, dans le cadre de son projet éthique, sa conception de « l'homme libre » : l'*Éthique* nous apprend que celui-ci est d'abord quelqu'un qui vit « sous la conduite de la Raison », en connaissance de cause de son *conatus* et donc celui dont le « désir tire son origine de la Raison ». Grâce à tout cela, cet homme libre poursuit « le bien directement » et fuit « le mal indirectement ». Si bien qu'il ne pense, comme le déclare la formule ô combien célèbre, « à aucune chose moins qu'à la mort ». <sup>6</sup> D'où notre impression que « l'homme libre » de Spinoza serait en quelque sorte comme « Adam d'avant l'expulsion du jardin d'Éden », à la seule différence près qu'il serait conscient, du fait d'être dirigé par la raison, de son état impeccable (au sens littéral du mot).

Bien qu'il en tire une autre conséquence, Spinoza traite aussi de cette *transition* de la liberté primitive et immédiate à la servitude dans son *Traité théologico-politique* :

[...] Dieu commanda à Adam, écrit-il, de faire et de *chercher le bien pour cette raison qu'il est le bien et non en tant qu'il est contraire au mal, c'est-à-dire de chercher le bien par amour du bien et non par crainte du mal*. Qui fait le bien en effet [...] par connaissance vraie et amour du bien, agit librement et d'une âme constante ; qui au contraire le fait par crainte du mal, agit contraint par le mal qu'il redoute et en esclave, et vit sous le commandement d'autrui [*sub imperio alterius vivit*]. <sup>7</sup>

Dans cette perspective, la révélation adressée à Adam réunit de fait en elle « toute la loi divine naturelle » (*totam legem divinam naturalem*), dont le fondement consisterait dans la recherche délibérée et directe du bien pour la conservation de son être. Comme Spinoza laisse entendre par la suite, on pourrait trouver, dans cette injonction, l'écho d'un autre commandement biblique qui résume aussi en quelque sorte toute la Loi/Torah, tout l'enseignement révélé : « choisis la vie ! » (*léma'an*

<sup>6</sup> *E*, IV, 63 cor.; IV, 67.

<sup>7</sup> *TTP*, IV, § 11, A. p. 94. (Nous soulignons.)

*tihyé*) (Dt. 30,19). Il est vrai que ce verset évoque au début la vie avec la mort (*hahayyim véhamavet*), mais l'ordre qui conclut la phrase peut être interprété comme excluant totalement l'idée de la mort au profit d'une vie qui impliquerait « absolument parlant [...] la vie vraie. »<sup>8</sup>

Pourtant, pour aussi paradoxal que cela puisse paraître, il semble que cette première formulation de la loi naturelle (ou bien la première révélation perçue sous forme de loi/commandement), ne fait « connaître » le « bien », qui était initialement inconnu comme concept, mais aimé et cherché « librement » comme l'utile propre de l'homme, *qu'après coup*, c'est-à-dire qu'après la perte de la bonté et la liberté spontanées, dans le cadre d'une opposition binaire et en tant que *contraire du mal* : le bien se définit désormais, en négatif et par opposition au mal. Ce qui veut dire que les mots *bonum* et *malum*, rien que par leurs existences toutes nominales qui ne correspondent qu'à des « modes de penser », ainsi que la « connaissance » du bien, marquent la perte chez l'homme de la recherche immédiate de l'utile propre. La conséquence de ce constat théologico-exégétique est tout à fait claire : c'est désormais au sein même de cette *médiation*, qui renferme *la crainte et la négation du mal*, qu'Adam est obligé de vivre en esclave, soumis à la loi impérative, ainsi qu'à la logique de rétribution. De la sorte, la connaissance que le « premier homme » acquiert de la loi divine, si c'en est vraiment une, serait, comme le dit Paul de Tarse, une *connaissance du péché*.

D'ailleurs, dans l'*Épître aux Romains*, Adam est présenté précisément comme celui dont le péché introduit dans le monde, *à travers la loi qu'il a occasionnée*, la responsabilité du péché et de la mort (sinon la conscience de la mort) pour toute l'humanité. « Voilà pourquoi, lit-on dans ce texte, de même que par un seul homme le péché *est entré dans le monde*, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes, situation dans laquelle tous ont péché ; — car jusqu'à la Loi il y avait du péché dans le monde, mais le péché n'est pas imputé quand il n'y a pas de loi [...] » (5,12-13).

Ces versets nous font connaître également la doctrine eschatologique de Paul de Tarse, dont on ne trouve naturellement aucune trace chez Spinoza, même s'il semble adhérer à l'aboutissement de celle-ci. Selon cette doctrine, la désobéissance

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 95

adamique, qui a pour résultat l'entrée en vigueur du régime de la loi, du péché et de la mort, déclenche en même temps le processus messianique/christique qui, une fois achevé, supprimerait radicalement la domination de cette même Loi, comme règle de vie *extérieure*, avec tout ce qu'elle implique. L'eschatologie paulinienne assume par là un caractère entièrement dialectique qui aura une longue postérité dans la philosophie occidentale : « La Loi [*nomos*], elle, est intervenue pour que se multipliât la faute [*paraptōma*], dit Paul ; mais où le péché [*hamartia*] s'est multiplié, la grâce [*charis*] a surabondé : ainsi, de même que le péché a régné dans la mort, de même la grâce régnerait par la justice pour la vie éternelle par Jésus Christ » (5,20).

De ce point de vue, Adam n'est donc pas seulement celui qui méconnaît la révélation d'une « loi naturelle » en la prenant pour une interdiction, ou encore, celui qui suscite par là même la perte de la liberté immédiate (qui serait à son tour remplacée par l'empire de la Loi et des valeurs morales relatives ou impératives) ; mais plutôt celui qui prépare et préfigure « Jésus-Christ », qui est d'ailleurs désigné par Paul comme le « nouvel Adam » ou « le dernier Adam » et qui, par sa mort sacrificielle, apporterait la délivrance du péché et la libération de la servitude de la Loi.<sup>9</sup> De même, la caducité de la Loi *accomplie* et la délivrance de sa tutelle par le biais de la foi et de la grâce entraînent la fin de la fonction pédagogique paradoxale ou dialectique de la Loi, qui ne peut reposer que sur la connaissance du péché, ou, pour le dire avec Spinoza, sur la « connaissance inadéquate » du bien en tant que contraire du mal. À ce sujet, l'Apôtre Paul s'exprime d'ailleurs très clairement : « Avant la venue de la foi, dit-il, nous étions enfermés sous la garde de la Loi, réservés à la foi qui devait se révéler. Ainsi la Loi nous servit-elle de pédagogue [*paidagōgos*] jusqu'au Christ, pour que nous obtenions de la foi notre justification. » (Gal. 3,23-24).

Bref, contrairement à la « grâce » ou à « l'amour intellectuel de Dieu », la Loi mosaïque (« loi ancienne ») ne pouvait pas enseigner, tant qu'elle était en vigueur, le bien ou la vertu, *sans passer par le mal ou le péché*, et donc aussi par les passions asservissantes qu'ils suscitent. Par cette interprétation de très vaste portée, la loi et les commandements se trouvent une fois de plus privés de toute valeur

---

<sup>9</sup> Cf. 1 Cor. 15,45-46 : « Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante ; le dernier Adam, esprit vivifiant. Mais ce n'est pas le spirituel qui paraît d'abord ; c'est le psychique, puis le spirituel. Le premier homme, issu du sol, est terrestre, le second, lui, vient du ciel. » Voir aussi. Rom. 5,14.

épistémologique, pédagogique et éthique relative à la *perfection* (au sens philosophique), ou à la *justification* (au sens théologique-chrétien) de l'homme, et deviennent un système clos et rigide des malentendus préjudiciables à l'amour de Dieu et des pratiques archaïques d'une collectivité qui n'a pas d'autre raison, ni de fin, que de se perpétuer aveuglément. La Loi qui indiquait la vie, ou plutôt la vie vraie, en vient ainsi à signifier la mort, ou une vie qui demeure sous l'empire de la mort. En revanche, l'affranchissement du « joug de la Loi » ouvre, tant pour les Juifs que pour les Gentils, le chemin de la poursuite véritable du bien ou du « vrai bien », autrement dit, celui de la pratique du bien et de la vertu de façon *libre, raisonnable et honnête*. Voilà la leçon qu'en tire Spinoza :

La conclusion de Paul est enfin [...] que, tous s'étant également soumis à la loi et au péché, Dieu a envoyé son Christ à toutes les nations pour les délivrer pareillement de la servitude de la loi [*servitute legis liberaret*], de façon que les hommes ne fissent plus ce qui est bien par le commandement de la loi [ex mandato legis], mais par un décret constant de l'âme [ex constanti animi decreto]. Paul enseigne donc précisément la doctrine que nous soutenons.<sup>10</sup>

On voit bien que la dernière phrase de ce passage exprime encore une fois de manière extrêmement claire le *paulinisme assumé de Spinoza*. En fait, à en croire à Spinoza lui-même, il s'agit là plus qu'une simple proximité : l'auteur du *Traité* déclare trouver, dans les épîtres de Paul, précisément (*adamussim*) cette doctrine qu'il veut pour son compte mettre en avant en ce qui concerne la *libération du joug de Loi et donc du péché*.

De même, il y trouve, quoique de manière assez énigmatique, la *victoire de la vie sur la mort*, qui reflète précisément la victoire de la liberté sur la loi. « Il faut, en effet, dit l'Apôtre, que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité. Quand donc cet être corruptible aura revêtu l'incorruptibilité et que cet être mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui est écrite : La mort a été engloutie dans la victoire. » (1. Cor. 15,53-54). On ressent bien que ces paroles-là, qui remanient en fait la déclaration messianique

---

<sup>10</sup> *TTP*, III, § 10, A. p. 79. (Nous soulignons.)

d'Isaïe (25,8)<sup>11</sup>, peuvent être interprétées de façon à sous-tendre la conception spinoziste de la vie et de l'immortalité ou de l'éternité.<sup>12</sup>

### 5.1.2. L'ambivalence paulinienne reprise et remaniée par Spinoza : le dépassement de la « loi du cœur » ?

À propos de ce même passage, nous devons pourtant signaler une difficulté qui découle, au moins en partie, du contexte polémique assez particulier du III<sup>e</sup> chapitre du *Traité*. Dans celui-ci, Spinoza a pour objectif, on le sait, de réfuter l'interprétation pharisaïque de la doctrine biblique de « l'élection des Hébreux ». Après avoir montré, en se basant sur de nombreux versets scripturaires, que Dieu a été également « propice » aux nations et aux Juifs quant au « don prophétique » ou à la prescription des « lois particulières », Spinoza reprend encore une fois la thèse paulinienne selon laquelle « la Loi est inscrite dans le cœur » des Gentils qui ignorent la Loi de Moïse. (Rom. 2,15). Du point de vue de l'auteur amstellodamois ceci signifie que, aussi bien les Juifs que les Gentils ont vécu sous la loi « révélée » (dans *l'Histoire* pour les premiers, et dans la *nature innée* pour les autres), et de ce fait, ils ont été également soumis au péché, jusqu'à la venue du « Christ ». En effet, Spinoza dit, en interprétant ces versets, « que *Loi a été révélée à tous absolument [...]* et que tous ont vécu sous elle, *je parle de cette loi qui concerne seulement la vertu vraie*, non de celle qui est établie à l'égard de chaque État, en rapport avec sa constitution, et adaptée à la complexion d'une seule nation. »<sup>13</sup>

De là on tire la conclusion comme quoi la loi qui est donnée aux Juifs par la Révélation sinaïtique, et aux Gentils à travers leur conscience et leur connaissance intérieure, a pour objectif universel de « commander » la pratique de la « vertu vraie ». Et de même, c'est par rapport à ce critère seulement qu'on peut dire (du reste, improprement) à propos des Juifs et des Gentils (qui n'ont pas vécu selon leurs natures singulières et sous le décret de la raison) qu'ils ont *péché* envers Dieu et envers eux-mêmes. Dans ce cas-là, on doit aussi en conclure que le Christ est venu délivrer en premier lieu ses compatriotes juifs du joug de leurs lois temporelles et étatiques révélées à Moïse (ou du moins, de ce qu'il en reste dans la Période du

<sup>11</sup> Is 25,8 : « À jamais il anéantira la mort, et ainsi le Dieu éternel fera sécher les larmes sur tout visage et disparaître de toute la terre l'opprobre de son peuple: c'est l'Éternel qui a parlé. »

<sup>12</sup> *E*, V, 23, sc. et sq.

<sup>13</sup> *TTP*, III, § 10, A. p. 79. (Nous soulignons.)

Second Temple), et ensuite, de manière surprenante, « toutes les nations », de la servitude de *la loi de la « vertu vraie »* qui se trouve inscrite/révoquée dans les cœurs !

Dès lors la question se pose : pourquoi abolir la « loi » inscrite dans le cœur, qui ne ressemble guère à une loi étatique ou cérémonielle exigeant une obéissance extérieure ? Spinoza affirme de surcroît qu'en enseignant les « mystères des cieux » non comme des lois, mais comme des vérités éternelles, c'est-à-dire par des notions communes, le Christ libère effectivement le genre humain de la « servitude de la Loi tout en la confirmant et en l'inscrivant profondément dans leurs cœurs ». Et puis il ajoute : « C'est là ce que Paul semble indiquer en quelques passages [de l'Épître aux Romains] [...]. »<sup>14</sup> Mais n'avait-on pas établi que les nations vivaient déjà, eux aussi, sous la Loi qu'ils connaissaient grâce à la conscience ? Enfin, précisément de quelle servitude Jésus-Christ libère-t-il les nations païennes, si ce n'est de celle de la Loi « révélée », qu'il confirme par ailleurs en la gravant dans les cœurs ? Il nous semble que la meilleure manière de résoudre cette difficulté est de suggérer que, là aussi, Spinoza *radicalise* la pensée de Paul sur l'accomplissement et l'abolition simultanés de la Loi.

À vrai dire, dans l'interprétation spinoziste, la forme normative et contraignante de la loi ne peut pas être compatible avec la vérité éternelle que le Christ est venu pour transmettre au genre humain. Autrement dit, la vérité ne se manifeste pas sous forme d'une règle de vie, même si elle est au plus haut point édifiante, politiquement utile et véridique. Non pas que la vérité n'entraîne pas une « règle de vie », au contraire on sait depuis le *Traité de la réforme de l'entendement* que la « philosophie », en tant que recherche du bien véritable, apparaît d'emblée comme une vie nouvelle ou comme un nouveau mode de vie, un *Institutum*.<sup>15</sup> Mais ce qui distingue ce *novum institutum* philosophique d'une règle de vie imposée par la loi, est le fait que dans la construction de cette « vie vraie » les idées adéquates n'opèrent jamais par une *contrainte* extérieure ni même intérieure, mais plutôt par une *nécessité naturelle* ou par la seule *nécessité de la nature* de l'agent. En ce sens, « faire le bien parce qu'il est le bien » ne se présente pas comme découlant d'un « commandement », mais plutôt comme l'effet nécessaire d'une connaissance adéquate de Dieu.

<sup>14</sup> *TTP*, IV, § 10, A. p. 93. Nous citons cette phrase de la traduction de Lagrée & Moreau, p. 199.

<sup>15</sup> *TRE*, § 3, A. p. 181. Voir aussi *E*, II, 49, sc.

Il est vrai que Spinoza parle d'un « commandement de la raison » dans l'*Éthique*, mais tout porte à croire que, comme l'expression « décret de l'âme » etc., ceci est employé aussi dans un sens figuré. Ce commandement n'apparaît d'ailleurs jamais comme provenant d'une autorité extérieure ou objective qui s'impose ou impose à la volonté subjective (ou à l'entendement) une action raisonnable sous forme de devoir.<sup>16</sup> Ce qui est clair c'est que, tant qu'on conçoit le rapport au commandement comme un rapport de *contrainte*, il n'y a pas de différence en ceci entre la loi étatique-cérémonielle révélée et la loi morale universelle « révélée ».

Voilà pourquoi nous maintenons que Spinoza retravaille ici l'interprétation paulinienne de l'Évangile, pour en extraire non seulement le dépassement christique de la loi juive (dans sa version saducéenne ou pharisienne), mais aussi *le dépassement philosophique de la notion de loi en général*. Ce qui correspond à un dépassement *individuel et éthique* de tout système juridique qui implique nécessairement une « règle de vie » reposant sur des définitions arbitraires et impératives du bien et du mal. Or, lorsque Spinoza énonce que le Christ enseigne les principes divins « non comme des lois, mais comme des vérités éternelles », il fait aussi allusion, semble-t-il, à cet état de liberté et de sagesse *au-dessus de la loi et par-delà bien et mal*. C'est pourquoi, « l'alliance nouvelle » promise par des prophètes comme Jérémie (31,30) et Ezéchiel (37,26) serait, dans le contexte du *paulinisme radical de Spinoza*, effectivement une « alliance éternelle de connaissance et d'amour de Dieu » qui viendrait libérer (ou qui proposerait au moins la libération des membres de) toutes les nations de l'emprise de la loi et du péché.<sup>17</sup>

Peu importe donc si Paul de Tarse entend vraiment abolir, outre la loi ancestrale et extérieure de sa nation, la loi « intérieure » qui décide du bien et du mal, de la louange et du blâme, etc. En effet, on rencontre bien sous sa plume des versets qui disent : « “Tout est permis” ; mais tout n'est pas profitable. “Tout est permis” ; mais tout n'édifie pas » (1 Cor. 10,23) — formules à l'égard desquelles Spinoza n'aurait pas la moindre objection. Il n'empêche que, comme on a dit plus haut, ce qui

<sup>16</sup> *E*, IV, 59, sc. et *passim*. À comparer évidemment avec Kant. Pour mémoire : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 83 : « La représentation d'un principe objectif, en tant que ce principe est contraignant pour une volonté, s'appelle un commandement (de la raison), et la formule du commandement s'appelle un IMPÉRATIF. Tous les impératifs sont exprimés par le verbe *devoir* (*sollen*), et ils indiquent par là le rapport d'une loi objective de la raison à une volonté qui, selon sa constitution subjective, n'est pas nécessairement déterminée par cette loi (une contrainte). »

<sup>17</sup> *TTP*, III, §11, A. p. 81.

est *vraiment* profitable, « utile » ou édifiant pour l'homme ne peut pas être déterminé, selon l'auteur de l'*Éthique*, dans le cadre d'une législation révélée ou sagement établie, mais plutôt par une recherche philosophique sur les causes premières des choses, ainsi que sur les puissances corporelles, affectives et intellectuelles des femmes et des hommes singuliers dans l'ordre nécessaire et commun de la nature. Enfin, c'est ce dont vers quoi tend, selon Spinoza, l'interprétation paulinienne de la « Bonne nouvelle », surtout par son insistance sur la libération vis-à-vis de la Loi.

## **5.2. La Loi divine dans le Jardin d'Éden : la désobéissance d'Adam et la genèse de la condition humaine**

### **5.2.1. Le mal comme privation**

Nous savons déjà que dans le contexte de la pensée maïmonidienne, il n'y a aucune contradiction entre l'obéissance à la Loi/Torah de Moïse et l'acquisition de la sagesse issue de cette même Loi. Comme la compréhension de la révélation sous forme de loi ne témoigne aucunement d'un défaut de connaissance (de nature spécifiquement prophétique), la pratique des commandements/préceptes (*mitsvot*) ne relève pas non plus d'une connaissance inadéquate de l'amour et du service de Dieu — une connaissance médiatisée par le négatif, et à ce titre ne servant en rien à la perfection intellectuelle de l'individu.

En fait, au-delà des références implicites aux grandes querelles religieuses, on ressent bien que le rapport d'opposition ou de convenance entre la Loi et l'amour/la connaissance divin renvoient, ici aussi, aux profonds problèmes théologico-philosophiques du *mal* et du *libre arbitre*. Puisqu'on ne peut entrer en détail ici sur ces sujets, contentons-nous de signaler un point seulement : en vérité, nos deux penseurs s'accordent au fond sur le caractère *relatif* et *privatif* du mal, et admettent que le mal n'a pas d'existence réelle ou n'indique rien de positif dans les choses elles-mêmes. Mais puisque cette thèse repose chez eux sur de différentes prémisses métaphysiques, ils s'écartent l'un de l'autre quant à la réalité effective du bien dans l'être, c'est-à-dire à la bonté réelle de la création de Dieu, ou encore quant à la réalité de la privation et de la capacité. De là découle toute une série de désaccords

essentiels sur la nature de la volonté (divine et humaine) et de la liberté humaine, qui influent sur (ou dérivent de) leurs conceptions respectives de la Loi divine.<sup>18</sup>

Néanmoins, on est maintenant au courant du fait que, derrière tous ces désaccords profonds se cachent aussi des proximités, parfois inattendues, qui témoignent des « dettes » non avouées de Spinoza envers Maïmonide, ainsi que de son désir de régler les comptes avec le plus grand des Pharisiens. Afin d'illustrer ce point, nous devons revenir encore une fois sur leurs interprétations respectives du récit de l'expulsion du jardin d'Éden et sur leurs conceptions d'Adam d'avant l'expulsion. Les manières dont nos philosophes tentent de surmonter les paradoxes qu'implique ce récit sont, à certains égards, beaucoup plus parlantes que leurs raisonnements métaphysiques eux-mêmes.<sup>19</sup>

Il convient de signaler que, dans les cas des deux philosophes, les paradoxes sur le châtimeut infligé à Adam après l'ingestion du fruit de l'arbre ont été formulés par d'autres personnes (« un homme de science » pour Maïmonide ; et Blyenbergh, « l'ami inconnu » pour Spinoza). Les questions posées portent aussi bien sur la nature et l'objet de l'ordre divin que sur la perte qu'a subie (ou la perfection qu'a reçue) Adam en conséquence de sa volonté particulière et son action qui en ressort.

Comme on a déjà vu, Spinoza semble proposer deux interprétations, qui d'ailleurs s'enchevêtrent entre elles, au sujet du récit de l'expulsion du jardin : l'une qui se concentre sur la transition de la liberté primitive à l'obéissance à la loi et à la médiation des valeurs morales, et l'autre qui tente d'expliquer l'imperfection *relative* (donc imaginaire) engendrée par la décision d'Adam. Le dénominateur commun de ces interprétations est sans doute le refus ferme d'accorder une « essence positive », autrement dit une existence réelle au mal et au péché. De ce fait, Spinoza est capable de dire que l'ingestion du fruit par Adam n'enveloppe rien de mauvais « considérée en elle-même ».<sup>20</sup> De plus, pour lui, il serait erroné de dire « philosophiquement parlant » qu'Adam transgresse une loi divine ou agit contre la volonté divine, tout

<sup>18</sup> Voir *inter alia* : LC, « De la conversion à Dieu », V ; GE, III, 10 ; GE, III, 17 ; « Lettres 19-21-23 à Blyenbergh » ; E, I, App., IV-V *passim*.

<sup>19</sup> Pour des textes qui font le point sur ce propos et dont on a largement profité, voir : C. Chalier, *Spinoza lecteur de Maïmonide*, *op. cit.*, p. 177 *sq.* ; W. Harvey, « A Portrait of Spinoza as a Maimonidean », *art. cit.*, p. 160-162 ; Heidi M. Ravven, « The Garden of Eden: Spinoza's Maimonidean Account of the Genealogy of Morals and the Origin of Society », *Philosophy and Theology* 13, no. 1, 2001, p. 3-51.

<sup>20</sup> « Lettre 19 à Blyenbergh », A. p. 182.

simplement parce que la légifération et la volonté sont des facultés/capacités qu'on attribue improprement (de manière anthropomorphe) à Dieu. En conséquence, non seulement Adam ne pèche pas contre Dieu, mais aussi et surtout, il est permis de dire qu'il accomplit une action dont, prise absolument en tant qu'action, Dieu lui-même est la cause, dans la mesure où Dieu est conçu comme la cause de toute chose. En dernière analyse, Dieu ne peut pas être l'auteur du mal par le biais d'une transgression de sa propre loi, car il ne s'agit là ni d'une transgression ni réellement d'un mal.

Quant à Maïmonide, sa (ses) réponse(s) à la question de savoir si Dieu peut être considéré comme l'auteur du mal dans le monde s'avère plus complexe. Dans la dernière partie du *Guide*, il semble introduire une distinction entre la cause directe et la cause indirecte du mal. Dans ce contexte, il maintient, dans un premier temps, « qu'on ne saurait aucunement affirmer de Dieu qu'il fasse le mal directement [c'est-à-dire que] Dieu ait primitivement l'intention de faire le mal. Cela ne saurait être ; toutes ses actions, au contraire, sont le pur bien, car il ne fait que l'être et tout être est le bien. »<sup>21</sup> Malgré les similitudes, ici s'ébauche une conception légèrement différente de celle de Spinoza. Celui-ci situe l'être ou plutôt la réalité au-delà du bien et du mal, et au lieu d'y voir, comme le fait Maïmonide suivant le verset fondamental de la Genèse (1,31), le *bien* (ou « très bien/éminemment bien » : *tov méod*), il identifie la réalité avec la perfection. Et cette perfection n'accepte pas *intrinsèquement* de qualificatifs tels que « bon » et « mauvais ». <sup>22</sup>

D'autre part, Maïmonide et Spinoza s'accordent, semble-t-il, pour dire que le mal est lié à la *privation* et que cette privation ne possède pas d'existence positive. Or leurs chemins se séparent dès qu'il s'agit de décrire la cause, l'agent et les conséquences de cette privation et le statut ontologique du mal qui en découle. Tout ce qui est bien, chez Maïmonide, aussi longtemps qu'on reste sur le plan de l'action/de la production immédiate de Dieu. Et le mal qui résulte de la privation, par exemple celle de la sagesse chez les hommes, renvoie à une *capacité* bien réelle dont la non-actualisation ou la perte s'expliquerait aussi par la nature de la *matière*. Si cette dernière exprime également la bonté de Dieu dans sa forme initiale qui suit de

<sup>21</sup> *GE*, III, 10, p. 860 (63).

<sup>22</sup> *E*, II, Déf. 7 : « Par réalité et par perfection j'entends la même chose. » ; « Lettre 19 à Blyenbergh », A. p. 182-183 : « [...] car essence et perfection, c'est tout un. »

l'action créatrice de Dieu, il n'en demeure pas moins qu'elle est par nature sujette à la corruption, et par ce biais, au mal.

À notre sens, Maïmonide laisse entendre aussi, dans un deuxième temps, que, Dieu peut être dit l'agent indirect du mal, en ce sens qu'il « produit la matière avec la nature qui lui est propre, à savoir, d'être toujours associée à la privation [...]. »<sup>23</sup> Dieu est le Créateur unique, et à ce titre, il crée non seulement les âmes ou les formes (au sens aristotélicien du terme) qui sont « perpétuelles et permanentes », mais aussi la matière. Or comme la *privation est pour ainsi dire inhérente à la matière* créée également par Dieu, on peut donc dire par exemple qu'il y avait dès le début chez Adam la *capacité* ou la *possibilité réelle d'être privé* d'un état meilleur/d'un état plus parfait — ou si l'on veut une *privation en puissance* — et donc de tomber dans le mal. On voit par là que, contrairement à Spinoza qui assimile effectivement toute existence à l'existence en acte (*in actu*), Maïmonide, en bon aristotélicien, reconnaît l'existence des capacités qui, pour une raison ou une autre, ne sont pas actualisées. En ce sens, cette critique que fait Maïmonide de la conception des *Mutakallimûn* (tout comme celui qu'Aristote fait des Mégariques) peut aussi s'appliquer à la position de Spinoza :

Les *mutakallimûn*, dit-il, [...] ne se figurent en fait de *non-être* [*'adam*] [ou de *privation*] que le non-être absolu ; mais toutes les *privations des capacités* [*al-'adam al-malakaat*], ils ne les considèrent pas comme des *privations*, et ils croient, au contraire, que la privation et la capacité, comme la cécité et la vue, la mort et la vie, doivent être considérées comme deux choses opposées [...].<sup>24</sup>

Dans une de ses lettres à Blyenbergh, Spinoza reprend le même exemple, à savoir celle de la cécité, lorsqu'il s'efforce de réfuter l'existence réelle et positive de la capacité, en l'occurrence de la capacité/la faculté de voir ou de la vue en puissance. Après avoir souligné que la privation « n'est rien par elle-même » ou encore « n'est pas l'acte de priver », mais qu'elle est plutôt un « être de raison » qui naît d'une comparaison imaginaire tout humaine entre les choses ou entre les différents états de la même chose, il affirme :

<sup>23</sup> GE, III, 10, p. 860-861 (63).

<sup>24</sup> GE, III, 10, p. 856 (58-59). Cf. Aristote, *Métaphysique*, Θ, 1046b 25-30, *op. cit.*, p. 229.

Nous disons, par exemple, qu'un aveugle est privé de la vue, parce que nous l'imaginons facilement clairvoyant, soit par comparaison avec d'autres hommes, clairvoyants, soit que nous comparions l'état présent de cet homme avec son état passé, du temps qu'il voyait. [...]. Mais, si l'on a égard au décret de Dieu et à la nature de ce décret, l'on ne peut pas plus dire que cet aveugle est privé de la vue qu'on ne peut le dire d'une pierre, car, à ce moment-là, il serait aussi contradictoire que la vision lui appartînt qu'il le serait qu'elle appartînt à la pierre, *puisque rien n'appartient à cet homme et ne peut être dit sien que ce que, l'entendement et la volonté de Dieu lui a accordé*. Et ainsi Dieu n'est pas cause du non-voir de cet homme plus que du non-voir de la pierre ; c'est en quoi consiste une négation pure et simple.<sup>25</sup>

Nous devons laisser ici de côté le problème épineux de la conservation/la continuité de la nature individuelle dans le temps, ou, inversement, selon la conceptualisation de Deleuze, le problème de « l'instantanéité pure de l'essence » individuelle.<sup>26</sup> En tout cas, il ressort clairement de ce rapprochement entre « la non-voir de l'homme et le non-voir de la pierre », que, la capacité de voir ou la vision en puissance (au sens de *dynamis* aristotélicien) est totalement exclue de l'analyse spinoziste en tant que catégorie imaginaire-illusoire, et qu'il ne peut en aucune façon être question *d'un acte de priver ni d'un acte d'être privé (par Dieu)*. De ce fait, il n'y a effectivement pas de distinction entre la privation au « sens absolu » et la « privation des capacités ». Ce sont là des « manières de dire » (des « êtres de raison ») qui relèvent seulement de l'imagination humaine, et nullement de la nature des choses telle qu'elle est « décrétée » par Dieu de toute éternité. Ainsi on dira en toute rigueur que, Dieu ne prive quelqu'un ou quelque chose de quoi que ce soit.

Maïmonide qui reconnaît, comme on l'a vu, l'existence de la capacité essaie d'apporter une nuance importante au problème de « l'auteur de la privation ». Pour ce faire, il s'appuie, comme d'habitude, tant sur la « spéculation philosophique » (aristotélicienne) que sur certains versets bibliques, qu'il interprète d'une manière conforme à sa vision philosophique : Donc, il admet d'une part que la privation n'est pas une chose réellement/positivement existante, mais il estime d'autre part que quelqu'un ou quelque chose peut être dit l'agent d'une privation d'une manière

<sup>25</sup> « Lettre 21 à Blyenbergh », A. p. 205-206.

<sup>26</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 53-62. Voir aussi les « Cours de Deleuze sur Spinoza » (1978/1981) [[www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)]

indirecte, s'il fait cesser le processus d'actualisation d'une certaine capacité : « [...] *faire une privation* ne peut se dire que dans le sens d'une action indirecte [...]. »<sup>27</sup> C'est donc en ce sens-là seulement que Dieu peut être considéré comme l'agent de la privation d'une certaine capacité telle que la vue ou la parole. Et comme du point de vue de l'homme tous ces maux sont des privations des capacités, il ne serait pas faux d'en conclure que Dieu peut être conçu comme l'agent indirect de certains maux.

Il est vrai que, la description que fait Maïmonide de la « reproduction continuelle et successive de l'être » préfigure la vision spinoziste de l'univers, selon laquelle il n'y a, du point de vue de la Nature, que des unions infinies des corps (des parties extensives) sous tel ou tel rapport constituant tel ou tel individu et nullement d'anéantissements réels.<sup>28</sup> Mais le fait que Maïmonide admet qu'il existe dans l'être créé par le bon Dieu, un élément qui serait, en vertu de sa nature même, corrompible ou enclin à la corruption et au mal — c'est ce que Spinoza ne peut en aucune façon concevoir.

### **5.2.2. Le maïmonidisme réticent de Spinoza : l'expulsion du Jardin d'Éden comme transition aux catégories relatives et conventionnelles**

Comme on l'a déjà souligné, pour Spinoza, il appartient à la nature d'Adam, comme à celle de tous les hommes, de naître « sans aucune connaissance des causes des choses, et [...] [d'avoir] un appétit de rechercher ce qui [lui] est utile ». <sup>29</sup> Ainsi, de manière paradoxale, Adam serait victime de sa propre ignorance innée, lorsqu'il méconnaît la divulgation de la connaissance par Dieu en ce qui concerne le fruit de l'arbre : car il conçoit, précisément en raison de ce défaut de connaissance naturelle, la révélation faite par Dieu (purement informative et ayant pour but l'augmentation de sa perfection) comme une loi ou une interdiction, à propos de laquelle il peut choisir d'obéir ou de désobéir par sa volonté libre. Néanmoins, puisqu'il ne s'agit pas vraiment d'une loi ou d'un commandement (même si le texte biblique dit bien «

<sup>27</sup> *GE*, III, 10, p. 859 (62).

<sup>28</sup> À ce propos voir Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, notamment, p. 227 : « Car, dans l'ordre des rapports, il n'y a rien d'autre que des compositions. On ne dira pas qu'une composition de rapport soit un mal : toute composition de rapports est bonne, du point des rapports qui se composent, c'est-à-dire du seul point de vue positif. [...] »

<sup>29</sup> *E*, I, App. Cf. *TTP*, IV, § 1, A. p. 86 : « Ajoutons que nous ignorons entièrement la coordination même et l'enchaînement des choses, c'est-à-dire que nous ignorons comment les choses sont ordonnées et enchaînées dans la réalité et qu'ainsi, pour l'usage de la vie, il est préférable et même nécessaire de les considérer comme des possibles. »

L'Éternel-Dieu donna un ordre [*vayeitsav*] à l'homme » Gn. 2,16), il serait totalement dépourvu de sens de parler d'une transgression ou d'une désobéissance qui entraîne un châtement. Ce sont là, encore une fois, des *manières de parler* provenant de la (mé)compréhension humaine (et prophétique) de l'essence de Dieu. La mécompréhension d'Adam se double donc ici de celle des lecteurs des récits bibliques qui ne peuvent se représenter Dieu qu'en tant qu'un Roi législateur.

Alors, s'il y a bien un changement dans l'état d'Adam après la manducation du fruit en tant que conséquence néfaste de cette action, cela devrait se produire non pas du point de vue de l'entendement divin, mais de celui de l'entendement humain seulement. En effet, tant que ce dernier est soumis aux idées inadéquates, sous le signe du langage, il conçoit nécessairement les choses d'après les définitions générales et abstraites, et dans des matrices de corrélation et de comparaison (liée au temps, à l'espèce, à l'aptitude, etc.). Et c'est uniquement à cause de ces comparaisons, absolument incompatibles avec l'entendement de Dieu et donc avec la réalité naturelle, que l'on puisse attribuer une « imperfection » à une chose ou à un état. Ce qui arrive à Adam d'après le récit biblique, peut donc bien être considéré comme le surgissement d'une imperfection, ou plutôt comme un « passage à une moindre perfection », *à condition que l'on compare son état actuel avec son état précédent, ou encore avec d'autres choses qui ont relativement plus de perfection.*

Une fois ces prémisses posées, Spinoza est en mesure d'avancer que la décision d'Adam est *mauvaise dans la mesure où elle l'a privé d'une perfection plus grande*. De toute évidence, cette perfection implique tant la recherche immédiate du bien qui caractérise l'état originel d'Adam, qu'un accroissement de perfection qu'il aurait pu obtenir en vertu de la connaissance révélée par Dieu — une connaissance qui concernait manifestement le *rapport* entre la nature singulière d'Adam et celle du fruit de l'arbre. De la sorte, « le mal qui est en elle, conclut Spinoza, n'est pas autre chose que la privation d'un état qu'à cause d'elle Adam a dû perdre ». Or, on a déjà établi que la privation n'avait pas d'existence réelle : « Et il est certain, poursuit Spinoza, qu'une privation n'est rien de positif et que le nom même dont nous l'appelons n'a de sens qu'au regard de notre entendement, non au regard de l'entendement divin. »<sup>30</sup> Par conséquent, non seulement on ne peut « pas dire que la

---

<sup>30</sup> « Lettre 19 à Blyenbergh », A. p. 184.

volonté d'Adam est contraire à la Loi de Dieu », mais on ne peut pas voir non plus dans celle-ci, ni dans l'état d'Adam qu'elle a occasionné, un mal ou une privation, aussi longtemps qu'ils sont considérés par leurs essences actuelles et singulières, sous le regard de l'éternité. Mais puisque nous nous plaçons nécessairement au point de vue (comparatif et relatif) de l'entendement humain, on y perçoit une privation d'une perfection *précédente* ou *possible*.

On en arrive par là au point qui relie les deux interprétations spinozistes de ce récit, et tous les deux à celle de Maïmonide : on l'a vu tout à l'heure ; Spinoza insiste plutôt dans l'*Éthique* sur la perfection « perdue » du premier homme qui consiste en une recherche directe du bien ou de l'utile propre, autrement dit une recherche qui n'est point contaminée par la fuite du mal. Privé de cet état à cause de sa décision fondée sur une mécompréhension de la révélation édifiante, Adam se trouve tout à coup dans le domaine des *valeurs morales*, telles que le bien et le mal, qui déterminent et médiatisent désormais sa quête de l'utile propre. Adam et sa descendance sont dès lors condamnés en quelque sorte à se servir de ces valeurs fictives et conventionnelles qu'exprime le langage humain et dont on a parlé de la genèse anthropomorphique, afin de parvenir à la vraie liberté, qui est en effet par-delà la loi, ainsi que par-delà le bien et le mal. C'est pourquoi Spinoza affirme que malgré tout « il nous faut conserver ces vocables [bon et mauvais] » qui peuvent s'avérer utiles dans l'élaboration d'un « modèle de la nature humaine », tant qu'on les emploie uniquement dans le sens défini par l'auteur de l'*Éthique*.<sup>31</sup>

*Néanmoins, il serait intéressant de remarquer que l'interprétation spinoziste de l'Expulsion du jardin d'Éden s'inscrit dans le sillage de l'interprétation maïmonidienne de la même histoire, et ce, en dépit des divergences considérables quant à la condition originelle d'Adam face au commandement révélé de Dieu. Maïmonide part en effet du prétendu paradoxe selon lequel la désobéissance d'Adam lui vaut une récompense extraordinaire qui est l'intelligence ou le pouvoir de discerner. Il écrit : « Mais c'est là une chose étonnante que sa punition pour sa désobéissance ait été de lui donner une perfection qu'il n'avait pas eue, savoir : l'intelligence. »<sup>32</sup> Si on le reformule d'après le vocabulaire spinoziste, il s'agirait donc dans l'acte d'Adam d'un passage à une plus grande perfection qui*

<sup>31</sup> *E*, IV, Préf. ; *E*, IV, 68, sc.

<sup>32</sup> *GE*, I, 2, p. 87 (38).

correspondrait en gros au passage de l'ignorance à la connaissance. Or, on a vu que ce n'était pas le cas selon l'auteur de l'*Éthique*.

En fait, il en va de même pour celui du *Guide*, même si c'est pour des raisons bien différentes. Maïmonide commence par s'interroger sur l'objet précis de ce « discernement » acquis par la désobéissance. Selon lui, c'est en effet la condition originelle d'Adam qui est caractérisée par la perfection ultime de l'homme, consistant en la seule connaissance des *choses intelligibles*, c'est-à-dire des choses qui ne sont que l'objet de l'entendement. D'ailleurs c'est en raison de cette connaissance que l'Écriture dirait que l'homme a été créé « à l'image de Dieu et à sa ressemblance ». L'autre allusion scripturaire que fait Maïmonide et l'explication qui s'en suit sont aussi d'une importance capitale pour notre propos :

[...] c'est à cause d'elle [cette perfection] que la parole lui fut adressée et qu'il reçut des ordres [...] car on ne peut pas donner d'ordres aux animaux ni à celui qui n'a pas de raison. Par la raison on distingue entre le vrai et le faux, et cette faculté il [Adam] la possédait parfaitement et complètement ; mais le laid et le beau existent dans les [choses des] opinions probables, et non dans les choses intelligibles [...].<sup>33</sup>

Comme il est très clairement expliqué dans la note de bas de page de Munk, ce qu'avance ici Maïmonide se comprend mieux à la lumière des catégories logiques d'Aristote. Or, on voit nettement dans la suite du paragraphe que *le bien et le mal* ou *le bon et le mauvais* dont Adam est censé d'acquérir la « connaissance » après l'ingestion du fruit, sont considérés par l'auteur cordouan, qui s'appuie d'ailleurs sur les usages de la langue hébraïque, comme équivalents voire synonymes des mots « beau » et « laid ». Et à partir de ce moment, il est évident pour lui que ces catégories font partie d'*un tout autre registre épistémologique*, celui des *opinions probables* (*al-méhourat*), où on ne peut pas parvenir au même degré de certitude que dans le domaine des *intelligibles*. Ce terme arabe qui veut littéralement dire « les choses généralement connues ou célèbres » (et qui rend ici le terme grec « *endoxos* » d'Aristote) désigne, de toute évidence, les *jugements moraux* ou encore les *jugements de goût*. Bien entendu, ceux-ci s'appuient, à leur tour, sur des conventions sociales,

---

<sup>33</sup> *ibid.* Voir aussi *GE*, II, 30, p. 695 (251-252)

ou encore sur l'autorité et le nombre des personnes qui les soutiennent ou les approuvent.<sup>34</sup>

Si Maïmonide admet, à l'instar de ses maîtres grecs et arabes, que ces *opinions probables* (dites aussi *communes* ou *autorisées*) ont, en tant qu'assertions n'ayant pas besoin de preuves, certainement une valeur de vérité, il n'en pense pas moins que, dans le cas d'Adam, l'apparition de ces mêmes opinions témoigne bien d'une *imperfection* d'ordre cognitif/épistémologique. En fait, avant sa désobéissance et le châtement qui en est le résultat, Adam possède une connaissance purement intellectuelle du *vrai et du faux*, et à ce titre ne « comprend même pas les opinions probables », qui sont, dirions-nous, d'ordre moral et esthétique. Eh bien, c'est exactement ce qui constitue sa *perfection, en vertu de laquelle Dieu lui adresse la parole et lui donne un ordre* — une injonction divine qui nécessite une faculté de discernement plus parfait et exempte des opinions probables et relatives. Et pourtant, comme on le sait, Adam transgresse cet ordre et se prive par conséquent de cette compréhension intellectuelle. « [E]t ayant obtenu la connaissance des *opinions probables* il fut absorbé par ce qu'il devait trouver laid ou beau, et il connut alors ce que valait la chose qui lui avait échappé et dont il avait été dépouillé, et dans quel état il était tombé. »<sup>35</sup>

Il apparaît clairement de ce qui précède que, à propos du *récit adamique, Spinoza suit, jusqu'à certain point mais de très près, l'interprétation de Maïmonide*. Les effets funestes de l'action d'Adam s'expliquent, de façon similaire chez les deux penseurs, par le passage vers le domaine des *valeurs/opinions relatives, probables, incertaines et conventionnelles*. La connaissance du bien et du mal (*hadaat tov vé-ra*) qui font ouvrir les yeux d'Adam et d'Ève et qui leur font découvrir leur nudité dont ils n'étaient point conscients jusqu'à ce point (Gn. 2,17 ; 3,7), n'appartiennent pas à l'ordre nécessaire de la nature, que seuls les yeux de l'entendement peut percevoir adéquatement, mais plutôt à l'ordre probable, contingent et conventionnel des valeurs qui a ses sources dans l'imagination.<sup>36</sup> « [D]ans le [domaine du] nécessaire,

<sup>34</sup> Cf. *Traité de logique, op. cit.*, ch. VIII, p. 60-62 et n. 85.

<sup>35</sup> *GE*, I, 2, p. 90 (41). Les exemples que donnent Maïmonide, dans le *Traité de logique*, à propos des « opinions autorisées » font penser aussi à l'état d'Adam après sa désobéissance : « comme notre connaissance de ce que découvrir la nudité est honteux [...] » (p. 60)

<sup>36</sup> Pour souligner qu'il ne s'agit point là d'un vrai dévoilement, Maïmonide ajoute : « Ce n'est pas qu'il y ait eu sur l'œil un voile qui (ensuite) ait été enlevé ; mais il lui survint un autre état dans lequel il trouvait laid ce qu'il n'avait pas trouvé laid auparavant. » *ibid.*

écrit Maïmonide, il n'y a pas du tout de bien ni de mal, mais du faux et du vrai. » Cela semble contredire l'identification de l'être et du bien, mais il s'agit là, de toute évidence, d'un autre type de bien (que celui par lequel Dieu a décrit sa création), qui relève du domaine de l'épistémologie et qui témoigne d'une relativité.

Donc il y aurait, chez Maïmonide, par-delà bien et mal, les catégories objectives du faux et du vrai, comme faisant partie de l'ordre de la nature. On devinera aisément que Spinoza ne peut accepter que la première moitié de cette formule, parce qu'il refuse d'accorder une existence réelle à la fausseté, et par extension à cette catégorisation corrélative.<sup>37</sup> De son point de vue, la réalité naturelle, qui est nécessaire et éternelle, tout comme la condition originelle d'Adam, prises absolument, ne comportent que l'enchaînement causal des choses et des idées, dont la compréhension adéquate s'exprimerait nécessairement d'une manière affirmative et adéquate. C'est donc là que Spinoza se sépare décidément de l'interprétation de Maïmonide : contrairement à celui-ci, il inclut *le vrai et le faux* aussi dans l'ordre conventionnel et possible, qui, après l'expulsion du premier homme, vient suppléer l'ordre nécessaire de la nature. En conséquence, ce qui rend Adam relativement plus parfait, ne serait pas, comme le prétend Maïmonide, sa connaissance des *intelligibles* (qui sont au fond une autre abstraction), mais au contraire son « ignorance » de toutes ces catégories supplémentaires qui compliquent et empêche sa recherche de l'utile.

Les *intelligibles* néoplatoniciens-péripatéticiens de Maïmonide peuvent être rapprochés, dans le lexique spinoziste, des termes *transcendants* ou *généraux*. À cet égard, loin d'être les objets de l'entendement parfait d'Adam d'avant l'expulsion du jardin, ils naissent, comme on l'a vu, de l'incapacité du corps humain à générer distinctement une infinité d'images à la fois. Alors, non seulement ce ne sont pas des formes qui peuvent seulement être perçues par l'intelligence pure ou purifiée, mais ils consistent plutôt en des « Êtres de Raison » ou encore des « images générales des choses » que chacun forme « suivant la disposition de son corps ». <sup>38</sup> Et dans un registre connexe, la formation des notions corrélatives, binaires et générales (telles

<sup>37</sup> *E*, II, 33 et 35 : « Il n'y a dans les idées rien de positif à cause de quoi elles sont dites fausses » ; « La fausseté consiste dans une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est-à-dire mutilées et confuses. »

<sup>38</sup> *Pensées métaphysiques* I, 6, A. p. 352 ; *E*, II, 40, sc. 1.

que le bien et le mal) a pour cause, on l'a vu, l'habitude tout humaine de comparer « entre eux les individus de même espèce et de même genre ».<sup>39</sup>

Il en va de même pour le vrai et le faux : là, on touche en effet au nominalisme de Spinoza, qui maintient que « le *Vrai* et le *Faux* [...] ne sont que des dénominations extrinsèques des choses » et donc « qu'on ne peut les leur attribuer qu'en vue d'un effet oratoire. »<sup>40</sup> En d'autres termes, tout comme le bon et le mauvais ou encore le beau et le laid, ce sont aussi des *manières de dire et de penser* qui n'expriment en aucune façon la nature ou l'essence des choses, mais seulement l'imagination comparative et limitée des hommes, soumise aux conventions linguistiques, arbitraires et sociales.<sup>41</sup> Il en ressort en outre que, pour Spinoza, le vrai et le faux n'appartiennent pas non plus au domaine du nécessaire, et que, de la sorte, même le « vrai » ne peut être considéré comme une « affection de l'Être ». On peut dire en somme que, lorsqu'il décrit le statut *en deçà du bien et du mal* du premier homme, Spinoza élargit en quelque sorte l'étendue des *opinions probables* de Maïmonide, en y ajoutant les concepts qui dénotent, pour ce dernier, justement la perfection intellectuelle d'Adam d'avant l'expulsion du jardin d'Éden.

Encore une fois, si selon Maïmonide, Adam était dans un état plus parfait grâce à la seule compréhension des *intelligibles*, pour Spinoza en revanche, sa perfection provenait, paradoxalement il est vrai, de l'innocence puérile qui consistait dans l'ignorance totale des notions générales et des valeurs fictives. Il était, d'après cette description, seulement conscient de sa recherche naturelle de l'utile, c'est-à-dire de son appétit actuel et particulier pour une chose précise. Alors que Maïmonide voit dans cette perfection du discernement, un fondement pour recevoir la « parole divine » et des « ordres divins », autrement dit des commandements, dont Adam serait capable d'apprécier la vérité objective — même s'il choisit de ne pas agir conformément à celle-ci — ; Spinoza y remarque plutôt une perfection qui pourrait être augmentée davantage par une connaissance révélée bien particulière et une ignorance qui conduit paradoxalement Adam à concevoir la révélation sous forme de loi.

<sup>39</sup> E, IV, Préf. Voir *supra*.

<sup>40</sup> *Pensées métaphysiques*, *ibid.*

<sup>41</sup> Cf. « Lettre 19 à Blyenbergh », *ibid.* « Mais Dieu ne connaît pas les choses abstraitement, il ne forme pas d'elles des définitions générales et n'exige pas d'elles plus de réalité que l'entendement divin et la puissance divine ne leur en a réellement accordé [...] »

Cette révélation n'exige ni concerne, selon Spinoza, la connaissance des choses intelligibles ou des définitions générales. Elle a plutôt pour but d'augmenter la perfection d'Adam par une connaissance causale du rapport constitutif entre son corps et celui du fruit de l'arbre. Le fait qu'Adam a perçu cette connaissance comme une interdiction confirme d'ailleurs la description de son état précédent en termes d'ignorance et de naïveté puériles. Cet état est certes parfait, non parce qu'il implique une connaissance des choses intelligibles, mais parce que comme toutes autres choses existantes considérées en elles-mêmes, il enveloppe une perfection absolue en soi.<sup>42</sup> Toutefois, d'un point de vue humain (et donc relatif-comparatif) qu'exprime cette parabole biblique, cet état enveloppe plus de perfection *par rapport* à son état déchu où l'ignorance des médiations dans la recherche de l'utile cède la place à la « connaissance » inadéquate des opinions/valeurs générales et conventionnelles.

Quoi qu'il en soit, on trouve dans cette interprétation du récit de la Genèse, une illustration détaillée de la conception spinoziste de la révélation sous forme de loi, de commandement ou d'interdiction. En somme, il vaut la peine de répéter que cette forme de révélation, ou plutôt une telle perception juridique/juridiste de la révélation va toujours de pair, pour Spinoza, avec un défaut de connaissance et même avec une ignorance puérile.

### **5.3. L'objectif de la Loi de Dieu dans le judaïsme rabbinique et chez Maïmonide**

#### **5.3.1. « La liberté sur les tables » vs « la liberté dans l'Esprit du Seigneur »**

On sait maintenant que, du point de vue spinoziste, l'objectif ultime de la philosophie, à savoir la perfection de « la meilleure partie de notre être » (l'entendement), n'a rien à voir avec l'obéissance à une loi quelconque. De même, si l'obéissance à la loi de la Cité est tout à fait indispensable pour la vie sociale, autrement dit pour la paix et la sécurité, elle ne joue aucun rôle pour autant (du moins immédiat) dans la perfection et la libération (affectives ou cognitives) de l'individu humain. On a déjà souligné le fait que Spinoza visait à séparer les domaines de la sagesse universelle et de la Loi de Moïse, en estimant que cette dernière ne servait

<sup>42</sup> « Lettre 19 à Blyenbergh », *ibid.* « [...] essence et perfection, c'est tout un. » Cf. *E*, II, déf. 6 : « Par réalité et par perfection j'entends la même chose. »

nullement à « éclairer les Hébreux ». De ce point de vue, on ne peut pas dire non plus que la Loi ait une fonction vraiment libératrice vis-à-vis de la servitude passionnelle ou politique. Elle ne promet et promet qu'une autre forme de soumission, plus ou moins raisonnable, qui assure (dans la mesure du possible) une coexistence pacifique et réglée entre les individus de très diverses complexions (*ingenium*).

À nos yeux, il n'est guère étonnant de voir Spinoza se réclamer, ici aussi, de Paul de Tarse pour avancer cette idée, notamment sur le plan théologico-politique. On se rappellera de la lutte acharnée que mène l'Apôtre tarsiotte, tout au long de sa carrière, contre les chrétiens (juifs ou non-juifs), qui maintiennent ou adoptent la pratique des commandements de la Loi (et surtout celle de la circoncision), même après s'être converti au Christ. Ce qui équivaldrait, pour lui, à se retourner à la servitude juridique et charnelle que le Christ était justement venu pour abolir. Dans un verset de caractère ouvertement polémique contre les Juifs pharisiens, Paul dit : « C'est pour la liberté que Christ nous a affranchis. Demeurez donc fermes, et ne vous laissez pas mettre de nouveau sous le joug de la servitude. » (Gal. 5,1).<sup>43</sup> Rappelons à ce point que les rabbins/les Pharisiens se servent aussi du même mot, lorsqu'ils parlent par exemple de l'acceptation du « joug des commandements » [*'ol mitsvot*] ou du « joug du Royaume des Cieux » [*'ol malkhout*]. (TB Bérakhoth 14b). Bien entendu, ceci n'indique pas, tant s'en faut, dans leur lexique, à une servitude, mais à une décision libre par excellence qui consisterait à reconnaître la volonté suprême du Créateur/Libérateur et qui préconiserait donc une tout autre conception de la liberté.

Mais il est tout à fait évident, ainsi qu'on l'a souligné à maintes reprises, que Spinoza puise dans cette conception paulinienne de l'affranchissement de la Loi, pour faire valoir (aussi) son *anti-juridisme philosophique* ou sa *vision du dépassement philosophique de la Loi*. Néanmoins, à la différence de l'Apôtre, Spinoza prétend que le dépassement ou l'abrogation de la Loi au profit d'une liberté véritable et spirituelle n'est pas seulement de nature historique et christique. Au contraire, il fait observer que la fonction pédagogique et contraignante de la Loi se trouve dépassée, dès le début, par certaines figures bibliques qui se placent, comme font d'ailleurs les « philosophes », au-dessus de la Loi révélée, en vertu de la

---

<sup>43</sup> Traduction Louis Segond 1910. Dans le même verset, on reconnaîtra aussi des allusions aux versets Ex. 9,1 et Jos. 1,9.

puissance de leur entendement. Il en est ainsi par exemple pour le roi Salomon « qui, par la lumière naturelle, dit Spinoza, l'emporta sur tout son siècle ; c'est pourquoi aussi il se jugea supérieur à la Loi [*ideo etiam se supra legem*] (car elle a été établie pour ceux-là seulement à qui font défaut la Raison et les enseignements de la lumière naturelle), et il fit peu de cas de toutes les lois concernant le roi [...]. »<sup>44</sup> Dans cette perspective, la voie de la « libération » du « joug de la loi » est donc déjà ouverte, à titre individuel bien sûr, à l'époque où règne encore *légitimement* (du point de vue chrétien-paulinien) la Loi de Moïse.

Or mise à part cette nuance, au demeurant très importante, Spinoza tâche dans le *Traité* de calquer sa conception de la vraie liberté au-delà de la Loi révélée ou instituée, sur cette idée qui se trouve au cœur du paulinisme et qui déterminera profondément la conception chrétienne du judaïsme et de la Loi juive. Dès que l'on se penche davantage sur les implications théologiques de la doctrine de Paul et sur les conséquences ultimes qu'en tire Spinoza, on s'aperçoit que, si cette voie ouverte par l'Apôtre n'aboutit pas nécessairement au dualisme de Marcion (dont on a traité plus haut), elle n'en entraîne pas moins, de par la personnification de la Révélation et l'abrogation de la Loi, une certaine *dévalorisation* de l'Écriture eu égard à la religion comme la « vie vraie ». Ce qui trouve curieusement un écho très favorable chez Spinoza. Cela peut paraître contradictoire, parce qu'on avait décrit Spinoza comme un Zélote bibliste dont l'objectif exégétique était de se tenir au plus près des textes bibliques, afin d'en évacuer la surcharge interprétative qui ne fait qu'occulter aussi bien le vrai sens des versets que l'enseignement universel de la Bible. Or n'oublions pas que ce zèle « philologique » et « archéologique » pour la *lettre* de l'Écriture, sous-tend une perspective théologico-politique qui vise non seulement à introduire une division dans l'Écriture entre ce qui est essentiel (« l'esprit ou la pensée de l'Écriture ») et ce qui relève de la « curiosité », mais aussi et surtout, à libérer la Parole de Dieu (qui est parfaitement concevable par l'entendement seul, sans l'aide de l'Écriture) du monopole ou du « joug » de ces textes sacrés.

On peut même parler dans ce contexte d'une double libération : on a d'une part la libération de la Parole de Dieu qui s'affranchit du *joug de la Loi* et de la seule *lettre de l'Écriture*, et d'autre part celle des textes bibliques qui s'affranchissent du

---

<sup>44</sup> *TTP*, II, § 16, p. 62.

poids des interprétations théologiques, pour pouvoir révéler leurs sens politiques particuliers et leur enseignement moral universel grâce à une enquête historico-critique. Mais dans tous les cas, cette dévalorisation de la « lettre » au profit d'une corporification/personnification de la Parole (chez Paul de Tarse) ou d'une spiritualisation/intellectualisation de celle-ci (chez Spinoza) apparaît comme une conséquence logique de la théologie évangélique. Aussi peut-on en conclure en toute rigueur que la libération des « Tables de la Loi » va de pair avec une libération de la « lettre » de l'Écriture.

Le dépassement de la Loi et celui de la lettre de l'Écriture sur le plan religieux nous semblent donc inextricablement liés dans la pensée de Spinoza. On a déjà vu qu'il était bien placé pour savoir aussi bien l'importance de la « lettre » (les mots, les signes de cantillation, les espaces vides, etc. dans la version massorétique) de la Torah pour les Juifs pharisiens, que l'accusation chrétienne du littéralisme ignorant et charnel envers ces derniers. C'est pourquoi, cette critique de la vénération excessive de la lettre (qui peut être parfaitement légitime et justifiée à certains égards) doit être considérée comme une partie intégrante de la dénonciation globale du « pharisaïsme » que Spinoza développe tout au long du *Traité*. Nous savons d'ailleurs fort bien que, dans ce cadre, il fait volontiers siens certains thèmes et expressions de l'Apôtre Paul, tels que l'épître/loi écrite sur le cœur. (Il convient ici de revoir la paraphrase et le commentaire de Spinoza concernant le verset qu'on a déjà cité : « J'ajoute que si l'on avait en soi, comme dit l'Apôtre [dans 2 Cor. 3,3], l'Épître de Dieu écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit de Dieu, non sur des tables de pierre, mais sur une table de chair qui est le cœur, on cesserait d'adorer la lettre et de tant se tourmenter à son sujet. »<sup>45</sup>) On a déjà mis en évidence les sources et les significations juives de la formule « loi écrite dans le cœur ». Pourtant, loin d'être conforme en ceci à la vision des prophètes (comme celles de Jérémie ou d'Ezéchiel), la manière dont Spinoza conçoit cette expression s'inscrit, avec plus ou moins de fidélité, dans la lignée de Paul, qui déclare : « [...] si l'Esprit vous anime, vous n'êtes pas sous la Loi. » (Gal. 5,18). Bref, s'agissant de la conception de la Loi et de l'Écriture, Spinoza préfère ouvertement le « Prisonnier de Jésus Christ » (Philém. 1,1) à ceux qui acceptent le joug des commandements.

---

<sup>45</sup> *TTP*, XII, § 6, p. 220-221.

Or, on trouve déjà une réponse implicite à cette critique paulinienne (et spinoziste) du pharisaïsme dans le *Pirqé Avot*. Les Sages d'Israël sont évidemment au courant du fait que, surtout dans les premiers temps, leur conception de la sainteté des écrits (*miqra*) révélés ou inspirés, et celle de la sainteté qu'on acquiert à travers l'étude de ceux-ci ne font pas l'unanimité dans le monde juif. Ils sont aussi conscients de la tendance critique d'assimiler l'observance de la Loi à la servitude corporelle, et donc à des règles de comportement tout humaines, mondaines, et inefficaces du point de vue de l'acquisition d'une vie morale et spirituelle.<sup>46</sup> Et voilà comment ils réagissent contre ces dénonciations :

Rabbi Josué fils de Lévi dit : [...] Et il est écrit : “Les tables étaient l'œuvre de Dieu et l'écriture était l'écriture de Dieu, gravée sur les tables.” (Ex. 36:12) — ne lis pas “gravée” mais “liberté” [*al tiqra ḥarout élla hêrouit*], car il n'est d'homme libre que celui qui s'adonne à l'étude de la Torah.<sup>47</sup>

Rabbi Nehouïa fils d'Hakana dit : Quiconque accepte le joug de la Torah [*'ol ha-Torah*] est délivré du joug du prince et du joug des nécessités du monde [*'ol malkhout vé-ol dérekh éretz*]. Mais à celui qui s'affranchit du joug de la Torah sont assignés le joug du prince et le joug des nécessités du monde.<sup>48</sup>

Est souligné, dans ces deux *michnayot*, manifestement contre les approches réductrices et abrogatives, l'aspect justement spirituel, sapientiel et donc éternel de la Loi/Torah, autrement dit, de l'étude et de l'observance de celle-ci. On assiste, dans la première michna, à un procédé « exégétique » très caractéristique de la littérature talmudique. Cela consiste à jouer sur la structure consonantique de l'alphabet hébraïque et à vocaliser différemment un mot de l'Écriture, pour en faire surgir un sens nouveau et supplémentaire. Ici, en changeant les voyelles du mot « הָרוּת », on obtient l'expression quelque peu poétique : « la liberté sur les tables ». Et

<sup>46</sup> Voir par exemples Col. 2,20-23 : « Du moment que vous êtes morts avec le Christ aux éléments du monde, pourquoi vous plier à des ordonnances comme si vous viviez encore dans ce monde ? “Ne prends pas, ne goûte pas, ne touche pas”, tout cela pour des choses vouées à périr par leur usage même ! Voilà bien les prescriptions et doctrines des hommes ! Ces sortes de règles peuvent faire figure de sagesse par leur affectation de religiosité et d'humilité qui ne ménage pas le corps ; en fait elles n'ont aucune valeur pour l'insolence de la chair. »

Pour les chercheurs historico-critiques du Nouveau Testament, ce passage prouve que, contrairement à la vue traditionnelle-chrétienne, l'auteur de l'épître aux Colossiens n'est pas en fait l'Apôtre Paul. Cf. la note de Peter Zaas dans *The Jewish Annotated New Testament*, *op. cit.*, p. 368 : « the author mocks Jewish impurity laws as trivial. Paul had issues with the Torah, but never view it as trivial. »

<sup>47</sup> *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot*, IV, 2, *op. cit.*, p. 269.

<sup>48</sup> *Ibid.* III, 5, p. 133.

évidemment on laisse entendre par là (entre autres) que, loin d'impliquer une servitude, les Tables de la Loi sont porteuses de la vraie liberté, c'est-à-dire d'une société civilisée et d'une sagesse infinie provenant de Dieu. C'est donc en se soumettant volontairement à la Loi de Dieu, qu'on est tenu par ailleurs d'étudier et d'interroger constamment, qu'on pourrait se mettre sur le chemin de la libération.

Le deuxième passage mishnaïque qu'on a cité décrit en quelque sorte la nature de cette liberté, qui provient de l'acceptation du joug de la Loi divine, ainsi que son rapport à la loi de la cité, au cas où elles ne sont pas les mêmes. On peut expliquer cela à partir d'un autre principe assez connu de la halakha, attribué à un certain Samuel bar Abba et qui s'exprime en araméen de la façon suivante : « *dina dimalkhouta dina* — la loi du royaume est la loi. » (voir i.e. TB Nédarim 28b). Celui-ci redéfinit, dans les conditions de l'Exil babylonien prolongé et plus précisément sous le règne sassanide (III<sup>e</sup> siècle de l'ère commune), les devoirs des Juifs de diaspora à l'égard de l'État sous l'autorité duquel ils vivent. Le Talmud reconnaît clairement par là le pouvoir législatif et administratif des dirigeants non-juifs de la cité, surtout en ce qui concerne la vie sociale et civique. Les Juifs sont donc halahkiquement tenus de respecter les lois de la cité, aussi longtemps qu'elles ne contredisent pas les commandements de la Loi/Torah.

On est évidemment incapable d'entrer ici dans les détails abondants de la discussion juridico-théologique qui entoure ce principe. Mais il ne fait aucun doute que celui-ci indique à un moment historique charnière dans le changement de la conception de la Loi révélée, et donc dans le développement de la halakha qu'on a abordé dans la première partie à travers Juda Hanassi et Maïmonide. Spinoza, quant à lui, est plutôt enclin à considérer cette reconnaissance du pouvoir légitime d'une instance extérieure, comme la conséquence inévitable de la perte de force de loi (« force de commandement ») de l'État des Hébreux et donc comme la dissolution totale de la Loi de Moïse (par ses propres mots : l'annulation du « Règne de Dieu » et du « Droit divin »). En effet, par une interprétation assez contestable, il fait remonter ce tournant décisif à l'époque du prophète Jérémie, donc au début de l'Exil (soit VI<sup>e</sup> siècle avant l'ère commune) :

C'est l'avertissement que leur donne expressément Jérémie (chap. XXIX, v. 7) :  
*Veillez, dit-il, à la paix de la cité où je vous ai conduits captifs ; car son salut*

*sera votre salut*. Or ils ne pouvaient veiller au salut de cette cité comme ministres de l'État (car ils étaient captifs), mais comme esclaves, c'est-à-dire en se prêtant à tout avec obéissance pour éviter les séditions, en observant les droits et les lois de l'État, bien que ces lois fussent très différentes de celles auxquelles ils avaient été accoutumés dans leur patrie, etc.<sup>49</sup>

Ces lignes nous renvoient encore une fois au débat sur l'essence du judaïsme, autrement dit sur la raison d'être de la Loi de Moïse et du peuple juif. Comme on l'a déjà dit à plusieurs reprises, là où Spinoza voit la fin *manu militari* de l'existence légitime d'un État « théocratique », d'une nation et sa Loi, les Sages du Talmud (et les prophètes et les scribes de l'Exil avant eux) voient seulement le début d'une nouvelle ère, le commencement d'une nouvelle épreuve dans la mission historique et spirituelle d'Israël.<sup>50</sup> Quel que soit la genèse de cette interprétation qui devient par la suite normative, du point de vue de celle-ci, ce qui constitue la raison d'être du peuple juif n'est ni le Roi détrôné, ni le Temple détruit, ni la terre dépossédée, mais la Loi/Torah révélée (qui donne d'ailleurs à toutes ces notions capitales leurs significations ultimes, c'est-à-dire messianiques).

Les rabbins du Talmud affirment que cette Loi éternelle qui reste (quoique partiellement) en vigueur dans l'Exil peut coexister avec d'autres lois des pays où habitent les Juifs dispersés. De plus, comme on le verra avec Maïmonide, il se peut que ces lois (surtout après la disparition du paganisme) remplissent certaines fonctions sociales et matérielles préconisées par la Loi/Torah. C'est précisément en ce sens-là qu'on peut interpréter, nous semble-t-il, la deuxième citation du *Pirqé Avot*. Puisque la Loi/Torah renferme (et dépasse infiniment) les lois réglant la vie sociale (et assurant la « paix de l'empire » (*chéloma chél malkhout*) sans quoi « les hommes s'entre-dévoreraient tout vifs » III, 2), celui qui « accepte le joug de la Torah » serait naturellement délivré du « joug de l'empire et des mondanités ». Cela revient à dire qu'il se conformerait à ces lois, non parce qu'il se soucie particulièrement de s'y conformer, mais parce qu'il s'applique à étudier et observer la Loi de Moïse, dont la portée et les objectifs (spirituels, intellectuels, etc.) comprennent et dépassent ceux des règles de la Cité et de la civilité. C'est ainsi que

<sup>49</sup> *TTP*, XIX, § 6, p. 316.

<sup>50</sup> Le bibliste Thomas Römer distingue trois attitudes face aux événements de 597/587 avant l'ère commune — trois attitudes qui sont reflétées dans la compilation et la rédaction de l'histoire biblique : « l'attitude prophétique », « l'attitude sacerdotale » et « l'attitude mandarinale ». Cf. *L'invention de Dieu*, *op. cit.*, p. 282-285.

la Loi qui vient couronner, selon le récit biblique, la libération d'Israël de la maison de l'esclavage acquiert une autre fonction libératrice.<sup>51</sup>

Mais dans ce cas, ce qui affranchit l'homme de la contrainte des lois qu'on peut appeler positives et humaines, ne serait évidemment pas la philosophie, mais la Torah, c'est-à-dire une autre Loi, une Loi divine et révélée, dont la connaissance implique — du moins en principe et pour certains — l'observance et l'étude en tant que fins en elles-mêmes, en tant que reflets d'amour complètement désintéressé de Dieu.<sup>52</sup>

### 5.3.2. De la politique à la philosophie : un aperçu sur la théorie maïmonidienne des raisons des commandements

Tant chez Maïmonide que chez Spinoza, la liberté et l'amour véritable de Dieu ne se séparent pas de la connaissance, autrement dit du perfectionnement de l'entendement. Les deux penseurs s'accordent aussi pour souligner la difficulté d'atteindre la perfection suprême et le sommet de la connaissance de Dieu. Mais, alors qu'aux yeux de Spinoza cette perfection ne peut s'acquérir que par la philosophie (au sens spécifique du terme), pour Maïmonide, elle se trouve par excellence et dans toute sa plénitude, dans les voies de la Loi (*nétivot ha-Torah*). Donc, afin de clore ce travail, nous nous proposons de présenter très sommairement la théorie maïmonidienne de la perfection par la Loi.

Selon Maïmonide, la Loi de Moïse ne représente pas seulement le sommet indépassable de la prophétie, mais aussi celui des plus sublimes vérités en sciences philosophiques.<sup>53</sup> Le *Guide* nous apprend en effet que la Loi considère l'homme dans sa totalité et lui offre les voies qui mènent rigoureusement à une « double perfection » — celle de l'âme et du corps.

<sup>51</sup> Cf. avec le commentaire de Maharal de Prague (XVI<sup>e</sup> siècle), un des grands mystiques du judaïsme : « La raison en est qu'en s'adonnant à l'étude de la Torah, l'homme s'élève au-dessus du monde matériel, car l'intellect est supérieur au monde matériel, et de ce fait il est libéré du cours naturel du monde et du pouvoir des princes ; car ce dernier ne s'exerce qu'en ce monde tandis que celui qui s'adonne à la Torah sort de la limitation du monde. » in *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot, op. cit.*, p. 134.

<sup>52</sup> *LC*, p. 420-421, (« De la conversion à Dieu », X, 2).

<sup>53</sup> Cf. *GE*, III, 54, p. 1214 (459-460) : « Il est donc évident que, selon [les docteurs], la science de la Loi est une chose à part et la philosophie une chose à part ; celle-ci consiste à confirmer les vérités de la Loi au moyen de la spéculation vraie. »

La loi véritable, écrit Maïmonide, qui [...] est unique, je veux dire la loi de Moïse, notre maître, ne nous est parvenue que pour nous apporter cette double perfection. Elle règle, d'une part, les relations mutuelles des hommes, en faisant cesser parmi eux la violence réciproque et en les polissant par des mœurs nobles et généreuses, afin que les populations puissent se perpétuer, qu'il puisse s'établir parmi elles un rapport stable, et que par là chaque individu puisse arriver à la première perfection [qui concerne la santé et le bien-être du corps] ; d'autre part, elle améliore les croyances et produit des idées saines, par lesquelles on puisse parvenir à la dernière perfection [qui consiste à devenir « rationnel en acte », à « posséder l'*intelligence en acte* » en acquérant « de tout ce qui existe la connaissance que l'homme peut avoir »].<sup>54</sup>

Ici se dessine effectivement une approche tout à fait différente de celle qu'adoptera plus tard Spinoza. Ce dernier ne s'opposerait sûrement pas à la description de la fonction sociopolitique (historiquement révolue) de la Loi de Moïse, même s'il ne va en aucune façon jusqu'à y voir une quelconque perfection ou un moyen de perfectionnement de soi. Mais il objecterait sans aucun doute à l'idée que l'on peut devenir progressivement plus rationnel, et voire au plus haut degré rationnel, grâce aux vérités métaphysiques (« idées et croyances saines ») fournies également par cette même Loi, surtout lorsqu'on la lit entre les lignes.

En fait, pour Maïmonide, loin d'être une *mécompréhension* de la chose révélée ou une connaissance inadéquate par l'intermédiaire du négatif, la Torah, issue de la forme suprême de la prophétie, réunit, d'une manière (divinement) parfaite, l'*enseignement* et la *loi*, ou, pour le dire autrement, les lois du perfectionnement matériel sur les plans corporels et politiques, et celles du perfectionnement intellectuel-spirituel (qui exige, comme condition nécessaire, la première espèce de perfection). L'affirmation selon laquelle la Torah nous communique aussi des vérités métaphysiques « par lesquelles on arrive à la perfection dernière [intellectuelle] », c'est-à-dire qu'il y a, dans la Torah, des « croyances et idées » vraies qu'on est tenu d'adhérer afin de pouvoir judicieusement observer les commandements extérieurs et de se rendre parfait non seulement dans la Cité mais dans la sphère intellectuelle, nous fait rejoindre la révolution théologique, halakhique et littéraire de Maïmonide qu'on a abordé plus haut.

---

<sup>54</sup> GE, III, 27, p. 992-993 (212-213).

Or, ce qui est aussi en jeu ici, c'est tant la supériorité de la prophétie intellectuelle de Moïse, que la relation entre la vraie Loi divine et les différentes sciences philosophiques. Car Maïmonide laisse aussi entendre que les enseignements et les commandements concernant ces deux sortes de perfection, bien que liées l'une à l'autre, sont exprimés, dans la Torah, avec de différents niveaux de détail et de précision. Et ce fait a sans doute des répercussions sur l'usage et la pertinence des domaines de la philosophie aux yeux du penseur juif. Afin de mieux expliquer la position de Maïmonide sur ce point, il convient de faire un détour d'un ouvrage de jeunesse.

Dans un passage maintes fois cité et commenté du *Traité de logique*, l'auteur cordouan écrit :

Les savants des communautés disparues fabriquaient, en tenant compte de chaque individu d'entre eux, des directions [*tadbîr*] et des règles [*qānūn*] par lesquelles les rois dirigeaient leurs sujets ; ils les appelaient lois [*nāmūs*], et les nations se dirigeaient selon ces lois. Les philosophes ont sur toutes ces choses de nombreux livres publiés en arabe ; et peut-être ce qui n'a pas été publié est-il < encore > plus nombreux. Mais en ces temps-ci, il n'y a pas besoin de toutes ces choses, je veux dire les gouvernements et les lois, et la direction des hommes <se fait> par les commandements divins.<sup>55</sup>

Selon toute apparence, Maïmonide songe, surtout dans cette dernière phrase, aux communautés (*milla'*) civilisées de son temps qui sont pratiquement tous régies par des Lois d'origine divine, ou du moins, par des lois dérivées (d'une façon ou d'une autre) d'une révélation. Et par là se trouve résolue manifestement la question par excellence philosophique se rapportant au régime politique idéal. Par conséquent, même si les réflexions des philosophes païens sur la Cité et les Lois parfaites contiennent *une part de vérité*, elles appartiennent en fin de compte au passé, dans la mesure où elles ne prennent pas en considération la Loi de Dieu qui seule est indubitablement la plus parfaite pour la vie sociale. On peut tout au plus profiter de certaines observations — humainement tout à fait raisonnables — d'un Platon ou d'un Aristote afin de mieux comprendre et de rendre intelligible (surtout pour les

<sup>55</sup> *Traité de logique, op. cit.*, XIV, 33, p. 101-102. Cf. aussi L. Strauss, « La déclaration de Maïmonide sur la science politique », in *Maïmonide, op. cit.*, p. 277-295 et M. Türker, « Mûsâ İbn-i Meymûn'un *Al-Makala Fi Sinâ-at Al-Mantık*'inin Arapça Aslı » A.Ü. DTCF Dergisi, 18/1-2, 1960, p. 9-16.

fidèles philosophants) les raisons, les buts et l'utilité des commandements qui ne sont pas toujours évidents dans les Écritures sacrées, ni dans les écrits des sages talmudiques, et qui « nous échapp[ent] à cause de la faiblesse de notre intelligence ou de notre manque d'instruction ». <sup>56</sup> (Il faut mettre ici le mot « Écriture » au pluriel, pour rester fidèle à l'esprit « universaliste » de ce traité strictement philosophique.)

Une des conséquences qu'on peut tirer de ce constat selon lequel la Loi divine rend la philosophie politique en tant que « recherche de la cité idéale » « superflue », est, comme l'écrit Leo Strauss, que la « Tora est d'abord et surtout un fait politique, un ordre politique, une loi ; [qu']elle est la loi idéale, le *nomos* parfait, dont toutes les autres lois sont tout au plus des imitations. » <sup>57</sup> Si cette conclusion est fondée, elle semble à première vue donner raison à Spinoza, qui considère, lui aussi, la constitution juridico-politique de l'État des Hébreux, comme un des points, sinon le point, essentiels de « l'Ancien Testament ». Or, comme on l'a vu, cet État étant disparu avec toutes ses lois et ses institutions convenables, voire parfaites pour les Hébreux de l'époque (malgré les déficiences dans son application), il nous reste qu'à nous en tenir au *vestige* (ou au *fondement*) *moral* de cette législation révélée, en tant que Parole universelle et éternelle de Dieu.

Mais la divergence de Maïmonide ne peut pas seulement résider dans le fait d'affirmer que la législation révélée dans la Torah est toujours en vigueur sous la forme de *halakha*, d'autant plus que, comme il a été dit, après la perte de la souveraineté étatique et du culte sacrificiel une partie importante de la loi juive reste effectivement suspendue jusqu'aux temps messianiques. Il s'agit plutôt là d'une divergence capitale qui concerne le perfectionnement corporel et intellectuel de l'homme *par l'intermédiaire des lois* et des croyances vraies. Précisons une fois de plus que, selon Maïmonide, le fait que la révélation revêt un caractère juridico-politique dans et par la prophétie de Moïse, est précisément ce qui la rend supérieure et parfaite. On peut certes contester l'opinion de Strauss en ce qui concerne la prééminence de la politique dans la conception maïmonidienne de la Torah et de la prophétie mosaïque ; il nous faut néanmoins nous rappeler de ce qu'on a dit précédemment, à savoir que Maïmonide tient lui-même à souligner que seule la

---

<sup>56</sup> GE, III, 26, p. 985 (204).

<sup>57</sup> L. Strauss, « Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî » in *Maïmonide, op. cit.*, p. 157.

suprême perception prophétique de Moïse se traduit nécessairement par un appel à la loi. Ainsi, de ce point de vue, le phénomène de la *juridicisation* de la révélation, autrement dit la « prophétie législatrice » ne relève pas, tant s'en faut, d'un défaut de connaissance, et n'enlève en rien à la vérité et à l'universalité de la révélation. En fait, c'est tout le contraire.

Alors, la rupture épistémologique qu'opère la perception de Moïse dans le processus prophétique, fait de ce plus grand prophète du Tanakh (c'est-à-dire du plus grand prophète *tout court*), un « prophète-législateur-philosophe » (et non pas seulement un législateur ou un prince), dont les capacités intellectuelles surpassent tous les autres mortels.<sup>58</sup> En effet, selon la perspective maïmonidienne, bien que ce soit la perception incomparable de Moïse qui rend possible la révélation sous forme de législation parfaite, et que le prophète participe en ce sens à la révélation de la Loi (Loi de Moïse/*Torat Moché*), on ne peut que très improprement qualifier Moïse de « législateur ». Dans cette optique, le législateur n'est autre que Dieu lui-même.

Il serait dès lors très réducteur de voir seulement dans la Loi de Moïse (qui ne constitue qu'une partie de la révélation selon Spinoza), une loi de la Cité (même au sens le plus englobant du terme) conjonctuellement la mieux appropriée à la compréhension et complexion d'un peuple historique précis : bien qu'elle ne soit pas accessible à tous de la même manière, cette Loi/Torah possède aussi, selon Maïmonide, une valeur épistémologique éminente, en ceci qu'elle vise à enseigner, dans le but de perfectionner intellectuellement l'individu, les vérités ultimes et universelles sur le Créateur et ses créatures. Si bien qu'on ne peut ne pas penser à la V<sup>e</sup> partie de l'*Éthique*, lorsqu'on lit dans le *Guide* la description de la « fin dernière de la Loi » comme l'amour de Dieu qui « ne peut avoir lieu que par une profonde intelligence de tout l'être et par la contemplation de la sagesse divine qui s'y manifeste ».<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Cf. (la source principale de Maïmonide) Al-Fârâbî, *De l'obtention du bonheur* II, 57 (trad. O. Sedeyn & N. Lévy, Paris, Allia, 2010, p. 87) : « Il s'ensuit donc que la signification de "Imam", de "Philosophe" et de "Législateur" est une seule et même signification. Cependant, le nom de "philosophe" signifie premièrement vertu théorique. Mais si l'on précise que la vertu théorique atteint la perfection ultime à tous égards, alors il s'ensuit nécessairement qu'il possédera nécessairement aussi toutes les autres facultés. »

<sup>59</sup> *GE*, III, 28, p. 995 (215)

Pourtant, la différence décisive est que, pour l'auteur du premier ouvrage, il n'est point nécessaire de passer par la Loi de Moïse telle qu'elle nous est parvenue dans l'Écriture, pour arriver à cette « profonde intelligence », qui, elle, débouche effectivement sur l'amour intellectuel de Dieu. On l'a déjà vu, ce détour peut même s'avérer nuisible, si l'on insiste de chercher cet amour dans les règles nationales et cérémonielles ordonnées par cette Loi, sans s'en rendre compte du caractère exclusivement politique et donc passager (pour ne pas dire obsolète), et sans saisir ce qui relève de l'universel dans cette loi, qui est vouée de toute façon à être dépassée par la connaissance adéquate de Dieu.

On a bien dit que, d'après Maïmonide, les lois, les croyances et les idées menant aux deux types de perfections déjà mentionnées (qui, prises ensemble, constituent le but de la Loi divine), étaient exprimées de façons différentes dans l'Écriture, laquelle prend en compte les différences considérables dans les capacités perceptives des hommes. Or Maïmonide précise aussi qu'il y a, s'agissant de ces perfections, une hiérarchie de valeur et de difficulté, qui détermine aussi bien le contenu et le style de la Torah, que l'ordre pédagogique.

Il faut savoir que, de ces deux buts [de la loi], écrit-il, l'un est indubitablement d'un ordre plus élevé, à savoir le bien-être de l'âme, ou l'acquisition des idées saines. Mais la seconde précède dans l'ordre et la nature et du temps ; c'est le bien être du corps, qui consiste à ce que la société soit bien gouvernée et que l'état de tous les individus qui la composent s'améliore autant que possible. Le second but est le plus pressant, et *on l'a exposé avec une extrême exactitude jusque dans ces moindres détails* ; car ce n'est qu'après atteint ce second but que l'on peut parvenir au premier.<sup>60</sup>

Cela confirme, du moins partiellement, l'idée (spinoziste et straussienne) selon laquelle la Loi/Torah contient avant tout une loi politique, ou encore, le but ultime de la révélation est en fait la constitution de la Cité parfaite : puisque ce but est beaucoup « plus pressant » que le but spirituel et intellectuel, il est seulement logique que la Loi/Torah en traite davantage et plus en détail. Il ne faut pourtant pas oublier que la loi politique sert aussi de base et de propédeutique au bien-être de l'âme. On aura tout simplement beaucoup de peine à étudier et à comprendre les « secrets de la

---

<sup>60</sup> GE, III, ch. 27, p. 991 (211). (Nous soulignons).

Torah » dans une Cité désordonnée, ou encore dans un long exil parmi les nations hégémoniques.

Bien évidemment, la théorie maïmonidienne des objectifs de la Loi/Torah et des raisons des commandements (*taaméi hamitsvot*) reste aujourd'hui encore un sujet ardemment débattu et elle est loin d'être unanimement acceptée comme normative par toutes les autorités rabbiniques. De plus, cette conception qu'on peut qualifier de rationaliste et de fonctionnaliste de la Loi qu'on trouve dans la III<sup>e</sup> partie du *Guide*, semble parfois se différer sensiblement de celle présentée dans le *Michné Torah*. Toutefois, elle éclaire parfaitement — quoique de façon *a posteriori* — toute une pratique herméneutique que Maïmonide déploie tout au long du *Guide*.

Il ressort notamment du passage cité plus haut que ce n'est pas parce que la Torah semble s'occuper davantage et de manière beaucoup plus directe de l'organisation juridico-politique des Israélites, que l'on peut la réduire à une constitution étatique qui a pour but principal de régler — davantage par la contrainte que par la connaissance — la vie sociale d'un peuple. Le bien-être du corps procuré par la législation et les institutions révélées de la « Cité parfaite » ne peut se concevoir, à bien des égards, comme une fin en soi, mais plutôt comme une étape nécessaire pour la perfection ultime, qui est le « bien-être de l'âme » par « l'acquisition des idées saines ». En ce sens, la Torah trouve son accomplissement véritable non pas *seulement* dans un gouvernement juste, ou encore, dans la continuité existentielle d'une communauté religieuse (*milla'*) par un système juridique sacré et équitable, mais aussi dans la perfection intellectuelle que les membres de cette société bien gouvernée peuvent atteindre, toujours à l'aide des/et dans ces mêmes textes sacrés, qui seront lus *aussi* de manière ésotérique, afin de mieux pénétrer dans ses « secrets ». On ne s'étonnera donc pas si les parties de la Torah relatives au bien-être corporel et politique sont abordées « avec une extrême exactitude », tandis que celles qui portent sur les « idées saines » (c'est-à-dire sur les connaissances vraies d'ordre physique et métaphysique) sont souvent exprimées de manière lacunaire et par des allégories.

En tout cas il est clair que, contrairement à Spinoza, Maimonide n'oppose pas la loi « révélée » (qui serait particulière et inadéquate) et la connaissance (toujours universelle, adéquate et éternelle) en ce qui concerne la perception prophétique. La

compréhension du but ultime de la Loi révélée, tout comme celle de la causalité nécessaire régnante dans l'univers, n'entraînent pas ici un dépassement de la loi (conçue comme restrictive et impérative), ne serait-ce que nominale, au profit d'un amour de Dieu et de la vertu, libéré de tout poids et contraintes légalistes. C'est au contraire grâce à la pratique et l'étude de cette même Loi/Torah, qui équivaut à la sagesse suprême, que l'homme pourrait effectivement devenir parfait. Il en résulte, entre autres choses, que la Torah, contenant à la fois le régime politique parfait et les vérités spéculatives, est tout à fait unique et universelle, et ne peut en aucune façon être supprimée ou abrogée. C'est d'ailleurs en ce sens que la perfection et *l'unicité de la prophétie mosaïque se complètent par la perfection et l'unicité de la Loi/Torah révélée.*

Selon Maïmonide, c'est donc la Loi de Moïse seule qui mérite d'être appelée « *Loi divine* », et c'est elle, et non pas l'entendement réformé discernant les lois naturelles, qui peut poser « l'homme parfait » « pour modèle à tous les hommes ». <sup>61</sup> La perfection de la Torah et la voie de perfection qu'elle contient pour l'humanité forment, dans cette perspective, une unité foncière. Donc, si la Torah n'a été initialement révélée qu'à Moïse et qu'aux Israélites (ou selon un midrash, offerte d'abord à « toutes les nations » mais acceptée seulement par eux <sup>62</sup>), il n'en reste pas moins qu'elle possède un *aspect universel* justement quant à la *perfection de l'homme* par les lois et ordonnances. Et c'est justement par cet aspect-là qu'elle se distingue des lois *uniquement politiques* des autres nations (païennes) : « [...] tout ce qu'il y a en dehors d'elle [de la Loi divine] en fait de régimes politiques, comme les lois des Grecs et les folies des Sabiens et d'autres (peuples), est l'œuvre d'hommes politiques et non pas de prophètes [...] ». <sup>63</sup>

Par ailleurs, les opinions de Maïmonide sur les « récompenses » des temps messianiques viennent aussi confirmer sa position sur l'unicité et la perfection de la Loi de Moïse. En effet, d'après le philosophe cordouan, les « jours du Messie » se caractérisent, non pas par l'annulation/l'abrogation de la Loi et donc par la libération du joug des commandements, mais par les conditions matérielles et politiques éminemment favorables à l'étude de la Loi et à la pratique des commandements.

<sup>61</sup> GE, II, 39, p. 743 (305-306). Cf. E, IV, Préf.

<sup>62</sup> Sifrei Devarim, 343.

<sup>63</sup> GE, II, 39. Ibid.

Rien ne changera, précise-t-il, de la réalité par rapport à ce qui existe maintenant, si ce n'est que la royauté reviendra en Israël. [...] Le grand profit dont nous bénéficierons en ce temps-là est, qu'étant affranchi de l'asservissement aux royaumes [étrangers], qui nous empêche d'appliquer tous les commandements, la sagesse augmentera, comme il est dit : 'La terre sera pleine de la connaissance de Dieu, comme l'eau abonde dans le lit des mers'' (Is. 11, 9).<sup>64</sup>



---

<sup>64</sup> « Introduction au chapitre Helèq », in *Épîtres, op. cit.*, p. 177-178. Voir aussi *LC, op. cit.*, « De la conversion », IX, 2, p. 418-219. Voir aussi MT *Le livre des Juges* « Des rois et des guerres » XII, 1-2.

## 6. CONCLUSION

L'objectif de cette recherche consistait à effectuer une lecture croisée des ouvrages de Maïmonide et de Spinoza, dans le contexte de la pensée juive. Nous sommes partis du constat évident que les œuvres respectives de ces auteurs représentaient deux attitudes fondamentalement opposées quant au rapport entre la philosophie et l'Écriture (qui renvoyait par ailleurs chez l'un et l'autre à des corpus canoniques bien différents). Nous avons avancé par la suite l'hypothèse selon laquelle ces attitudes distinctes correspondaient également à des solutions, voire à des *remèdes* foncièrement différents aux *égarements/perplexités/flottements de l'âme* qu'éprouvaient les *Juifs philosophants*, à travers les siècles. Ceci nous a amenés à nous interroger sur la nature de ces perplexités et sur les identités éventuelles des *lecteurs impliqués* du *Guide des égarés* et du *Traité théologico-politique*. L'égarement/la perplexité du lecteur est ainsi devenu un des éléments primordiaux de la grille de lecture qu'on a adoptée.

Or il était impossible de ne pas remarquer d'emblée la structure extrêmement complexe et pluridimensionnelle de ces ouvrages : dans ceux-ci, nos auteurs déployaient en effet de multiples stratégies de communication (un « art d'écrire » qui avait bien des traits en commun) afin de s'adresser, avec des intentions variées et de manière discrète, à de divers publics. De ce fait, nous avons pu affirmer que, dans le *Traité théologico-politique*, dont le principal lecteur impliqué était le « lecteur

philosophe » chrétien anticlérical et libéral, Spinoza écrivait également à l'intention de ses anciens coreligionnaires, à savoir les Juifs d'origine marrane, avec lesquels il partageait sans aucun doute le désillusionnement et la frustration initiaux envers le judaïsme pharisaïque. Ce *dialogue interne* — ou si l'on veut, intra-judaïque-marrane — devenait particulièrement visible dans les passages où il était question de réfuter l'interprétation ou plutôt la reconstruction pharisaïque des lois et des doctrines bibliques. Pour Spinoza, il fallait pour ainsi dire *dé-pharisaïser* et *dé-théologiser* l'Écriture, afin d'en faire ressurgir d'une part l'hébraïsme (ou hébraïcité) originel, historique et particulier, et d'autre part l'enseignement moral universel qui se manifestait le mieux et de façon immédiate dans les paroles de « Jésus-Christ ».

C'est dans ce contexte-là que nous avons tenté de situer la lecture et la critique spinozistes de Maïmonide. Que Spinoza lui-même ait été, à un moment donné de sa vie, un « lecteur égaré/perplexe » du *Guide*, cela ne faisait pas de doute à nos yeux. Toutefois, ce chef-d'œuvre de la « philosophie juive » (ou de la « philosophie du judaïsme »), non seulement ne l'avait pas « mis sur la [bonne] voie et sauvé de ce trouble », mais en plus l'avait manifestement convaincu que la lecture allégorique et philosophique de l'Écriture ne faisait qu'aggraver davantage le problème et l'égarément causés par le pharisaïsme, autrement dit par le judaïsme rabbinique. Pour sortir de cet égarément/perplexité, ainsi que de la « vanité des occurrences fréquentes de la vie ordinaire », il n'y avait, selon Spinoza, qu'une seule voie, et c'était la « philosophie » qui proposait, entre autres, « une idée de l'homme qui [serait] comme un modèle de la nature humaine placé devant nos yeux ». Seule la philosophie, n'ayant « nul commerce, nulle parenté » avec la théologie, qui se réclamait d'ailleurs illégitimement de l'Écriture, pouvait conduire « comme par la main » et de par la connaissance adéquate de Dieu et de l'ordre nécessaire de la nature des choses, à la liberté et la béatitude véritables.

Nous avons donc établi que les philosophes ou les « hommes libres » pouvaient aisément se passer de l'Écriture concernant la « vérité vraie » et la « vraie vie ». Mais pour le penseur du théologico-politique et le critique du pharisaïsme qu'était aussi Spinoza, ce recueil de textes d'origine hébraïque était trop important pour le laisser aux mains des théologiens chrétiens et des autorités rabbiniques. Il y avait là une erreur essentielle, une erreur d'ordre historique, herméneutique et philologique à corriger, avant tout au profit des fidèles et sociétés chrétiens, mais

aussi, au profit des individus juifs en quête de vérité — vérité sur la Bible hébraïque, sur leur histoire politique, sur Dieu et la révélation, sur les prophètes, sur la Loi orale, et enfin sur la vraie philosophie elle-même. Au fil de cette polémique anti-pharisienne, Spinoza visait, en un mot, à *déconstruire* le judaïsme rabbinique dont il était issu, précisément sur la base de la Bible hébraïque dont celui-ci se considérait comme le seul héritier légitime. Nous avons également constaté que, la vérité du rabbinisme/pharisaïsme une fois réfutée, Spinoza était en mesure d'expliquer l'existence anachronique, la cohésion et la persistance surprenantes du peuple juif dans le seul contexte historique et socio-psychologique, sans avoir recours à la doctrine de l'élection divine, qui était, avec la Loi révélée elle-même, tombée en désuétude (ou du moins suspendue) après la destruction de l'État des Hébreux.

Mais pour mieux cerner l'ampleur et les implications de la réfutation spinoziste du judaïsme rabbinique et de la Loi/Torah orale, il nous fallait nous concentrer sur la pensée halakhique et philosophique de Maïmonide. Nous avons fait valoir que ce dernier était en même temps l'adversaire (voire l'ennemi) et l'interlocuteur « pharisien » privilégié de Spinoza, précisément en raison de son rapport à la raison et à la philosophie : là où Spinoza prétendait que celles-ci indiquaient aux Juifs perplexes, persécutés et haïs par des nations, une autre voie du salut que celle qui était offerte par le judaïsme rabbinique ; Maïmonide insistait que, lorsqu'appliquée méthodiquement, la spéculation philosophique pouvait justement nous aider à lever le doute, saisir les « secrets de la Loi/Torah » reflétant les vérités ultimes d'ordre physique et métaphysique, qui étaient révélées à Moïse et exprimées sous la forme d'« allégories très obscures » par les prophètes et les sages du Talmud.

Or le problème c'était que la tradition rabbinique dans le sillage de laquelle s'inscrivait Maïmonide interdisait pratiquement toute communication orale et surtout écrite à propos de ces « secrets de la Torah ». À quoi s'ajoutait, chez Maïmonide, une méfiance profonde à l'égard de l'écriture — une méfiance qui avait ses racines tant dans la pensée de ses maîtres grecs que dans la tradition talmudique. Par ailleurs, l'analyse de la manière dont le Cordouan abordait et tentait de surmonter ce problème nous a permis de mieux comprendre *l'image de soi* du penseur : en effet, selon lui, du point de vue de la religion d'Israël, son époque était, comme celui de Juda Hanassi, le compilateur de la Michna, « un moment d'agir pour Dieu » (Ps. 119,126), c'est-à-dire un tournant où il était indispensable d'enfreindre une règle

capitale de la Loi pour assurer la survie de la vérité du judaïsme, ainsi que du peuple juif. Cette référence explicite témoignait, à notre avis, de la mission que s'assignait Maïmonide : à cet égard, ses œuvres halakhiques et philosophiques, qui constituaient une unité foncière, ne visaient à rien moins qu'à *reconstruire* le judaïsme rabbinique de *manière raisonnée*, afin de pouvoir transmettre, par des moyens appropriés, aussi bien les règles de conduites commandées par la Loi/Torah en vue de l'éradication de l'idolâtrie et de la sanctification de la vie par l'obligation de « fixer constamment le regard sur Dieu » unique (Ps. 16,8), que la sagesse inépuisable de la Loi/Torah de Dieu.

Nous avons donc examiné en détail, notamment à travers le *Livre de la connaissance*, soit le premier livre du *Michné Torah*, ce qu'on a appelé le changement des modes de transmission de la Loi/Torah orale. Ce faisant, nous avons visé à replacer le projet maïmonidien de codification de la halakha et d'explication philosophique des fondements de la Loi/Torah, dans le contexte de l'évolution historique de la pensée rabbinique. Ce qui nous a donné l'occasion de remarquer l'importance accordée par Maïmonide à la direction des études talmudiques vers ce qu'il appelait les « problèmes de *Pardès* » ou « la science de la Loi dans sa réalité », ainsi que sa tentative de redéfinir le Talmud comme une *réflexion* juridico-philosophique très spécifique. Nous en avons conclu en outre que la philosophie était aussi opératoire dans l'entreprise halakhique en tant que principe régulateur, et que, de ce fait, l'objectif global de l'œuvre de Maïmonide pouvait être considéré comme *l'autocompréhension théologico-juridico-philosophique du judaïsme*. En revanche, Spinoza, malgré le dialogue souterrain intra-judaïque du *Traité*, effectuait clairement une recherche critique *sur* le judaïsme rabbinique. De ce point de vue résolument extérieur, l'entreprise maïmonidienne apparaissait dès lors comme une *rationalisation* radicalement fautive et infondée de la Bible hébraïque, ainsi que de la Tradition orale. Et c'est précisément ce qui la rendait beaucoup plus « nuisible » que les « superstitions et préjugés » puérils des autres Pharisiens. Réfuter ce pharisaïsme prétendument philosophique était donc d'une grande importance pour Spinoza qui aspirait, de la sorte, à libérer tant la philosophie que l'Écriture de la tutelle de la théologie.

Cependant, on devait aller au-delà de cette opposition évidente et fondamentale, si l'on voulait suivre la discussion souvent implicite entre Spinoza et

Maïmonide. Pour ce faire, nous avons choisi *deux axes principaux*, également décisifs pour nos deux penseurs, à savoir la Révélation et la Loi. À vrai dire, Spinoza et Maïmonide s'accordaient pleinement sur le fait que la Bible hébraïque/le Tanakh et par conséquent le judaïsme comportaient essentiellement une loi révélée à Moïse sur le mont Sinaï. Mais la question était de connaître la nature de cette révélation ainsi que l'objectif, la portée et les destinataires de cette loi.

Afin d'examiner les opinions respectives de nos auteurs sur ces points, nous nous sommes attardés sur les problèmes de la *prophétie* et de l'*universalité* bibliques. Nous avons remarqué d'emblée qu'on avait affaire à deux conceptions bien distinctes de l'universalité : Maïmonide semblait plaider, sur la base de la tension irréductible entre la philosophie gréco-arabe et le discours prophétique-hébraïque, en faveur d'une conception de l'universalité (ou de l'universalisme) qui prendrait en compte les différentes sources et expressions culturelles-linguistiques, tandis que Spinoza rejetait toute possibilité d'une vision de l'universalité qui serait le propre ou le produit d'une culture ou d'une civilisation *historique et particulière*. S'agissant de l'universalité ou de la vérité universelle, il prenait plutôt pour modèle les *mathématiques*, qui étaient, selon lui, exemptes de toutes déterminations culturelles. Aussi refusait-il de voir par exemple la pensée grecque, pour laquelle il avait d'ailleurs un dédain profond, comme la source historique de la philosophie à laquelle il s'était converti. De plus, nous avons bien noté que ce refus de la genèse de l'universel équivalait chez lui au rejet de l'universalisation comme processus, et que cela avait des incidences majeures sur l'interprétation de la Bible quant aux différents modes de révélation prophétique.

Il allait de soi que, contrairement à la croyance normative du judaïsme rabbinique, formulée explicitement par personne d'autre que Maïmonide, selon Spinoza, ce que Dieu avait révélé à Moïse était uniquement la Loi de « l'État des Hébreux » — une loi politique et cérémonielle visant à la conservation de ce peuple opprimé, récemment libéré d'un long esclavage. Certes, on pouvait y trouver ou en tirer quelques principes moraux et universels, mais la Loi elle-même telle qu'elle est reçue, comprise et appliquée par Moïse et les Hébreux bibliques, n'était ni universelle, ni morale, ni éternelle. De là découlait, pour nous, toute une série de questions : puisqu'à la différence de « l'Ancient Testament », Spinoza reconnaissait effectivement l'universalité de l'enseignement du Nouveau Testament, ou plutôt

celui du « Christ », il lui fallait expliquer, sur le plan prophétologique ou théologico-politique, la *transition* qui s'était opérée dans le canon de l'Écriture, au niveau du discours christique/néotestamentaire, lequel se présentait d'ailleurs comme la continuation et l'accomplissement des prophéties précédentes. Or Spinoza avait déjà fermé la porte au processus de l'universalisation dans le cadre d'une pensée particulière, en l'occurrence hébraïque.

La solution qu'apportait Spinoza à ce problème a particulièrement retenu notre attention. Car il s'agissait là d'un usage précis, ou d'un remaniement significatif de la théorie maïmonidienne de la prophétie mosaïque. Nous avons donc soutenu que la *christologie spinoziste* était presque complètement basée sur certains aspects de la *prophétologie de Maïmonide*. À partir là, nous avons procédé à une analyse comparative des textes concernés des deux auteurs, pour mettre en évidence les éléments de cette « dette » théorique assez paradoxale et vraisemblablement refoulée de Spinoza envers le rabbin cordouan. En s'appropriant la description de ce dernier sur la surhumanité et sur la prophétie unique et extraordinaire de Moïse « qui avait déchiré tous les rideaux pour aller au-delà », en d'autres termes, pour arriver à une compréhension immédiate et purement intellectuelle de la « Parole » de Dieu, Spinoza développait une interprétation inédite et hétérodoxe du dogme de l'incarnation du Christ.

Comme il n'était pas question pour lui d'accepter l'existence des annonciateurs hébraïques de la vérité morale et universelle révélée au « Christ » (la justice et la charité sous forme de « notions communes » et « d'idées adéquates »), il évoquait à propos de celle-ci une communication prophétique purement intellectuelle (*de mente ad mentem*) et donc affranchie de toutes médiations corporelles, imaginaires et linguistiques qui viendrait *particulariser* cette révélation. Du coup, par une *substitution* étonnante et non sans allusions à la conception chrétienne du judaïsme, il interprétait la prophétie « face à face » (*panim él-panim*) et « bouche à bouche » (*pé él-pé*) de Moïse comme relevant d'une médiation corporelle, et assimilait la « voix du Christ », au travers d'une identification sapientielle et spirituelle, à la « voix de Dieu ».

Pourtant, nous n'étions pas surpris de voir que ce n'était guère le seul endroit où Spinoza puisait son inspiration dans la pensée maïmonidienne, pour élaborer et

étayer ses propres opinions et interprétations. À cet égard, nous avons fait remarquer que dans l'interprétation du récit biblique de la *faute adamique* et de *l'expulsion du jardin d'Éden*, Spinoza entrait encore une fois en discussion avec Maïmonide, sans pourtant le nommer. En fait, les seuls passages du *Traité* où son auteur évoquait nommément Maïmonide étaient consacrés à la dénonciation très sévère de la méthode exégétique de celui-ci qui, encore selon Spinoza, n'hésitait pas à « faire déraisonner les prophètes avec les Grecs », à « torturer l'Écriture pour en tirer les billevesées d'Aristote », ou encore à décider du « vrai sens » d'un verset en fonction de « la vérité de la chose » telle qu'elle était « établie par la raison ». Malgré cette confrontation ouverte sur ce point, nous avons décidé de ne pas aborder en détail, dans le cadre de ce présent travail, le problème de l'interprétation de l'Écriture, surtout en raison de sa profondeur philologique. Maïmonide et Spinoza n'étaient pas à proprement parler des exégètes de la Bible, mais plutôt des théoriciens de l'exégèse biblique et du langage biblique : on pourrait donc envisager de revenir sur la question de l'interprétation, pour tenter d'examiner les approches respectives de ces penseurs, notamment à travers certains mots et versets choisis.

En revanche, la question de la « loi divine » étant étroitement liée à celle de la révélation ou de la prophétie, nous avons dû y consacrer une large partie de notre recherche. Dans ce contexte, on s'est efforcé d'appréhender, des points de vue de Spinoza et de Maïmonide, la *particularité distinctive d'une révélation* que le prophète concerné recevait, comprenait et exprimait *sous forme de loi*. Le contraste était encore une fois frappant : nous avons d'abord vu que, pour Maïmonide, la singularité de la prophétie de Moïse se reflétait aussi dans le fait qu'elle consistait en un appel aux hommes qui se traduisait par une Loi-science inabrogeable, renfermant les vérités éternelles et les voies d'une double perfection sociopolitique et individuelle. La forme juridique de cette révélation sinaïtique-mosaïque témoignait en fait de « l'épanchement prophétique surabondant » qui expliquait aussi l'impénétrabilité (partielle) de la sagesse divine de la Loi de Moïse/*Torat Moché*. Par contre, aux yeux de Spinoza, loin d'impliquer une compréhension inégalable et inatteignable de Dieu et des vérités éternelles, la prophétie de Moïse relevait précisément de la *perception ordinaire des prophètes* de « l'Ancien Testament », qui consistait au fond en un « défaut de connaissance ». Autrement dit, ce que nous avons appelé dans notre étude la « juridicisation prophétique » de la révélation divine

correspondait, d'Adam à Moïse, à une *méconnaissance* de cette révélation quant à sa source, ses causes, son fonctionnement et ses objectifs. De surcroît, ce processus de juridicisation se prolongeait, selon Spinoza, dans la conception pharisaïque de Dieu et de l'Écriture, car les Pharisiens/rabbins s'entêtaient à rester fermement attachés à un « Dieu législateur » et à un *juridisme sans force de loi*, même après la destruction de l'État.

Mais si le fait de concevoir la révélation en tant que commandement divin auquel on était censé obéir en vue de recevoir une récompense, ou qu'on pouvait transgresser au risque d'être frappé par un châtiment, équivalait à une mésinterprétation de la « chose révélée » ; le but devrait être, selon Spinoza, du moins pour ceux qui étaient/ou désiraient d'être « au-dessus de la loi », de retourner cette juridicisation prophétique et d'en arriver, à l'aide de la lumière naturelle, à une connaissance adéquate de la vérité et de l'objet de la Loi, dite divine. On verrait de la sorte que, s'agissant de Dieu et ses actions (y compris la « révélation de la vérité »), on ne pourrait employer le mot « loi » que d'une manière inadéquate et métaphorique. À partir du moment où on commençait à « se conformer » à la loi divine ou instituée, non pas en vertu d'une obéissance à une autorité plus ou moins sage et politiquement stabilisant, mais par une chaîne causale intérieure caractérisant notre nature singulière, on était en fait et en droit *au-delà ou au-dessus de la loi*, tout comme on était au-delà de la morale. C'est ce qu'on a appelé dans notre travail le « dépassement de la Loi ».

Or, à notre sens, le traitement spinoziste du dépassement de la Loi était, parmi d'autres points, révélateur de ce qu'on pourrait appeler le « paulinisme de Spinoza ». De fait, en raison d'un certain nombre de « découvertes » qui nous ont paru au plus point intéressantes, la pensée de Paul de Tarse est devenue également un des sujets principaux de notre étude. Nous avons pu déceler en effet, au cours de nos lectures du *Traité*, que le rapport de Spinoza à l'Apôtre Paul était, tout comme celui à Maïmonide, des plus profonds et des plus persistants. Tout se passait comme si Paul de Tarse était partout présent dans le *Traité* : Spinoza renvoyait à, ou entretenait un dialogue serré avec, la doctrine paulinienne, concernant, entre autres, l'universalité de la foi, la réfutation du pharisaïsme, le dépassement de la loi, l'affranchissement du péché, l'incarnation et la résurrection du « Christ », la liberté et la loi « inscrite dans le cœur » et l'élection des Hébreux. Nous en sommes venus à la conclusion qu'il ne

s'agissait nullement là d'un intérêt purement rhétorique et circonstanciel qui témoignait de l'intention de convaincre les lecteurs chrétiens, mais au contraire, que l'interprétation paulinienne de l'Évangile était un des éléments constitutifs de la pensée théologico-politique de Spinoza. Si bien que « Paul enseignait, selon lui, précisément la même doctrine qu'il soutenait. » Il nous semble que la relation entre les deux « apostats » du judaïsme pharisaïque n'a pas encore reçu l'attention qu'elle mérite. On peut donc dire qu'un travail qui explorerait plus à fond ce problème présenterait un grand intérêt aussi bien pour les études juives que pour les études spinozistes, notamment à l'heure actuelle où les recherches historiques et philosophiques sur la pensée de Paul de Tarse connaissent un essor considérable.



## **7. ANNEXE : LA JUDÉITÉ DE SPINOZA : DE *IUDEUS* et *ATHEISTA* AU *JUIF ATHÉE***

### **7.1. La judéité de Spinoza dans l'histoire du judaïsme et du spinozisme**

#### **7.1.1. La genèse d'une illusion : entre la réception juive et l'accusation de judéité**

Il est difficile, aujourd'hui, de ne pas céder à la tentation d'imaginer Spinoza en tant que Juif, ou d'imaginer *Spinoza le juif*, surtout après tant d'études historiques qui dépeignent tellement bien son milieu culturel et son arrière-plan intellectuel (juif marrane), et tant d'études philosophiques qui mettent en relief les thèmes et les fondements judaïques de sa pensée. Or, si l'on considère l'histoire des études spinozistes, on s'aperçoit que, contrairement à l'image de Spinoza en tant que « Juif apostat », le portrait de Spinoza en tant que *critique juif du judaïsme* qui nous est devenu si familier, se développe relativement tard, à travers des études sérieuses et approfondies. Selon Steven Nadler, l'un des commentateurs anglophones les plus influents et l'auteur de la biographie la plus complète du philosophe amstellodamois, la part du judaïsme dans sa pensée, à la fois comme base et comme objet d'analyse, n'obtiendrait, à quelques rares et parfois magistrales exceptions près, l'attention qu'elle mérite qu'à la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

On pourrait sans doute parler d'une *réception spécifiquement juive* de Spinoza, qui passe plutôt par des œuvres littéraires et politiques et inspire de grands mouvements intellectuels et sociaux juifs tels que la *Haskala* (les Lumières juives), l'Émancipation, « la science du judaïsme » (*Wissenschaft des Judentums*), le judaïsme laïque, voire le sionisme. Mais il ne serait pas entièrement faux de dire que ces lectures (et parfois, ces « surinterprétations » et « usages ») sont plutôt restées dans le cadre restreint de l'intelligentsia juive, souvent à l'écart du monde universitaire, et n'ont eu donc un impact que très limité sur les interprétations proprement philosophiques. Il a fallu donc attendre des siècles pour que celles-ci rendent compte des sources et interprétations juives (et marranes) de Spinoza, ainsi que de l'interprétation du judaïsme ou plutôt du *fait juif* par Spinoza, sans réduire trop facilement le spinozisme à une expression philosophique du mysticisme juif.<sup>1</sup>

Malgré l'indifférence *relative* à l'égard de son rapport *critique* au judaïsme et au peuple juif, le fait est que, la *judéité* de Bento/Baruch/Benedictus Spinoza n'a jamais été complètement perdue de vue, loin de là, dans la conscience (ou dans l'inconscience) collective de l'Occident. De l'aveu même de Nadler, la judéité (« Jewishness ») de Spinoza est pratiquement tenue pour acquise, même si cela s'enracine, en effet, dans une idée illusoire de la filiation philosophique entre la Kabbale et le spinozisme. Or, cette « illusion » elle-même est parlante, nous semble-t-il, dans un autre contexte : dans celui de *l'irréductibilité ou l'inaliénabilité de la judéité*, où l'exemple de Spinoza a une place privilégiée.

Certes, la perception du *Juif malgré lui* ne commence, ni prend fin avec le philosophe amstellodamois, mais sa vie, son arrière-plan, ses écrits et son statut religieux et civique inouïes, suffissent d'en faire un modèle historique. En outre, il semble bien que Spinoza lui-même, en dépit de la brièveté de sa vie, ait vécu assez longtemps pour éprouver personnellement cette caractéristique de l'appartenance juive. De fait, déjà de son vivant, il se trouve confronté aux reproches et insinuations malveillantes de ses adversaires de tout courants, qui ne manquent pas de souligner

<sup>1</sup> Steven Nadler, « Jewish Spinoza », *art. cit.*, p. 493 *sq.*: « Scholarship on Spinoza in the late nineteenth century and much of the twentieth century, especially in the Anglo-American analytic tradition but also to some degree in France, the Netherlands, Italy, and Germany, was focused almost exclusively on his seventeenth-century philosophical context: primarily Descartes and Cartesianism, but also Hobbes, Leibniz, and others, including fellow Dutch thinkers of the republican political persuasion. » Voir aussi Edward Feld, (« Spinoza the Jew », *Modern Judaism*, Vol. 9, No. 1, fév. 1989, p. 104) selon lequel les pionniers de ce champ de recherche sont C. Gebhardt, H. A. Wolfson et I. S. Révah.

également son « athéisme ». Ces réactions, qui contribueront à la construction d'une certaine image du philosophe, se multiplient après sa mort. Elles portent aussi en germe, l'intérêt profond à l'égard de la personnalité énigmatique de Spinoza, où une sorte de judéité *attribuée* joue un rôle non-négligeable. Il convient d'en passer en revue quelques-unes.

### 7.1.2. Premières réactions, premières accusations

En publiant son *Traité théologico-politique* Spinoza s'attend évidemment, comme il le dit, aux « attaques haineuses » des théologiens de l'époque. D'ailleurs, à en juger d'après ses lettres, c'est, en partie, contre leurs accusations et « préjugés » qu'il compose ce traité. Mais c'est aussi une des raisons pour laquelle il hésite à publier ses œuvres y compris le *Traité*.<sup>2</sup> En tout cas, la publication provoque effectivement des attaques, et peut-être à la surprise de Spinoza, pas seulement de la part des théologiens calvinistes, des opposants de la liberté religieuse, mais aussi de la part des alliés supposés comme les cartésiens et les chrétiens hétérodoxes-libéraux qui représentent les courants de la Réforme radicale (Remontrants, Mennonites, Collégiants etc.)

Commençons par la lettre de Lambert Van Velthuysen, un philosophe et médecin cartésien de l'Université d'Utrecht qui nouera par la suite une amitié avec Spinoza, tout en gardant ses fortes objections à sa philosophie. Il écrit, au début de la lettre qu'il adresse à un ami commun et où il offre par ailleurs un résumé critique du *Traité*, les phrases suivantes qui ne dissimulent que peu son intention : « J'ignore à quelle race il [Spinoza] appartient et quelle règle de vie il observe [*cujus gentis ille sit, aut quod vitae institutum sequatur*], et il me soucie peu de le savoir. » Ainsi, selon cet intellectuel « libéral » et « progressiste » de l'époque, dont l'ignorance de l'origine ethnoreligieuse et l'excommunication de Spinoza semble peu vraisemblable, la « race » de celui-ci n'importe pas en effet... mais pas apparemment jusqu'au point d'omettre de la mentionner. Cette longue lettre se termine par une dénonciation sévère de la doctrine du *Traité* et de son auteur qui est accusé d'enseigner « subrepticement l'athéisme pur et simple par une voie détournée. »<sup>3</sup> Et

<sup>2</sup> Voir, *inter alia*, « Les lettres 6 et 30 à Oldenburg ». A. p. 143, 232-243 et *Correspondance*, trad. M. Rovere, Paris, GF Flammarion, 2010, p. 75-76, 202-203.

<sup>3</sup> « Lettre 42 de Lambert de Velthuysen à Jacob Osten » [1671], A. p. 260-271. M. Rovere, dans sa nouvelle traduction des lettres de Spinoza, afin de rendre le mot « gens » a opté pour le mot

on retrouve par là les deux « accusations » ou labels emblématiques qui accompagneront dorénavant le nom de Spinoza : « Juif et athée ».<sup>4</sup>

On verra que Van Velthuysen n'est pas seul, tant s'en faut, parmi les cartésiens du pays qui sont scandalisés par la doctrine du *Traité* et qui veulent prudemment prendre leurs distances avec son auteur. D'autres professeurs cartésiens tels que Johannes de Raey, dont Spinoza assista aux cours de philosophie à Utrecht, suivront son pas.<sup>5</sup>

En effet, la réputation de Spinoza en tant qu'un Juif excommunié précède et même prépare en quelque sorte la réception controversée de ses œuvres. Déjà dans les cercles des intellectuels et des dissidents religieux, qu'il commence probablement à fréquenter juste après son excommunication, il est reçu comme un « Juif à Amsterdam qui est rejeté par les Juifs » ou « quelqu'un qui avait été juif. » Il se fait sans doute remarquer par son caractère doux et humble, par ses talents extraordinaires dans les domaines philosophiques et scientifiques, mais aussi par son passé peu commun qui lui a laissé en héritage une connaissance approfondie de la culture et de la langue hébraïques. Celle-ci est évidemment un atout important, dans un climat intellectuel et politique où les débats sur Bible occupent une place privilégiée. C'est pourquoi les quakers et les millénaristes, avec qui Spinoza collabore brièvement dans les traductions de leurs pamphlets, voient apparemment chez lui un partenaire ou un conseiller pour la cause de la conversion des juifs au christianisme — une conversion en masse qui provoquerait la seconde venue du Christ : on comprend que, dans ce contexte social, il est considéré avant tout comme un Juif hébraïsant qui connaît les défauts du judaïsme rabbinique et qui pourrait, de ce fait, aider à sauver les âmes de ses anciens coreligionnaires.<sup>6</sup>

D'autre part, il semble que même ses amis « éclairés » ne peuvent se débarrasser de cette perception quant à son identité d'origine. Ainsi le grand savant de l'époque Christiaan Huygens qui est un collègue de Spinoza à titre d'opticien,

---

« naissance » au lieu de « race », mot qui est devenu sans doute très chargé de sens négatif. Cf. *op. cit.*, p. 241, aussi la note du traducteur à propos de Velthuysen, p. 31-32.

<sup>4</sup> Cf. Daniel B. Schwartz, *The First Modern Jew: Spinoza and the History of an Image*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2012, p. 16 : « [...] [T]he two words that were probably used to describe him most frequently could be found in the caption to a popular engraving of Spinoza around 1700: *Benedictus de Spinoza, Judaeus et Atheista.* »

<sup>5</sup> Steven Nadler, *Spinoza. Une vie, op. cit.*, p. 198-199.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 191-195.

mais aussi son ancien voisin et correspondant, l'appelle respectivement et non sans quelque dédain, « le Juif de Voorburg », « notre Juif » et « l'Israélite », dans des lettres adressées à son frère.<sup>7</sup>

Mais, on vient de le dire, c'est avec la publication du *Traité théologico-politique* que l'adjectif « athée » rejoint au « juif », peut-être pour la première fois *ouvertement* dans l'histoire, pour se rapporter au nom de Spinoza. Parmi les premières réactions violentes à ce livre, il ne se trouve pas seulement celles qui viennent des compatriotes de Spinoza.

En l'an 1673, c'est-à-dire seulement trois ans après la parution du *Traité* de façon anonyme, un protestant français nommé Jean-Baptiste Stoupe, qui est un lieutenant-colonel dans l'armée de Condé au service du Roi de France, publie un ouvrage pour dénoncer la « liberté » et la large tolérance des Hollandais en matière de religion. Cette œuvre consiste au fond en une réponse, écrite sous forme de lettres, à un théologien suisse qui lui reproche, en tant que protestant, de participer à une guerre contre une nation protestante (Pays-Bas) dans les rangs d'une armée catholique. Dans son ouvrage, Stoupe s'efforce de se défendre en évoquant l'impiété, en l'occurrence le faux-protestantisme notoire des Hollandais. Et pour le prouver, il consacre des passages à Spinoza qui, selon lui, par son appartenance ambiguë et ses opinions subversives, illustre bien le chaos religieux qui règne dans ce pays et dans les esprits de ses citoyens. Voici un extrait de ce pamphlet :

Je ne croirais pas vous avoir parlé de toutes les religions de ce pays, si je ne vous avais dit un mot d'un homme illustre & savant qui, à ce que l'on m'a assuré, a grand nombre de sectateurs qui sont entièrement attachés à ses sentiments. C'est un homme, qui est né Juif, qui s'appelle Spinoso [sic], *qui n'a point abjuré la Religion des Juifs, ni embrassé la Religion Chrétienne ; aussi il est très-méchant Juif [sic] et n'est pas meilleur Chrétien*. Il a fait depuis quelques années un livre en Latin, dont le titre est *Tractatus theologo positivus [sic]* ; dans lequel il semble avoir pour but principal, de détruire

---

<sup>7</sup> « Lettres 1606, 1608, 1611, 1633, 1638 de Christiaan Huygens à Constantin Huygens » [1667-1668] in Spinoza, *Correspondance, op. cit.*, p. 398-410.

toutes les Religions, & particulièrement la Judaïque & la Chrétienne, & d'introduire l'Athéisme, le Libertinage & la liberté de toutes les Religions.<sup>8</sup>

Aux yeux de cet auteur, qui par la suite aura l'occasion de connaître personnellement Spinoza et de l'accompagner en pleine guerre sur la route de La Haye à Utrecht au camp des Français pour un entretien avec le Prince de Condé, les mesures prises par les synodes et les magistrats contre ce livre blasphématoire sont loin d'être efficaces. Il reproche d'ailleurs aux théologiens hollandais de ne pas être assez vigilants sur ce point, et de donner libre cours à un philosophe dont l'attachement religieux est du moins douteux : « Entre tous les théologiens qui sont dans ce pays, il ne s'en est trouvé aucun qui a osé écrire contre les opinions que cet auteur avance dans son Traité. J'en suis d'autant plus surpris, que l'auteur faisant paraître une grande connaissance de la langue Hébraïque, de toutes les cérémonies de la Religion Judaïque, de toutes les coutumes des Juifs, & de la philosophie, les théologiens ne sauraient dire que ce livre ne mérite point qu'ils prennent la peine de le réfuter. »<sup>9</sup>

Il est à noter que la « grande connaissance » aussi bien du judaïsme que de la philosophie est considérée ici comme un facteur qui accroît la menace (ou l'intérêt) que Spinoza présente pour la religion chrétienne réformée et pour son corps clérical. En revanche, certains commentateurs contemporains font remarquer, en s'appuyant sur le comportement apparemment contradictoire de Stoupe, que celui-ci cherche en effet à promouvoir, de manière dissimulée, les idées subversives de Spinoza parmi les libres penseurs européens, un groupe dont il fait visiblement partie. D'où, à leurs

---

<sup>8</sup> Jean-Baptiste Stoupe, *La Religion des Hollandais représentée en plusieurs lettres écrites par un Officier de l'Armée du Roi à un Pasteur et Professeur en Théologie de Berne*, Paris, Chez F. Clousier et P. Aubouin, 1673, p. 91-91. (nous soulignons). Pour la vie de Stoupe et sa rencontre avec Spinoza, voir Steven Nadler, *Spinoza. Une vie*, *op. cit.*, p. 368-370.

<sup>9</sup> Stoupe, *op. cit.*, p. 94. D'autre part, Pierre Bayle, dans son fameux article sur Spinoza, rapporte le témoignage d'un autre auteur (théologien Jean Brun) qui s'oppose ainsi aux affirmations de Stoupe : « 'Je crois que Stoupp [*sic*] se trompe, quand il dit qu'il n'a point abjuré la religion des juifs, puisqu'il ne renonce pas seulement à leurs sentiments, s'étant soustrait de toutes leurs observations et de leurs cérémonies ; mais aussi qu'il mange et boit tout ce qu'on lui propose, fût-ce même du lard, et du vin qui viendrait de la cave du Pape, sans s'informer s'il est *Casher* ou *Nesech*. Il est vrai qu'il ne fait pas profession d'aucune autre, et il semble être fort indifférent pour les religions, si Dieu ne lui touche le cœur.' [...] » in *Dictionnaire historique et critique*. Article « *Spinoza* » [1697], (D). Texte numérisé par S. Schoeffert — Édition H. Diaz, p. 14, 16.

avis, l'existence de longs extraits du *Traité* traduits ou résumés dans *La Religion des Hollandais*.<sup>10</sup>

Quoi qu'il en soit, les affirmations de Stoupe sur le laxisme des autorités théologico-politiques hollandaises à l'égard des publications « dangereuses » se sont avérées dépourvues de tout fondement : les chercheurs contemporains montrent clairement, à l'aide des documents officiels de l'époque, que les Synodes locaux de l'Église réformée font preuve d'un grand effort de répression et de censure — en vertu d'une loi anti-socinienne (courant unitariste et libéral) — dans les jours qui suivent la publication du *Traité théologico-politique*. Cela déclenche, donc, tout comme dans le cas de *Philosophia S. Scriptura Interpretes*, l'ouvrage controversé de L. Meyer, un des proches de Spinoza, toute une série d'édits d'interdiction et de confiscations, qui sont appliquées plus ou moins scrupuleusement par les gouvernements provinciaux, presque partout dans les Pays-Bas.<sup>11</sup>

Ce qui n'enlève rien, évidemment, à l'importance de l'accent mis sur la judéité ou sur la culture juive de Spinoza. En fait, on peut raisonnablement supposer que ces idées qui se diffusent ainsi, sont accompagnées de références au rapport compliqué de leur auteur au judaïsme. Des références qui deviendront par la suite une constante de la littérature anti-spinoziste et ultérieurement spinoziste.

Viennent ensuite les premières biographies et recensions sérieuses : les écrits de Jean Colerus, Jean-Maximilien Lucas et Pierre Bayle auront une énorme influence sur la réception de Spinoza dans les milieux intellectuels de l'Europe. Ils parlent tous, naturellement, de l'origine juive de Spinoza, mais sans en faire, à l'évidence, un caractère décisif. Voyons-les de plus près.

---

<sup>10</sup> Dans son livre important où le débat sur Spinoza est situé dans le contexte de la réforme et dissidence chrétienne du XVII<sup>e</sup> siècle, Jacqueline Lagrée considère une partie de l'œuvre de Stoupe comme « une des premières traductions françaises » du ch. 13 de *Traité* et ajoute : « Stoupe joue en quelque sorte double jeu puisqu'il condamne un auteur qu'il a rencontré à Utrecht lors de la visite, manquée, que notre philosophe fit au Prince de Condé fin juillet 1673 et qu'il contribue à diffuser ses thèses. » *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 113.

<sup>11</sup> Cf. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 275-278, et aussi Steven Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 1-3, 219-236.

## 7.2. Lucas : Spinoza comme un Hébreu éclairé, émancipé de la domination hébraïque

### 7.2.1. Un Hébreu instruit contre la tradition hébraïque

Le médecin français Lucas se vante d'être un disciple et un ami de Spinoza et à ce titre il est tout à fait compréhensible qu'il n'ait aucune sympathie pour la communauté qui a anathématisé son maître. Pourtant, sa critique ne cible pas uniquement la communauté juive d'Amsterdam. Au fur et à mesure qu'il fait l'éloge de Spinoza, elle s'élargit vers la pensée et la nation juives, tout en intégrant bien sûr les idées préconçues de l'époque sur la tradition rabbinique ou, comme il l'appelle lui-même, sur le « Rabbinisme » :

Cette sorte d'étude [l'étude des lettres Hébraïques], qui est toute la science des Juifs, n'était pas capable de remplir un esprit brillant comme le sien. [...] Un si bizarre procédé [le reproche des rabbins à ceux qui remettent en question leurs réponses] lui fit comprendre qu'il était inutile de s'informer de la vérité. *Le Peuple ne la connaît pas ; d'ailleurs, en croire aveuglément les Livres authentiques, c'est, disait-il, trop aimer les vieilles erreurs.* Il se résolut donc à ne plus consulter que lui-même [...]. Car, commençant de tout de nouveau l'*Écriture*, il en perça l'obscurité, en développa les Mystères, et se fit jour au travers des nuages derrière lesquels on lui avait dit que la Vérité était cachée.<sup>12</sup>

Ainsi, sous la plume de Lucas, l'excommunication de Spinoza se dessine comme l'affranchissement sincèrement convoité d'un grand esprit de la médiocrité intellectuelle et de la domination sociale de son peuple, dont la littérature et la science ne le satisfont guère. De plus, ces dernières se caractériseraient, selon lui, par une simple *opiniâtreté dans l'erreur*. Et c'est dans cette logique que Lucas fait dire ces mots à son maître, à la suite de l'excommunication :

[...] [O]n ne me force à rien que je n'eusse fait de moi-même, si je n'avais craint le scandale. Mais, puisqu'on le veut de la sorte, j'entre avec joie dans le chemin qui m'est ouvert, avec cette consolation que ma sortie sera plus

<sup>12</sup> « La Vie de M. Benoît de Spinoza » [par le médecin Lucas, de La Haye, Hambourg, 1735] in *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil « Points », 1999, p. 604

innocente que ne fut celle des premiers Hébreux hors d'Égypte, quoique ma subsistance ne soit pas mieux fondée que la leur.<sup>13</sup>

Lucas voit donc chez Spinoza un penseur qui a eu le malheur d'être né juif et élevé chez les maîtres juifs, mais qui a quand même su, contre toute attente, se libérer du poids de cette tradition « nationale » où règnent, selon lui, « l'ignorance » et la « superstition » : un Hébreu qui s'émancipe tout seul du joug des Hébreux, pour ainsi dire, d'un esclavage spirituel, mais qui part, contrairement à ses ancêtres, « les mains vides », c'est-à-dire sans trouver, dans sa demeure précédente, de quoi nourrir son intelligence.<sup>14</sup> L'excommunication s'assimile ainsi à un exode personnel de l'oppression vers la liberté. Ici, on assiste peut-être à la naissance d'une nouvelle image de Spinoza, exprimée par une métaphore fort révélatrice : un Hébreu qui, non seulement rejette, mais aussi lutte courageusement et par la seule raison critique, contre la fausse religion de son « Peuple grossier, qui est la source de la *superstition* ». <sup>15</sup> Un Hébreu contre la tradition hébraïque, mais un Hébreu tout de même, en fin de compte.

Selon Lucas, la libération intellectuelle de Spinoza serait donc complète ; c'est, en quelque sorte une rupture claire et définitive qui ne laisse aucune trace des idées antérieures. Il affirme en effet que son maître « était tout à fait guéri de ces opinions fades et ridicules, que les *Juifs* ont de Dieu. » <sup>16</sup> Nous avons évidemment toutes les raisons d'en douter, surtout après les récentes recherches méticuleuses sur les sources juives de la pensée de Spinoza. Mais pour l'instant, mentionnons seulement que Spinoza lui-même n'hésite pas parfois à admettre sa dette, ne serait-ce qu'à contrecœur, envers les « siens ». <sup>17</sup>

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 609.

<sup>14</sup> Cf. Exode, 3,21-22 ; 12,35-36.

<sup>15</sup> Lucas, *op. cit.*, p. 622. Par certains égards, cette approche marque aussi le début d'une nouvelle forme d'antijudaïsme qui serait le propre des Lumières. Cf. Daniel B. Schwartz, *The First Modern Jew, op. cit.*, p. 23 : « It is an early illustration of a stream within the radical Enlightenment that opposed Judaism not, like earlier Christian theological anti-Judaism, for rejecting messiahship and divinity of Jesus, but as the ultimate "source of superstition." »

<sup>16</sup> Lucas, *ibid.* Il est intéressant de noter que Spinoza aussi parle, comme on a vu plus haut, de la guérison des « défauts de jeunesse » au sujet d'un disciple. « Lettre 9 à Simon de Vries », A. p. 149 ; Rovere rend ce passage par « amendera de lui-même ces vices puérils [...] » p. 84.

<sup>17</sup> Cf. E, II, 7, scolie.

### 7.2.2. La « christianité » de Spinoza

D'autre part, sûrement conscient des opinions négatives très tôt répandues, Lucas résiste fermement à l'accusation d'athéisme et tente de montrer que la philosophie de son maître ne diffère en rien des « dogmes du Nouveau Testament ». À vrai dire, le biographe ne fait qu'exprimer ici un point de vue qui puise sa source directement dans le *Traité*. De la même manière, il paraphrase, assez fidèlement nous semble-t-il, le philosophe amstellodamois quand il écrit : « La Loi de Jésus-Christ nous porte à l'amour de Dieu et du prochain, ce qui est proprement ce que la raison nous inspire [...]. »<sup>18</sup>

Le « Christ » et le « christianisme » auxquels adhère Spinoza dans cet ouvrage susciterent, à juste titre, des discussions érudites, mais aussi, de nombreuses réactions passionnelles, surtout chez les commentateurs et écrivains juifs. Néanmoins, les passages du *Traité* relatifs à l'esprit du Christ ou aux vérités des Évangiles, ainsi que les rapports amicaux et l'étroite collaboration de son auteur avec des chrétiens de courants hétérodoxes, ouvrent la porte en effet à une perception fondée du « christianisme/christianité » sans Église et sans baptême de Spinoza, voire d'une « trahison » de sa part à l'égard du judaïsme.

On s'est déjà interrogé sur la question de savoir si c'était une stratégie rhétorique qui lui permettait de s'adresser aux « lecteurs philosophes » chrétiens, ou bien s'il faudrait apercevoir, derrière le discours chrétien anticlérical, un attachement sincère aux principes et aux pratiques du christianisme originel — attachement partagé par ses amis collégiants. Risquons ici un pas de plus en disant qu'il est possible de s'aventurer dans une lecture de Spinoza qui ferait de lui un successeur des « Judéo-chrétiens » du I<sup>er</sup> siècle, ou encore un précurseur du mouvement évangélique contemporaine qui se nomme « Judaïsme messianique » ou « Juifs pour Jésus ». À lire la biographie de Lucas, nous devons retenir, dans tous les cas, une « christianité » de Spinoza, ou l'image de Spinoza christianisant, avancés surtout par ses amis et sympathisants, et qui consiste, comme le décrit l'auteur français, en une affirmation philosophique de la « religion raisonnable. »<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Lucas, *op. cit.*, p. 622. Cf. *TTP*, IV, § 10, A, p. 92-93. Voir *supra*.

<sup>19</sup> Lucas, *ibid.* ; Voir aussi E. Lévinas, « Le Cas Spinoza » *Difficile liberté, op. cit.*, p. 155 et *sq.*

### 7.2.3. Le spinozisme comme littérature souterraine des « Lumières radicales » et l'antijudaïsme comme leitmotif

Il convient également de rappeler le rôle décisif de Lucas, en compagnie d'autres figures intellectuelles, dans la diffusion des idées spinozistes en France. Selon la thèse stimulante de l'historien Jonathan I. Israel, ces idées-là allumeront en France et partout en Europe l'étincelle de nombreux mouvements des « Lumières radicales ».<sup>20</sup> De ce point de vue, le libertinisme et l'anticléricisme qui se déploient en cachette dans le vieux continent tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle, doivent beaucoup aux publications clandestines des œuvres du philosophe amstellodamois, et notamment aux traductions françaises de celles-ci. La rencontre de l'œuvre de Spinoza avec un climat intellectuel déjà sensible à ce genre de combat philosophique suffit à le rendre une arme idéologique subversive visant « les fondements théologiques de la culture et de la société de l'Ancien Régime ».

La première version française de *Traité théologico-politique* paraît en 1678, avec des notes supplémentaires de Spinoza prises visiblement du manuscrit personnel de l'auteur. Celles-ci et la qualité de la traduction témoignent d'une proximité, voire d'une collaboration entre l'auteur et le(s) traducteur(s) inconnu(s). Ce dernier aurait du moins un rapport étroit avec les membres du cercle spinoziste hollandais qui ont préparé l'*Opera Posthuma* de leur maître. C'est précisément pour ces raisons là qu'on attribue ce mérite à son « disciple » français qui n'est autre que Lucas lui-même, tout comme la rédaction du pamphlet virulemment antireligieux intitulé « Traités des Trois Imposteurs », dont le succès souterrain et l'effet idéologique seront autant sinon plus que le *Traité*. Quel que soit le traducteur, cette édition française du *Traité* connaîtra plusieurs réimpressions sous des titres déguisés et trouvera une réception politique très favorable, dont les effets se feront sentir de plus en plus au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Il est en outre intéressant de faire remarquer, pour notre propos, que l'un des titres français inventés du *Traité* est : « Traité des cérémonies superstitieuses des juifs tant anciens que modernes. »<sup>21</sup> On se rappelle que Lucas, tout comme Spinoza

<sup>20</sup> J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, op. cit., p. 302-307 et sq.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 303. Les autres titres sont : « Reflexions Curieuses d'un esprit des-intéressé sur les matières les plus important au salut, tant public que particulier » et « La Clef du sanctuaire par un sçavant homme de notre siècle. » (voir Lucas in op. cit. p. 624) Par ailleurs, l'autre nom évoqué comme le traducteur de cette édition est : Gabriel de Saint-Glain.

lui-même, emploie volontiers les mots « superstition » et « superstitieux », pour désigner un certain nombre de perceptions et comportements relatifs aux religions organisées, y compris bien sûr le judaïsme. On a aussi vu que l'assimilation du judaïsme à la superstition grossière correspondait, selon certains commentateurs, à une nouvelle forme d'antijudaïsme propre aux Lumières. En fait, cette approche qui prévaut dans le texte de Lucas et qui trouve probablement son apogée chez Voltaire ne fait que reproduire, ne serait-ce qu'au niveau des mots, une pratique très courante dans le monde chrétien depuis le V<sup>e</sup> siècle.<sup>22</sup>

D'ailleurs, bien qu'il ne s'agit plus, dans les écrits de ces « esprits libres », de la haine religieuse fondée sur l'accusation de déicide, on y retrouve pour autant le mépris profond envers ce peuple qui reste obstinément attaché aux coutumes archaïques, charnelles et terrestres, et aux fausses opinions de leurs ancêtres, se privant ainsi de la lumière de la raison (de la « lumière naturelle »). Or il n'est pas difficile de déceler, dans cette condamnation qui se place sous le signe de la Raison éclairée, une certaine appropriation de l'argument chrétien selon lequel les Juifs se montrent aveugles à la vérité, en reniant les prophéties sur la messianité de Jésus qui se trouvent dans leur propre livre (l'Ancien Testament). « Quelle merveille donc, se demande Augustin de Hippo, qu'ils [les Juifs] soient aveugles à l'évidence, quand leurs yeux sont obscurcis afin qu'ils ne voient pas ? Quelle merveille qu'ils ne lèvent pas leurs regards vers le ciel, quand leur dos se courbe incessamment afin qu'ils se penchent vers la terre ? Figures empruntées au corps, qui marquent les vices de l'âme. »<sup>23</sup>

Ces « métaphores » seront largement préservées dans l'imaginaire des auteurs des Lumières, à une exception près que la vérité que les Juifs refusent de comprendre ne renvoie pas cette fois à Jésus-Christ, mais à la Raison, qui est censée s'opposer à son tour aux « mystères » de la religion superstitieuse. Ainsi, dans cette logique, le

<sup>22</sup> On peut tracer l'usage du terme « *superstitio* » dans les Codes romains. Voir Mark R. Cohen, *Sous le croissant et sous la croix. Les Juifs au Moyen Âge*, trad. J.-P. Ricard, Paris, Seuil, 2008, p. 97-98 : « La récurrence du terme *superstitio* [dans le Code théodosien] est frappante. Péjoratif dans l'usage des Romains avant la période chrétienne, ce terme pouvait désigner n'importe quelle religion autre que romaine ; mais les Romains employaient aussi le mot *religio*, un mot neutre, pour parler du judaïsme. Cette dualité continua après la christianisation de l'Empire. Au début du V<sup>e</sup> siècle, le mot *religio* fut réservé au christianisme, alors que le mot *superstitio*, s'appliquant exclusivement au judaïsme, fut accompagné d'adjectifs dépréciatifs comme "abominable" et "funeste". »

<sup>23</sup> *La Cité de Dieu*, XVII, xix, t. 2, trad. L. Moreau et J.-C. Eslin, Paris, Seuil « Points Sagesses », 1994, p. 361.

judaïsme est conçu comme le prototype de l'obscurantisme religieux qu'il faut combattre au premier chef pour dévoiler et propager la vérité sur Dieu et sur les religions en général. De la sorte, les réformateurs protestant-radicaux, les *aufklärers* et les révolutionnaires peuvent se servir de cette cible opportune pour faire progresser leur cause, que ce soit l'anticléricisme, le déisme, le scepticisme ou l'athéisme. Il est, après tout, plus légitime et beaucoup moins dangereux de mener une critique de la religion organisée, sous la forme de critique des « superstitions judaïques ».

Mais, comme on vient de le dire, cela ne les empêche pas pour autant d'emprunter au christianisme, parfois pour des raisons purement rhétoriques, des thèmes classiques de l'antijudaïsme médiéval, tel que le *sensus judaicus sensus carnalis*, qu'on a évoqué plus haut dans notre travail. Comme le laisse entendre Lucas quand il parle de la seule science (répétitive et improductive) des Juifs, ou, comme l'écrit explicitement Voltaire : « les Juifs, esclaves de la lettre, n'ont jamais pénétré comme nous le sens des Écritures. »<sup>24</sup> Les Juifs qui, à cause de l'étroitesse d'esprit et des préjugés ancestraux, n'arrivent même pas à comprendre le sens intégral et spirituel de leur propre Livre saint ; un peuple grossier, ignorant et enfantin qui n'a moindre connaissance des « choses de l'esprit » et à plus forte raison du « sens spirituel » des verstes bibliques : voilà donc des thèmes récurrents tant chez les auteurs chrétiens médiévaux, que chez ceux des Lumières. La continuité est saisissante : on voit bien que pour tous ces auteurs, les Juifs constituent un peuple *charnel et ignorant*, incapable de concevoir le sens caché/spirituel de ses livres, dont ils conservent pour autant ardemment et pieusement la lettre. Ainsi deviennent-ils, à leur insu, un instrument de la Providence divine, pour la venue de Jésus-Christ. On voit aussi que, la pensée des Lumières qui se présente souvent comme étant en parfaite rupture avec le christianisme, s'avère l'héritier de celui-ci quant aux préjugés à l'égard des Juifs.

Et il faut dire que l'apport de Spinoza dans la prégnance de ces idées dans le discours philosophique moderne est loin d'être négligeable. En effet, les partisans des « Lumières radicales » trouvèrent chez Spinoza, un allié inattendu, mais extrêmement précieux, qui non seulement met sa grande érudition biblique et sa

---

<sup>24</sup> Voltaire, « Messie » in *Dictionnaire philosophique*, éd. G. Stenger, Paris, GF Flammarion, 2010, p. 405.

connaissance des sources juives au service de la critique des superstitions et de la vision théologique, mais aussi qui n'hésite pas, pour ce faire, à s'en prendre sévèrement aux croyances et pratiques de ses anciens coreligionnaires. Si l'on se permet une analogie risquée, on pourrait dire que, de même que les diffamations et condamnations des apostats juifs (convertis au christianisme) comme Nicolas Donin et Pablo Christiani (XIII<sup>e</sup> siècle) ont augmenté le zèle de l'Église pour la répression du judaïsme et la persécution des Juifs au Moyen Âge, de même les analyses de Spinoza ont renforcé un certain *antijudaïsme* intellectuel chez les modernes, y compris chez les Juifs modernes.

Dès lors, compte tenu de l'approche globale et de l'objet du *Traité théologico-politique* qui porte pour la plus grande partie (15 chapitres sur 20) sur l'Écriture et sur la manière juive de l'interpréter et de le vivre, le titre français (attribué par Lucas ?) qui évoque « les cérémonies superstitieuses des juifs » peut être considéré comme beaucoup plus approprié et plus révélateur que le titre original.

#### **7.2.4. L'hébraïsme de Spinoza : entre formation et libération**

Il importe pourtant de bien préciser : si Lucas n'a pas pour but principal la réfutation ou le dénigrement du judaïsme, l'image de Spinoza comme un « esprit libre », précurseur des Lumières radicales, ne semble devenir particulièrement visible, dans la biographie en question, qu'à travers la narration de sa rupture avec la communauté juive. Celle-ci y est décrite, on l'a vu, comme le résultat bénéfique d'un combat d'émancipation mené par le philosophe individuel contre l'oppression des instances rabbiniques perçues comme forces réactionnaires. Cela fait évidemment penser au conflit entre l'Église et les intellectuels éclairés.

Lucas y tient aussi à souligner *la maturation complètement inconditionnée* du philosophe : non seulement la pensée de Spinoza n'a aucune dette envers la tradition juive, mais au contraire elle se réalise qu'en s'arrachant à sa tutelle. Ce qu'il découvre dans cette tradition ne relève que de « vieilles erreurs ». Et au vu de celles-ci, il décide à un point, d'après les mots de Lucas, « ne plus consulter que lui-même ». Ce portrait nous propose, de la sorte, un Spinoza qui serait un homme de génie complètement autodidacte, qui commence à philosopher par lui-même et à partir des données de la lumière naturelle, sans avoir recours à une tradition

philosophique antérieure — et surtout pas à celle de ses ancêtres.<sup>25</sup> Le milieu culturel dans lequel il a grandi et la formation qu'il a reçue ne peuvent en aucune façon rendre compte de sa philosophie. Donc si le biographe en parle, c'est seulement pour montrer l'audace et l'intelligence de son maître dans son affrontement avec les Rabbins. Tout ce passe comme si, la philosophie de Spinoza est issue, pour Lucas, d'une *autocréation* qui rappelle le Dieu de Spinoza.

D'ailleurs, même si l'on trouve dans son œuvre quelques indications implicites au sujet de ses « sources », ce que Spinoza dit de lui-même et de sa philosophie confirme au fond le constat de Lucas. À en croire aux passages autobiographiques de la *Traité de la réforme de l'entendement*, qu'on a déjà évoqué, sa réflexion est entamée par une « expérience » de futilité et procède comme une interrogation sur la puissance même de l'entendement. De plus, l'éloge qu'il fait des mathématiques, dans l'*Éthique*, comme la science (« une autre norme de vérité ») qui conduit le genre humain « à la connaissance vraie des choses » en leur libérant des préjugés et illusions transmis et renforcés par les traditions théologico-philosophiques, est en parfaite cohérence avec cette autodidaxie épistémologique qu'on ne peut qualifier rien d'autre que de cartésianisme.<sup>26</sup>

Or le problème subsiste en ce qui concerne l'étude de l'hébreu ou plutôt l'*hébraïsme* de Spinoza. Le rapport passionnel et l'intérêt scientifique à l'égard de cette langue — dont la racine peut être aussi cherchée dans son héritage séfarade qui comprend de grands philologues comme Ibn Ezra — font incontestablement partie des aspects distinctifs de la pensée spinoziste. On voit bien que la démarche argumentative du *Traité théologico-politique* repose en partie sur l'érudition de la langue sacrée, qui dépasse parfois le cadre du problème théologico-politique et de celui de l'herméneutique biblique vers des questions proprement linguistiques. Celles-ci l'amèneront à entreprendre la rédaction de son dernier ouvrage inachevé, à savoir *Compendium grammatices linguae hebraeae* où il se propose, entre autres, de remplacer les manuels de grammaires de l'*Écriture* trop chargés des problèmes théologiques, par une vraie grammaire hébraïque, soucieuse, comme les mathématiques, non des fins supposées de la langue, mais avant tout de son essence

<sup>25</sup> E. Feld, « Spinoza the Jew », *art. cit.*, p. 102-103.

<sup>26</sup> *TRE*, I, § 1 et 26 ; *A.*, p. 181-182, 189-190 ; *E*, I, App. Voir aussi la référence critique à « très célèbre Descartes » in *E*, III, Préf.

et ses propriétés. On pourrait même dire à la limite que Spinoza a pour but de rendre à l'hébreu (trois siècles avant Éliézer Ben-Yéhoudah) sa richesse et sa vivacité, que tant de persécutions et désastres (mais aussi d'ajouts arbitraires) lui ont ôtée.<sup>27</sup>

Alors, comment concilier cette estime de l'hébreu avec le récit de la libération qui occasionne une prétendue autocréation intellectuelle ? Cela ne témoigne-t-il pas chez Spinoza, au moins, d'un rapport plus complexe à la tradition avec laquelle il est censé rompre entièrement ? Lucas essaie de résoudre ces problèmes, encore une fois, par un éloge exagéré des dons intellectuels de son maître : il est vrai que le philosophe apprend la langue sacrée chez les rabbins, mais il la maîtriserait à un tel point que, seul lui ferait autorité dans ce domaine. C'est d'ailleurs en lisant la Bible qu'en ne se consultant que lui-même et en s'appuyant sur sa compétence philologique, qu'il dévoilera la vérité qui s'y trouve derrière les obscurités. Ainsi poursuit le biographe : « Après l'examen de la *Bible*, il lut et relut le *Talmud* avec la même exactitude. Et, comme il n'y avait personne qui l'égalât dans l'intelligence de l'Hébreu, il n'y trouvait rien de difficile, ni rien aussi le satisfît. »<sup>28</sup>

À vrai dire, ce genre d'histoires de « fils prodige » n'est pas rare non plus dans les récits et milieux rabbiniques. Mais dans cette histoire, on est en présence d'un homme de génie qui rend toutes études bibliques ou hébraïques précédentes superflues : il serait ainsi l'hébraïsant ultime qui, de par des lectures critiques, non seulement surpasse tous les hébraïsants précédents (tous des « Rabbins » bien entendu), mais aussi en révèle les erreurs empêchant la compréhension de la Bible. Au fond, c'est pratiquement le seul savant juif hébraïsant à saisir — uniquement par la force de son esprit — la vraie structure de cette langue, ainsi que la mentalité sociale qui se cache derrière. Et le fait qu'il rédige l'*Abrégé* en latin et à l'intention des lecteurs non-juifs (ses amis chrétiens), dirait probablement Lucas, prouve que la rupture est toujours en vigueur.

Par ailleurs, la perception selon laquelle Spinoza représente le sommet incontestable de l'érudition hébraïque est manifestement prégnante dans le cercle du

<sup>27</sup> *Abrégé de grammaire hébraïque, op. cit.*, VII, p. 80 : « En un mot, nombreux sont ceux qui ont écrit la Grammaire de l'Écriture, mais aucun n'a écrit la Grammaire de la langue hébraïque. »

Par ailleurs, Geneviève Brykman discerne entre les lignes de ce livre un certain « retour » de Spinoza, ou une « acceptation de soi » de la part du philosophe qui passe par une « maturation de la judéité ». *La judéité de Spinoza, op. cit.*, ch. VII, surtout p. 126.

<sup>28</sup> Lucas, *op. cit.*, p. 604-605.

philosophe, car on lit, dans l'« Avertissement au lecteur » de l'*Abrégé*, les phrases suivantes écrites par un de ses amis : « Il possédait le génie que l'on s'accorde à reconnaître à la Langue Sacrée – cette langue que nul mieux que lui ne connaissait. Ses amis le savaient bien. »<sup>29</sup> Ainsi, Spinoza est perçu comme le grammairien subtil et audacieux qui libère, avec lui, ce patrimoine universel qu'est la langue des anciens Hébreux, dont le « génie » est préservé de manière parfaite dans la Bible. Comme Lucas et ses amis aiment à rappeler, dans toutes ses démarches il n'a qu'un seul guide : la raison. De même que le « Moïse » de Spinoza est la raison, de même il deviendra lui-même le « Moïse des esprits libres » parmi les Juifs, mais d'abord au profit des non-Juifs.

### **7.3. Colerus et Spinoza le judaïsant : le métier et l'étude**

#### **7.3.1. Spinoza et « Torah im dérekh éretz »**

Colerus brosse, pour sa part, un portrait de Spinoza plus équilibré quant à sa judéité. Contrairement à Lucas, ce pasteur luthérien est un ardent opposant de la philosophie spinoziste qu'il assimile à l'athéisme. Or, même s'il écrit son essai biographique, parmi d'autres raisons, « dans la vûë d'inspirer au Lecteur Chrétien l'aversion & l'horreur qu'il doit avoir d'une doctrine si pernicieuse », il fait preuve malgré tout d'une admiration plutôt sincère pour la manière de vivre et pour les qualités personnelles du philosophe. Cependant, Colerus aussi, qui a l'air de connaître mieux les Juifs d'Amsterdam et leur héritage, ne manque pas de s'en prendre à leur religion et à leurs sages ; si bien qu'il lui semble inévitable que Spinoza abandonne le judaïsme rabbinique après avoir lu les œuvres de Descartes.

Il étoit charmé de cette maxime de *Descartes*, qui établit qu'on ne doit jamais rien recevoir pour véritable, qui n'ait été auparavant prouvé par de bonnes & solides raisons. Il en tira cette conséquence, que la Doctrine & les Principes ridicules des Rabins Juifs, ne pouvoient être admis par un homme de bon sens : Puis que ces principes sont établis uniquement sur l'autorité des Rabins

---

<sup>29</sup> *Abrégé de grammaire hébraïque, op. cit.* p. 33.

mêmes, sans que ce qu'ils enseignent vienne de Dieu, comme ils le prétendent à la vérité, mais sans fondement, & la moindre apparence de raison.<sup>30</sup>

Du coup, le judaïsme rabbinique est déclaré, visiblement sur la base des principes cartésiens (« par un homme de bon sens »), non seulement comme irrationnel et contrintuitif, mais aussi une doctrine détachée de la révélation divine.<sup>31</sup>

Colerus se distingue une fois de plus de Lucas en laissant entendre que la rupture de Spinoza d'avec le judaïsme n'était pas aussi nette et définitive. Dans cette perspective, si celui-ci rompt à bon droit avec les doctrines « théologiques » et « physiques » du judaïsme, il n'en préserve pas moins un enseignement moral et existentiel qui relève plutôt de la sagesse pratique. Nous citons ce long passage dans son entièreté, car il touche, nous semble-t-il, à un aspect essentiel de la perception de « Spinoza le judaïsant » :

La Loi & les anciens Docteurs Juifs, marquent expressément qu'il ne suffit pas d'être sçavant ; mais qu'on doit en outre s'exercer dans quelque Art mécanique ou profession, pour s'en pouvoir aider à tout événement, & y gagner de quoi subsister. C'est ce que dit positivement *Rabban Gamaliel* dans le Traité du *Talmud Pirke avoth* chap. 2., où il enseigne que l'étude de la Loi est quelque chose de bien desirable, lors qu'on y joint une profession ou quelque Art mécanique ; Car, dit-il, l'application continuelle à ces deux exercices, fait qu'on n'en a point pour faire le mal & qu'on l'oublie ; Et tout sçavant qui ne s'est pas soucié d'apprendre quelque Profession, devient à la fin un homme dissipé & dérégé en ses mœurs. [...] *Spinoza* sçavant dans la Loi & dans les coùtumes des Anciens, n'ignoroit pas ces maximes, & ne les oublia pas, tout séparé des Juifs & excommunié qu'il étoit. Comme elles sont fort sages & raisonnables, il en fit son profit, & apprit un Art mécanique, avant d'embrasser une vie tranquille et retirée, comme il y étoit résolu. Il apprit donc à faire des verres pour des Lunettes d'approche & pour d'autres usages, & il y réussit si parfaitement, qu'on s'adressoit de tout côtez à lui pour en acheter ; ce qui lui fournit suffisamment de quoi vivre & s'entretenir. On en

<sup>30</sup> « La Vie de B. de Spinoza tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement. » [par Jean Colerus, Ministre de l'Église luthérienne de La Haye, 1705] in *Éthique, op. cit.*, p. 584, 552.

<sup>31</sup> Pour les versions originales de cette maxime fondatrice de la philosophie moderne, voir *Discours de la méthode*, Deuxième partie (éd. E. Gilson, Paris, Vrin, 1970, 1989, p. 68-69) ; *Méditations Métaphysiques*, 1<sup>ère</sup> Méditation (éd. J.-M. Beyssade et M. Beyssade, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 57-59).

a trouvé dans son cabinet après sa mort encore un bon nombre qu'il avoit polis  
[...]<sup>32</sup>

Le passage qu'évoque Colerus en paraphrasant se trouve bien dans le *Traité des Pères (Pirqé Avot)*. Dans une traduction plus fidèle, on lit :

Rabban Gamlilel, fils de Rabbi Juda le Prince, dit : C'est bien d'étudier la Torah conjointement à l'exercice d'un métier [*yafé talmoud Torah im dérékh éretz*], car le labeur des deux fait oublier la perversion [*avon*] ; et toute [étude de la] Torah qui n'est pas accompagnée d'un travail finit par s'annuler et provoque la perversion. [...]<sup>33</sup>

Ceci est en effet un passage très célèbre, qui a fait couler beaucoup d'encre dans l'histoire du judaïsme. La formule « [*Torah im] dérékh éretz* » (littéralement, « [Torah et] les voies du pays ») a été longuement débattue dans la littérature rabbinique et interprétée d'une part comme gagne-pain, bonnes mœurs et civilité, de l'autre part, comme sciences profanes et culture intramondaine de la vie moderne. Bien que ce dernier sens, en tant qu'une synthèse de la tradition et la modernité, ait plus de prise dans les cercles juifs « modernes orthodoxes » à partir de XIX<sup>e</sup> siècle (dans le sillage de Samson Raphael Hirsch<sup>34</sup>), Colerus semble privilégier, tout comme Maïmonide, le sens de travail artisanal en vertu duquel le disciple des Sages est censé gagner sa vie.

Pour Maïmonide aussi, le *dérékh éretz* veut dire tout simplement « le travail nécessaire pour vivre et assurer sa subsistance » ; et l'étude de la Torah doit être absolument accompagnée d'un tel travail. C'est pourquoi d'ailleurs Maïmonide se montre particulièrement sévère envers les « savants professionnels » de la Torah (les gens qu'on a coutume d'appeler aujourd'hui *torato oumanouto* : « Sa profession est la Torah »), c'est-à-dire, envers ceux qui exercent l'étude comme profession à plein temps, en étant soutenus par la communauté, la société, et aujourd'hui par l'État (en Israël). Gagner sa vie uniquement en étudiant et en enseignant la Torah constitue,

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 564-565.

<sup>33</sup> *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot*, II, 2, op. cit., p. 92-93. Cf. aussi III, 17, p. 155 : « Rabbi Elazar fils d'Azaria dit : [...] sans farine pas de Torah, sans Torah pas de farine. »

<sup>34</sup> (1808-1888) Rabbin allemand mieux connu en tant que fondateur de la « néo-orthodoxie », le contre-courant du judaïsme réformé en plein essor de son temps. Il a réintroduit la formule « Torah im Derekh Eretz » pour défendre la compatibilité de la Torah et les sciences, et donc la nécessité de combiner « l'étude des disciplines profanes et celle des matières sacrées. »

selon Maïmonide, plus qu'un comportement indécent ou immoral ; c'est une vraie transgression de la halakha et cela ne se fait qu'au détriment de la vraie piété :

Quiconque se met en l'esprit qu'il va s'occuper de la Loi [*ya'assok baTorah*] sans exercer de profession [*vélo ya'assé mélaha*] et en subsistant de la charité publique [*ve'it-parnassa im atsédaka*], celui-là profane le Nom [Dieu] [*ze hillal et-Hachem*], méprise la Loi, éteint le luminaire de la foi, attire le malheur sur lui-même et s'exclut du monde futur, puisqu'il est interdit de tirer du profit en ce monde-ci des paroles de la Loi. [...] Aime le travail artisanal plutôt que le prestige du savant, toute étude de la Loi qui n'est pas accompagnée d'une profession finit par être stérile et conduire au péché, car celui qui la pratique est amené à voler son prochain. [...]

C'est un immense privilège que de se nourrir du travail de ses mains à la façon des hommes pieux du temps jadis [*hassidim arichonim*]. [...] <sup>35</sup>

Dans ce cas, il paraît que Colerus n'a pas du tout tort de signaler la concordance parfaite entre ces préceptes talmudiques et la mode de vie de Spinoza. Si l'on suit de près la description et l'élaboration juridico-philosophique de Maïmonide, on se rend compte que la manière de vivre de Spinoza n'est pas seulement conforme à cet aspect spécifique de la Loi juive, mais elle en est un accomplissement exemplaire : en effet, on connaît très bien le métier (« art mécanique », « travail artisanal ») de l'auteur de l'*Éthique*. Si bien que, le schéma narratif de l'histoire de la philosophie va souvent jusqu'à faire du *polissage des lentilles* un caractère essentiel, voire l'expression ultime de la vie et de la pensée du philosophe amstellodamois. Il arrive même aux grands commentateurs de relier, sans doute tous à leurs manières, cet art difficile qui requiert à la fois une patience, une compétence et une connaissance scientifique poussées et une précision méticuleuse, à la construction majestueuse de l'entreprise spinoziste. <sup>36</sup>

<sup>35</sup> Maïmonide, *LC*, p. 181. (« L'Étude de la Loi » III, 10-11). Afin de prouver la légitimité de cette position Maïmonide se réfère aussi à un verset des Psaumes (128,2 – dans la traduction citée, il est faussement marqué CXXIX, 2).

Voir aussi la glose de Maïmonide sur cette « michna » : « Le דרך ארץ dont il est question ici est le travail nécessaire pour vivre et assurer sa subsistance. Et il déclare que, sans travail, l'étude de la Torah provoque la perversion, selon ce que nous avons déjà expliqué ailleurs, et les sages ont dit : “A la fin il volera les autres” (Kid. 29a) [...] » in *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot*, op. cit., p. 93. Cf. Joel L. Kraemer, *Maïmonides*, op. cit., 2008, p. 162-163.

<sup>36</sup> Il est significatif que, des philosophes comme Hegel et Deleuze, dont les interprétations de Spinoza se diffèrent de tout au tout, se réfèrent au métier du polissage du vers pour expliquer sa philosophie.

### 7.3.2. Spinoza et la tradition juive contre la « profession de savant »

En tout cas, ce qui importe pour nous, c'est le fait que l'exercice de ce métier manuel soit considéré par Colerus, et bien d'autres après lui, comme une conséquence existentielle de l'éducation juive. Pour reprendre les mots de Maïmonide, Spinoza « se nourrit du travail de ses mains » afin de subvenir lui-même à ses besoins, et s'interdit fermement de profiter matériellement de l'étude (de la Loi/Torah, ou, dans son cas, de la philosophie et de la Bible), autrement dit, refuse d'être un *savant professionnel*. À quoi vient s'ajouter son mépris de l'argent, ou mieux, de l'opulence.<sup>37</sup>

Par souci d'autonomie intellectuelle et matérielle, il décline poliment les offres d'un héritage considérable par son ami Simon de Vries (qui le persuade finalement d'accepter une pension modeste) et d'une prestigieuse chaire professorale à Heidelberg.<sup>38</sup> Comme le soulignent presque tous les biographes, il ne s'agit nullement là d'une décision conjoncturelle. Le refus de la « carrière universitaire » reflète, au contraire, une attitude réfléchie et résolue à l'égard de l'enseignement en tant que profession soutenue par l'État ou la communauté — le refus qui témoigne aussi de la méfiance de Spinoza quant à l'autorité idéologique des institutions. D'ailleurs il aura l'occasion d'exprimer ses opinions dans un des ses ouvrages inachevés : « Les universités fondées aux frais de l'État sont instituées pour cultiver l'esprit que pour le contraindre. Dans une libre république au contraire, la meilleure façon de développer les sciences et les arts est de donner à chacun d'enseigner à ses frais et au péril de sa réputation. »<sup>39</sup>

---

Dans un texte plein de souffle Deleuze écrit : « [La méthode géométrique] devient une méthode de rectification vitale et optique. Si l'homme est en quelque sorte tordu, on rectifiera cet effet de torsion en le rattachant à ses causes *more geometrico*. Cette géométrie optique traverse toute l'*Ethique*. [...] Il faut comprendre en un tout la méthode géométrique, la profession de polir des lunettes et la vie de Spinoza. Car Spinoza fait partie des vivants-voyants. » Cf. *Spinoza. Philosophie pratique, op. cit.*, p. 23. Hegel, de l'autre part, considère le métier d'optique et la préoccupation par la lumière comme des marques de la vision orientale (c'est-à-dire juive) de l'identité absolue. Cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6 – La philosophie moderne [1825-1826], trad. P. Garnion, Paris, Vrin, 1991, p. 1442-1447.

<sup>37</sup> *TRE*, § 1-3, A. p. 181-183 ; *E*, IV, ch. 28, 29.

<sup>38</sup> Dans sa mémorable réponse au conseiller de l'Électeur Palatin qui lui propose ce poste d'enseignement Spinoza dit : « Vous voyez donc, Monsieur, que ce qui m'arrête, ce n'est pas du tout l'espoir d'une fortune plus haute, mais l'amour de ma tranquillité que je crois pouvoir préserver, en quelque manière, en m'abstenant de leçons publiques. », « Lettre 48 à Fabritius », A., p. 282.

<sup>39</sup> *Traité politique*, VIII, 49, A., p. 95.

On retrouve là, outre un avertissement ouvert contre la domination idéologique par le biais de l'enseignement public, un point de vue pédagogique qui fait écho curieusement au ceux de certains rabbins, y compris Maïmonide. On dirait que c'est dans ce sens que celui-ci commente cette fameuse maxime de Rabbi Hillel : « [...] qui cherche un profit dans la couronne se perd. »<sup>40</sup>

De toute façon, le jugement halakhique de Maïmonide est assez clair — contrairement, il est vrai, à l'ambiguïté du passage talmudique qui le sous-tend<sup>41</sup> : la tradition juive, qui incombe à chaque Israélite (« chaque homme israélite : *Kol ish miyisrael* ») à étudier la Torah tout au long de sa vie adulte, veut que cela soit fait comme une fin en soi, ou pour employer le vocabulaire rabbinique, pour « l'amour des Cieux » (afin de connaître *pour sa part* la volonté révélée de Dieu, ou pour y connaître *sa part*, et contribuer par-là à l'actualisation d'un des potentiels de la Révélation sinaïtique inépuisable), et non en vue d'un profit. Par conséquent, elle encourage le disciple à apprendre un métier séculier (« une voie du pays »), préférablement manuel, qui exige donc un effort corporel.

Du reste, les textes haggadiques montrent que ce principe a été largement mis en pratique par les sages du judaïsme, depuis les temps mishnaïques jusqu'au Moyen Âge. « Parmi les sages les plus éminents d'Israël, dit Maïmonide avec éloge, on trouvait des bûcherons, des piseurs d'eau [...]. »<sup>42</sup> Lui-même était un médecin, dont la dure pratique à la cour de Sultan ayyubide lui prenait toute la journée ; et Rachi, sans doute le plus grand commentateur juif de la Bible hébraïque et du Talmud, un vigneron.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> *Pirqé Avot*, 1, 13. Maïmonide explique : « [...] il s'agit en l'occurrence de celui qui fait de la Torah une profession pour gagner sa vie, et c'est ce que Hillel vise par ces mots [...] » *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot*, op. cit., p. 70.

<sup>41</sup> Bien entendu la position opposée, c'est-à-dire l'idée de la « Torah comme profession » n'est pas dépourvue de tout fondement. On peut trouver, dans d'autres passages de ce traité même, des affirmations qui pourraient être interprétées de manière à favoriser cette approche. *Pirqé Avot* I, 15 : « Chammaï dit : Fais de la Torah une occupation constante [...]. » Voici ce qu'en résulte selon Rachi : « Ne te fixe pas des moments dans la journée pour étudier la Tora, mais fais de la Torah ton occupation constante toute la journée. » Maïmonide, quant à lui, commente ce passage conformément à sa vision de l'étude : « Fais de l'étude de la Torah ton occupation essentielle et de toutes tes autres activités une occupation subalterne [...] ». Ainsi l'étude serait l'activité essentielle, mais pas la seule activité, ni une profession pour gagner la vie. *Commentaires du Traité des Pères – Pirqé Avot*, op. cit., p. 72. Par ailleurs, un fondement biblique pour l'étude de la Torah à plein temps est fourni par Josué 1,8.

<sup>42</sup> Maïmonide, *LC*, p. 170. (« L'Étude de la Loi » I, 8-9).

<sup>43</sup> Maïmonide décrit ses journées de travail dans une lettre adressée à son traducteur Samuel ibn Tibbon : « J'habite à Misr (Fostat) tandis que le Sultan réside à Al-Qahira (Le Caire) ; il faut deux fois

### 7.3.3. Spinoza lecteur du *Pirqé Avot* ?

Il est tout à fait significatif, nous semble-t-il, que Colerus reconnaisse dans le métier manuel et dans la manière de vivre tant admirées et célébrées de Spinoza, un signe de son héritage juif ; un signe qu'il gardera vraisemblablement tout au long de sa vie. Or, l'autre signe qu'évoque Colerus est des plus évidents, irréductibles, indéfaisables : son aspect physique. Il précise « qu'à sa mine, on le reconnoissait aisément pour être descendu de Juifs Portugais. » Pourtant, le seul endroit où le biographe luthérien parle du judaïsme en termes élogieux concerne bien les maximes « fort sages et raisonnables » des rabbins anciens que Spinoza est censé observer.

On ne peut dénier le fait qu'il y ait un parallélisme entre la manière de vivre de Spinoza et la doctrine morale des rabbins qui conseille « d'étudier conjointement à l'exercice d'un métier. » Mais est-ce cela fruit d'un choix délibéré, c'est-à-dire consciemment inspiré de l'instruction juive et notamment des textes rabbiniques, ou du pur hasard, voire du bon sens partagé ? Spinoza connaissait-il vraiment les préceptes sociopédagogiques des rabbins que nous venons de décrire, et plus important encore, les prenait-il au sérieux, au point d'en tirer des leçons pratiques même après sa rupture avec la communauté juive ?

Faute d'une documentation complète ou complètement fiable sur ses premières études à l'école élémentaire de la communauté juive d'Amsterdam (appelée « Talmud Torah »), on ne saurait apprécier, l'influence exacte de cette maxime sur la formation de Spinoza. La réponse réside, une fois de plus, dans des recherches biographiques récentes qui essaient de reconstituer le contexte juif-marrane de l'Amsterdam du XVII<sup>e</sup> siècle (avec son système scolaire et ses querelles théologico-politiques), et par-dessus tout, dans l'œuvre même de Spinoza.

En tout état de cause, la supposition selon laquelle le jeune Spinoza écolier était voué dès le début à une carrière de rabbin, s'est révélée tout simplement erronée. Il est même fort douteux que ce dernier ait atteint les niveaux supérieurs de

---

la distance permise un jour de shabbat [...] pour déplacer d'un lieu à l'autre. Le service que je dois au Sultan est très lourd. Chaque matin je dois me rendre chez lui à la première heure : et lorsque l'un de ses enfants ou l'une de ses concubines est malade, je ne puis quitter Le Caire car je dois assurer une présence au palais durant une grande partie de la journée. [...] » cité par Maurice-Ruben Hayoun, *Maimonide ou l'autre Moïse*, Paris, Pocket « Agora », 2013, p. 110.

l'éducation juive, bien qu'il ait manifesté très tôt ses dons exceptionnels pour l'étude. À ce sujet, Steven Nadler écrit : « Il est certain que Spinoza suivit les cours de l'école Talmud Torah jusqu'à la fin du quatrième niveau [où l'élève devenait parfaitement capable de lire le livre de prières (*Siddour*), la totalité du texte hébraïque de la Torah et les Prophètes avec cantillations, d'en traduire des passages en espagnol, de suivre les commentaires de Rachi], lorsqu'il atteignit à peu près l'âge de quatorze ans. » Or, les cours intenses du Talmud, dispensés vraisemblablement par les *hakhamim*<sup>44</sup> Isaac Aboab et Saül Levi Morteira, commençaient au cinquième niveau : « La fin du quatrième niveau [...] représentait le terme de l'enseignement élémentaire. Les deux niveaux suivants étaient consacrés, entre autres choses, à l'étude du Talmud, de la Michna comme de la Gemara, et d'autres textes classiques. »<sup>45</sup> De ce fait, il semblerait impossible que Spinoza ait pu être élève des maîtres Aboab ou Morteira (comme le veut la légende biographique) et étudier le Talmud, du moins par la méthode spécifique et exigeante propre à ce domaine. Ensuite, puisque le *Traité des Pères* fait partie de la Michna, on peut en conclure raisonnablement que, loin d'en retenir des règles de savoir-vivre, notre philosophe ignorait totalement cet ouvrage. Les choses ne sont pas aussi simples, pourtant.

Tout d'abord, il est incontestable que la lecture des sources juives par Spinoza ne s'arrête pas à l'école. L'inventaire de sa bibliothèque, que l'on doit utiliser prudemment (selon P.-F. Moreau) pour déterminer la culture du propriétaire, ainsi que son dernier ouvrage inachevé sur la grammaire de l'hébreu, témoignent, on l'a vu, d'un profond et constant intérêt à l'égard de la pensée et de la langue

---

<sup>44</sup> Même si le mot *hakham* veut dire tout simplement « sage » en hébreu et dans la littérature talmudique, il est aussi employé comme le synonyme du « rabbin » [rabbi] chez les Séfarades, surtout dans les pays musulmans où le mot « rab » [seigneur] en arabe, étant un des noms de Dieu dans l'Islam, peut prêter à confusion pour la majorité musulmane.

<sup>45</sup> Steven Nadler, *Spinoza. Une vie, op. cit.*, (respectivement) p. 85, 84. Selon Henry Méchoulan, qui se réfère aux témoignages du rabbin polonais Shabtaï Bass en visite à Amsterdam, « [...] les élèves les plus fortunés suivaient également des cours à domicile, apprenant des langues étrangères et toutes autres matières susceptibles de les intéresser. Ils recevaient ainsi non seulement un enseignement religieux mais s'ouvraient également sur le monde laïc. » in *Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, Albin Michel « Présences du judaïsme », 1991, p. 47. Nous ne possédons aucun document ou témoignage concernant l'instruction laïque chez les Spinoza. N'oublions pas pour autant que, Michael de Spinoza, le père de Baruch, était un marchand reconnu et un *parnas* [dirigeant] de la communauté. Il se peut donc que Baruch soit entré en contact avec la culture profane (surtout avec la littérature espagnole) dès son enfance. Selon G. Deleuze « le père de Spinoza semble lui-même un sceptique [...] » *Spinoza Philosophie pratique, op. cit.*, p. 11.

hébraïques.<sup>46</sup> Même si l'on ne trouve pas dans sa bibliothèque les gros volumes du Talmud, des livres contenant des extraits de divers écrits talmudiques, ainsi que d'autres œuvres rabbiniques y sont bien présents.

Il faut ensuite préciser le statut spécial du *Traité des pères* : par son contenu éthique (non-halakhique) et son large usage liturgique, ce petit traité constitue, en quelque sorte, la quintessence de la sagesse rabbinique et la partie la plus accessible de la Michna et du Talmud. À ce titre, il est considéré, au-delà d'un traité quelconque, comme une porte d'entrée à cette vaste et complexe littérature. C'est pour cela qu'il est souvent édité et glosé indépendamment des autres traités. On a vu que Maïmonide lui-même avait écrit une longue introduction, connue sous le nom de *Huit chapitres*, à son commentaire du traité *Avot*.<sup>47</sup> Il n'est pas sans importance non plus que la chaîne de transmission de la Loi/Torah orale en soit le premier article. Or, c'est par là, entre autres, qu'on apprend précisément le statut de la Loi/Torah orale, qui est censée être mise par écrit dans les Talmuds.

Vu toutes ces particularités, il nous semble peu vraisemblable que Spinoza n'ait eu aucune connaissance du *Traité des pères*. Bien au contraire, il est fort probable qu'il l'ait étudié à fond à l'école comme une introduction à la littérature talmudique, ou bien qu'il en ait lu des extraits pour des raisons morales et liturgiques. En tout cas, dans le judaïsme rabbinique, qui est en vigueur dans la communauté d'Amsterdam, la manière d'aborder et de vivre la Torah écrite est profondément imprégnée du Talmud, et il paraît inconcevable qu'un étudiant doué comme Spinoza ne montre aucun intérêt aux passages éthiques de ce grand texte qui fonde la vie juive telle qu'il connaît.

Or, objectera-t-on, lire un traité assez particulier du Talmud, et saisir l'esprit et le fonctionnement de cette énorme compilation font deux. Il est vrai que Spinoza est un bibliste et pas un talmudiste. D'ailleurs, il n'a jamais prétendu l'être. Mis à part

<sup>46</sup> « [N]ous possédons aussi l'inventaire de la bibliothèque — à utiliser avec prudence : on ne lit pas toujours tous les livres de sa bibliothèque ; on en lit aussi qui n'y sont pas (surtout à une époque où ils sont chers) ; et on fait un usage inégal des différents livres qu'on lit. » P.-F. Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, op. cit., p. 5.

<sup>47</sup> « [...] Nous avons également rappelé [dans l'introduction générale du *Commentaire sur la Mishna*] le grand bénéfice de ce traité [Traité des Pères]. [...] En effet, même s'il est claire et facile à comprendre quant <au sens> manifeste, la pratique de son contenu n'est pas facile pour l'ensemble des gens ; et l'ensemble de ses propos n'est pas non plus compris sans un commentaire qui l'élucide ; et pourtant, il conduit à beaucoup de perfection et à une béatitude véritable. C'est pourquoi j'ai jugé bon d'en traiter à fond. » in *Traité d'éthique « Huit chapitres »*, op. cit., p. 29-30.

quelques citations peu sûres et quelques allusions, le Talmud n'occupe aucune place dans ses œuvres. Non seulement il est étranger, mais aussi il se montre hostile et méprisant à l'égard du *mode de penser* qui caractérise cette œuvre complexe. Cette *opposition* est tellement évidente qu'on peut aisément la discerner même lors d'une lecture superficielle du *Traité théologico-politique*. Mais le fait que cette *critique* repose sur une certaine « ignorance » de la tradition talmudique n'échappe pas à l'attention des lecteurs versés aussi bien dans le judaïsme que la philosophie :

En lisant le *Traité théologico-politique*, — en le relisant encore assez récemment [...] —, écrit Levinas, j'avais l'impression que, pour avoir reconnu parfaitement la philosophie juive médiévale et certains écrits cabalistiques, Spinoza n'avait pas eu de contact direct avec l'œuvre pré-médiévale du Talmud. [...] L'exégèse rabbinique de l'Écriture, dans la critique qu'en fait le *Traité théologico-politique*, est comme séparé de son âme qu'est le Talmud et, dès lors, apparaît comme une apologétique aveugle et dogmatique des 'pharisiens' attachés à la lettre [...]. C'est là, plus que dans la compulsions de documents, que naît le soupçon d'une ignorance. S'agissant d'un Spinoza, elle plus vraisemblable qu'une quelconque méconnaissance ou incompréhension.<sup>48</sup>

Ainsi, s'il connaît effectivement certains textes du Talmud, *il manquerait à Spinoza justement la maîtrise de la dialectique propre à l'étude talmudique*. Il ne saurait pas « talmudiser », d'après les mots de Levinas. Cependant, même ce manque évident et avoué n'a pas empêché la diffusion des mythes sur le *Spinoza talmudiste*. Ces phrases de l'éminent philologue français Darmesteter nous paraissent assez représentatives d'une idée erronée mais largement répandue parmi les intellectuels juifs des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles : « Elevez un esprit bien doué dans l'étude du Talmud, vous en ferez un esprit raisonneur, puissant par la logique et la pénétration ; vous aurez ces esprits hors ligne [...] qui ont épuisé toute leur force dans des commentaires de casuistiques ; vous aurez un Spinoza, qui porte dans la philosophie la finesse et la profondeur talmudiques. »<sup>49</sup> Cette conception reste avide, malgré tout, de découvrir, derrière le génie de Spinoza, l'héritage intellectuel de son peuple. Un brillant Juif, qui a su traduire la sagesse d'Israël en termes philosophiques. Pourtant, rien ne paraît plus éloigné de la vérité.

<sup>48</sup> E. Levinas, « L'arrière-plan de Spinoza » in *L'Au-delà du verset*, op. cit., p. 201-202.

<sup>49</sup> A. Darmesteter, *Le Talmud*, op. cit., p. 51-52 (nous soulignons).

Mais la question est la suivante : est-ce qu'il est possible que le philosophe hollandais soit influencé par un ouvrage dont il ignore (et par la suite déplore, sans connaître à fond) la mentalité et les méthodes spécifiques ? Selon nous, il ne fait aucun doute que Spinoza, élève de l'école juive jusqu'à l'âge de quatorze ans et membre de la communauté jusqu'à vingt-trois ans, ait appris, lu, récité et étudié les maximes morales du *Traité des pères* et ce, probablement, avec des commentaires rabbiniques. Ce qui est plus important encore, il a eu l'occasion de les voir mises en œuvre dans la vie courante de sa communauté, où la plupart des Juifs ex-marranes s'efforçaient d'ordonner les affaires et la religion, le profane et le sacré selon la Loi juive, en espérant ainsi supprimer de leurs âmes le terrible poids des péchés du passé.<sup>50</sup>

Dans ces conditions-là, il ne serait pas exagéré de parler, comme le fait Colerus, d'une certaine influence de ce traité moral, ou tout simplement d'une règle de conduite morale appartenant au judaïsme. De plus, étant donné l'intensité de l'instruction, la ferveur des rabbins d'inculquer les lois et les coutumes du judaïsme aux « nouveaux juifs » et aussi la réceptivité de l'enfant (surtout du brillant jeune Baruch), il ne faut pas exclure la possibilité que le principe « *Torah im dérèkh éretz* » ait des impacts, peut-être à son insu, sur la manière de vivre de Spinoza. Nous ne voyons sans doute pas ici un choix délibéré. Mais nous disons tout simplement que cette hypothèse n'est pas dépourvue de sens et qu'elle mérite d'être prise en considération.

Quoi qu'il en soit, il est évident que, du point de vue de Colerus, Spinoza reste *consciemment* juif quant à un aspect essentiel de son existence, en d'autres termes, continue à *judaïser* même après l'excommunication, en ce qui concerne sa profession et sa conception de l'étude. Et, à la lumière des descriptions du Talmud et de Maïmonide, on serait même tenté d'imaginer le nom de Baruch Spinoza, le polisseur du verre, parmi les premiers sages d'Israël, les *hassidim harichonim* tels que Hillel l'Ancien le bûcheron et Shammaï le maçon ou l'architecte, quoique sa pensée est aux

---

<sup>50</sup> Henry Méchoulan, *Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, op. cit. p. 57 : « Ceux qui ont retrouvé à Amsterdam le judaïsme organisent leur vie, leurs affaires, nouent des relations, achètent des livres sacrés, un *talet* et des *tephilin*, se rendent à la synagogue, récitent des prières et étudient un peu la Bible de retour à la maison. Les plus dévots lisent des livres édifiant et estiment que la circoncision a effacé tous leurs péchés antérieurs. »

Mais dans cette atmosphère du renouveau du judaïsme « authentique » et religieux, il y a aussi un certain « laxisme » provenant des habitudes intériorisées durant les années de persécutions. D'où le recours constant aux mesures sévères comme l'excommunication (*hérem*).

antipodes de, et hostile à, les leurs. D'autant plus qu'il possède, comme il est décrit par tous ses biographes (sympathisants ou adversaires), des qualités morales d'un vrai *hassid* : sobriété, patience, véracité, douceur, désintéressement, affabilité, maîtrise des passions, bienséance, honnêteté, humilité...

Ce ne sont que quelques-unes des vertus qu'on lui attribue sans doute avec raison. Néanmoins, on ne doit surtout pas oublier le revers de la médaille, sur lequel nous avons voulu mettre l'accent tout au long de ce travail : même s'il a été influencé (consciemment ou inconsciemment) par certains aspects de la pensée juive-rabbinique, ou même s'il a été vu et salué comme le fondateur du judaïsme laïque (voire du sionisme) en raison de sa fidélité à l'histoire et à la langue bibliques, il est pour autant indéniable que l'analyse théologico-politique de Spinoza vise à mettre en évidence, non seulement l'illégitimité de la religion pharisaïque, mais aussi l'obsolescence du « peuple juif ». Si bien qu'il est permis de dire en ce sens qu'il « existe une [*double*] trahison de Spinoza. »<sup>51</sup>

#### **7.4. Pierre Bayle : Spinoza ou l'athéisme comme système philosophique**

On a vu que, s'agissant de Spinoza, l'appellation de « Juif » en était souvent accompagnée d'une autre : « athée ». Il est temps maintenant de se focaliser sur cette qualification. On conviendra aisément que l'athéisme de Spinoza mérite qu'on lui consacre une étude à part entière. Ce n'est pas le lieu d'examiner ici en détail ce sujet relativement peu abordé de manière méthodique dans la littérature spinoziste ni la conception de Dieu de Spinoza, un des thèmes centraux de celle-ci. Nous nous intéressons plutôt aux « accusations » et aux « perceptions » qui surgissent du vivant ou juste après la mort de Spinoza. Et nous nous efforçons d'examiner de près les *premières attributions de judéité*, ou si l'on veut, les premières confusions et les malentendus sur le lien entre son origine ethnoreligieuse et son œuvre, dans des correspondances et biographies. Notre conviction est que, l'analyse de ces accusations et de ces attributions (maléfiques ou bénéfiques) peuvent apporter des éclaircissements non seulement sur les manières dont on aborde la question de la judéité de Spinoza, mais aussi sur la genèse et l'évolution de la « question juive » elle-même. De la même manière, « l'athéisme » de Spinoza nous intéresse en tant

---

<sup>51</sup> E. Lévinas, *Difficile liberté*, op. cit., p. 155.

qu'élément également décisif de cette image « en construction » dès le XVII<sup>e</sup> siècle, et dans la mesure où il contribue à mieux comprendre la rupture du philosophe avec la pensée juive et les autres systèmes de pensée dits théistes, ainsi que les polémiques qu'il mène contre ceux-ci.

Il n'est pas anodin non plus, nous semble-t-il, que l'imputation d'athéisme apparaisse aussitôt et presque toujours avec des allusions à l'origine juive du philosophe. En effet, dans un siècle tel que le XVII<sup>e</sup>, où on est pratiquement obsédé par la « menace » (imaginaire ou réelle) de l'athéisme, on ne s'étonnera pas de voir constamment et partout des dénonciations d'athéisme qui pèsent lourdement sur la pensée philosophique et scientifique. Même le pays de Spinoza, les Provinces-Unies connues dans l'Europe pour ses libertés religieuses et politiques inhabituelles, ne fait pas exception à cette règle.

D'ailleurs c'est là une des grandes sources d'inquiétude pour le penseur hollandais. « Les choses en sont venues hélas !, se plaint-il dans le *Traité théologico-politique*, à tel point que des hommes faisant ouvertement profession de n'avoir aucune idée de Dieu et de ne le connaître que par les choses créées (dont ils ignorent les causes), ne rougissent pas d'accuser les Philosophes d'athéisme. »<sup>52</sup> Il laisse entendre aussi par là que les philosophes se distinguent du reste de la société (du « vulgaire ») par la connaissance du Créateur en lui-même et des causes des choses créées — mais ce, souvent, au prix de l'accusation d'athéisme. Ainsi, selon Spinoza, la vraie connaissance de Dieu équivaut à l'athéisme pour ces esprits incultes. Comme on a vu, c'était un des problèmes, sinon *le* problème, théologico-politiques qu'il tentait de résoudre dans le *Traité*, en changeant les termes et en le transportant à un autre terrain qui relève uniquement de l'obéissance et de la paix dans la Cité. Or, l'athéisme ne constitue pas, à strictement parler, un problème de la « philosophie » de Spinoza. Lorsque ce dernier aborde le sujet d'athéisme, ce qui est assez rare, c'est toujours pour réfuter les accusations et afin d'exposer le danger que son usage constant présente pour la liberté de penser et pour la vraie piété. Alors, pourquoi insiste-t-on tellement sur l'athéisme de ce philosophe, dont le chef-d'œuvre s'ouvre par un chapitre intitulé « De Deo » ? Est-ce que cette insistance a un rapport avec sa « judéité » ? Et face à cette accusation quelle serait la réaction de Spinoza ?

---

<sup>52</sup> *TTP*, II, § 1, A. p. 49-50. Voir aussi « Lettre 30 à Oldenburg » A., p. 232-233.

Voilà donc, afin de compléter le portrait qu'on ébauche, nous tâcherons dans ce qui suit, de présenter les contextes intellectuels dans lesquels « l'athéisme de Spinoza », ou plutôt la perception de « Spinoza comme philosophe athée » prend son sens spécifique, tout en nous interrogeant sur les raisons et la pertinence de cette condamnation. Pour ce faire, nous partirons des considérations critiques de Pierre Bayle (1647 - 1706).

#### 7.4.1. Hétérodoxie et tolérance aux Pays-Bas : Bayle et Spinoza

Le rapport de Pierre Bayle à Spinoza est, sans aucun doute, infiniment plus compliqué que ceux des deux biographes, dont on a précédemment considéré les écrits. Il ne relève pas seulement ici d'une curiosité biographique. Cela tient évidemment au fait que l'écrivain huguenot est aussi un penseur original pour son compte. Auteur extrêmement prolifique, Bayle propose une critique élaborée du spinozisme et une description détaillée de son auteur, à la fois dans l'article « Spinoza » du *Dictionnaire historique et critique* [1697] et, de façon parsemée, dans ses autres œuvres.

Par une ironie du sort, et malgré cette critique intransigeante de « l'athéisme systématique » de Spinoza, qui repose en vérité sur une compréhension quelque peu erronée de la pensée de celui-ci, Bayle lui-même ne peut échapper à la même accusation. En effet, l'œuvre de Bayle qui, comme celle de Spinoza, met au défi les opinions de tous les bien-pensants de l'époque suscite des interprétations très diverses et contradictoires. Son style qui consiste en un questionnement continu sur nombre de sujets, prête manifestement à confusion sur ses vraies intentions et sur ses positions vis-à-vis de la foi chrétienne, du rapport entre la croyance et la raison, de l'autorité de l'Écriture, de la théologie de l'Église réformée et des philosophies « athées » continuent, aujourd'hui même, à être débattues par des spécialistes qui en proposent des lectures opposées : ainsi Bayle est considéré à la fois comme un sceptique et un croyant sincère, un fidéiste et un critique de la religion, un calviniste dévoué et un déiste, voire un athée.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Une liste plus complète inclurait le socinianisme, le manichéisme, la judéo-chrétienté et la crypto-judéité. Voir Richard H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle* (Revised and Expanded Edition), New York, Oxford Univ. Press, 2003, p. 296. Leo Strauss et Popkin avancent la thèse de la marranité ou de la crypto-judéité de Bayle.

Ces qualifications contradictoires semblent s'enraciner de l'ambiguïté qui parcourt l'œuvre du philosophe français. Et celle-ci caractérise à plus forte raison son commentaire du spinozisme. Si bien que l'on peut même se demander si la cause de la tolérance religieuse qu'il plaide à tout prix et sa ferme condamnation du *Traité* comme « livre pernicieux et détestable » sont vraiment conciliables. Ce paradoxe – s'il en est un – nous paraît autant révélateur des tensions qui traversent l'œuvre de Bayle, que l'image naissante de Spinoza dans les milieux intellectuels. De toute façon, il ne fait aucun doute que l'article de Bayle sur Spinoza – le plus long du *Dictionnaire historique et critique* – ait exercé une influence prépondérante dans la réception du spinozisme. C'est surtout à travers ce texte que de nombreux écrivains des Lumières ont abordé le « problème Spinoza ». En revanche, la polémique baylienne contre Spinoza, dont la pensée serait au cœur de tous les débats philosophiques, fournit une clé de lecture utile pour mieux comprendre cette œuvre immense et multiforme.<sup>54</sup>

Bayle et Spinoza ont pourtant des points communs : ayant souffert tous les deux, à la fois en tant que membres des minorités réprimées et individus « hétérodoxes », la persécution religieuse, ils prônent, quoique sur des bases et à des fins politiques différentes, *la liberté de conscience et d'expression*.<sup>55</sup> Spinoza est excommunié, on le sait, après avoir mis en cause la tradition normative d'une communauté juive où les souffrances du passé marrane et les inquiétudes par rapport à la politique de la nouvelle patrie tolérante se font constamment sentir. Bayle est née dans une famille protestante et dans une France catholique qui devient de plus en plus hostile à l'égard des adhérents de l'Église réformée (où la révocation de l'Édit de Nantes, c'est-à-dire l'interdiction du protestantisme est imminente [1685]). Après une brève période dans le catholicisme pendant laquelle il fait ses études au collège des Jésuites, il abjure la foi catholique et se *reconvertit* au protestantisme. Le fait d'être un « relaps » accroît considérablement sa vulnérabilité dans son pays, et suite à la fermeture de l'Académie de Sedan (institution protestante), où il enseigne la philosophie et l'histoire, il se réfugie, comme de nombreux intellectuels huguenots,

<sup>54</sup> Cf. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment, op. cit.*, p. 338-339 : « [N]o one could deny, in any case, that Bayle places Spinoza not only at the heart of contemporary philosophical debate but at the heart of all ancient, medieval, and modern intellectual debate. »

<sup>55</sup> Pour une étude comparative de leurs opinions respectives sur la tolérance religieuse voir Edwin M. Curley, « Bayle vs. Spinoza on Toleration » in *Mededelingen vanwege het Spinozahuis 95*, Uitgeverij Spinozahuis, 2009, où l'auteur discute aussi en profondeur les thèses de Jonathan Israel sur les Lumières radicales.

aux Pays-Bas. Là-bas, il s'installe à Rotterdam (1681), seulement quatre ans après la mort de Spinoza dans une ville tout près de celle-ci, à La Haye.

En apparence, donc, les deux philosophes veulent profiter de la fameuse liberté de cette République où un climat de tolérance et de pluralisme religieux est censé régner. Mais ils éprouvent aussi les limites et la fragilité de cette liberté qui, déjà menacée sur le plan général par la montée du « Parti orangiste », ne peut en aucune façon les sauver des accusations d'impiété et d'athéisme ni des périls qui s'ensuivent. De ce fait, ils doivent respectivement se défendre – à leurs manières – contre les détracteurs et les autorités consistoriales (calvinistes conservatrices) qui visent à tout prix à les censurer, sinon à les punir. Ces dangers et conflits agissent inévitablement sur les styles d'écritures qu'ils adoptent : Bayle se montre extrêmement habile et audacieux dans l'art de polémique qui se mêle sous sa plume à un style assez libre et riche de digressions, alors que Spinoza, bien que cette compétence ne lui fasse certainement pas défaut, préfère, peut-être à cause de sa position sociale délicate et inédite à bien des égards, différer, voire abandonner la publication de ses œuvres, pour éviter justement les polémiques et (selon ses propres mots) pour ne pas se « rendre odieux à [s]es concitoyens en leur imposant, contre leur gré, la connaissance de [s]es opinions ». <sup>56</sup> Entre-temps, il s'efforce pour autant d'élargir, sans toujours grand succès d'ailleurs, le champ de la liberté de philosopher et de préparer, à l'aide de ses correspondances, le public à la réception de ses idées. En revanche, l'œuvre de Bayle ressemble à un chantier qui grandit à chaque instant : il prolonge et développe ses réflexions dans des *Suppléments* et *Éclaircissements*, où tantôt il continue à polémiquer tantôt il recule devant certaines objections et sensibilités. À travers ces « styles », on pourrait discerner deux manières bien distinctes de combattre les « superstitions » et les « préjugés » — un combat qui anime par ailleurs les œuvres des deux penseurs.

Ce qui est intéressant de remarquer au sujet de la liberté de la religion, c'est que Bayle rédige sa *Dictionnaire*, contenant l'article sur Spinoza, dans les années où il est forcé de conjurer les attaques diffamatoires de Pierre Jurieu, son concitoyen, coreligionnaire et ancien collègue à l'Académie de Sedan, qui est convaincu de son

---

<sup>56</sup> « Lettre 13 à Oldenburg », A. p. 163. Voir aussi « Lettre 6 à Oldenburg » ; *TTP*, Préface, § 16 et *E*, IV, 69. — Bayle lui-même compare l'une de ses œuvres « aux rivières qui ne font que serpenter. » in *Pensées diverses sur la comète*, éd. Joyce et Hubert Bost, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 61. Voir aussi l'« Introduction » de H. Bost, in *op. cit.*, surtout p. 24-25.

athéisme et cherche à le faire condamner par la main du consistoire de l'Église de Rotterdam. La polémique notoire entre ces deux auteurs sera de longue haleine et Bayle devra, jusqu'à la fin de sa vie, répondre à ce fameux savant de la théologie réformée, ainsi qu'à ses autres adversaires pour réfuter les charges d'athéisme portées contre lui.

Cela nous ramène à notre question initiale : *comment se fait-il qu'un champion de tolérance qui s'est fait lui-même objets de tant de diffamations, dirige – quoiqu'à titre posthume – la même attaque contre Spinoza ?* Mais peut-être la question qu'on doit se poser est plutôt de savoir s'il s'agit vraiment d'une attaque de la part de Bayle, lorsqu'il parle de l'athéisme de Spinoza. Il est donc nécessaire de s'interroger sur l'objet précis de sa critique du spinozisme, et pour ce faire, il convient d'explicitier le problème de « l'athée vertueux », qui apparaît conjointement aux ceux de la « morale athée » et de la « société d'athée », dans les *Pensées diverses sur la comète*. C'est d'autant plus important que, grâce à cette enquête de Bayle, Spinoza figurera parmi ces penseurs moralement irréprochables, voire parfaits, malgré leurs philosophies néfastes. De ce fait, l'auteur de l'*Éthique* aura plus d'une « désignation paradoxale » : il sera conçu dorénavant non seulement comme « Juif et athée », mais aussi comme « athée vertueux ».

#### **7.4.2. Spinoza en tant qu'athée vertueux**

##### **7.4.2.1. Les principes généraux de l'approche baylienne**

Comme en témoigne la démarche de sa *Dictionnaire*, Bayle attache une importance particulière aux « faits ». Il s'efforce, au risque parfois de se perdre dans des détails érudits apparemment insignifiants et de se lancer dans de longs détours pour des recherches scrupuleuses sur un sujet secondaire, d'établir les faits *historiques* qui contribueront à élucider tous les aspects du problème traité. Rien ne semble aller de soi, et donc il n'y a rien qui ne peut être mis en doute pour Bayle. Même lorsqu'il prétend s'attacher entièrement aux principes de la lumière naturelle, pour réfuter par exemple le sens littéral d'un verset biblique, il introduit du même coup des réserves et des restrictions.

Ainsi on apprend par exemple qu'il se fie plus, comme critère permettant à déterminer le vrai sens des versets, au sens moral qu'aux principes spéculatifs : « [S]'il peut avoir certaines limitations à l'égard des vérités spéculatives, je ne pense

pas qu'il en doive avoir aucune à l'égard des principes pratiques et généraux qui se rapportent aux mœurs. Je veux dire, que sans exception, il faut soumettre toutes les lois morales à cette idée naturelle d'équité, qui, aussi bien que la lumière métaphysique *illumine tout homme venant au monde*. »<sup>57</sup> Selon Bayle, il faut donc se méfier de la toute-puissance prétendue de la raison spéculative. Cette faculté innée est sans doute extrêmement utile, pourvu que l'on reconnaisse ses limites. La raison pratique (si l'on peut appeler ainsi la faculté renfermant « l'idée naturelle d'équité »), s'avère, en revanche, un critère plus assuré. En tout cas, la foi, pour ne pas être vulnérable devant les objections des « mécréants », ne doit pas chercher son fondement en dehors d'elle-même et surtout pas dans la raison. « [N]otre raison, écrit Bayle, étant aussi faible qu'elle l'est, ne doit pas être la règle ou la mesure de notre foi. »<sup>58</sup>

Par ailleurs, on remarque, en lisant ses œuvres, qu'il y a bien chez Bayle une *quête de certitude*, mais celle-ci passe, pour ainsi dire, par une critique interne et comparative des diverses prétentions de la vérité. À la différence de celui de Descartes, le doute de Bayle est donc conjoncturel. Autrement dit, il peut adopter de différents critères pour de différents sujets, ainsi que de divers discours et postures dans un même texte. Voilà ce qu'il dit sur la structure de *Dictionnaire* : « [I]l a fallu que dans cet amas de toutes sortes de matières, je soutinsse deux personnages, celui d'historien et celui de commentateur. »<sup>59</sup> Le mot « histoire » doit être pris ici au sens étymologique du terme « *historia* », tout comme lorsque Spinoza évoque « l'histoire de l'Écriture » dans le *Traité théologico-politique*, c'est-à-dire une enquête qui s'appuie sur l'expérience et l'observation et non sur des principes a priori. De la sorte, la *Dictionnaire* comporte à la fois un discours descriptif sur des faits, où l'auteur est censé être à l'abri des critiques, et un discours « philosophique » où l'auteur donne des jugements sur les faits, idées et personnes rapportés. Mais plus Bayle s'interroge, plus il s'adonne, semble-t-il, à une recherche « positiviste » sur des faits particuliers, au nom desquels il juge la vérité des grands systèmes rationalistes et en expose l'insuffisance ou la fausseté.

<sup>57</sup> P. Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique* [1686], (éd. J.-M Gros), Paris, Presses Pocket, 1992, I, 1, p. 89-90.

<sup>58</sup> « Éclaircissement sur les athées » in *Dictionnaire historique et critique – Nouvelle Édition*, t. XV, Paris, Desoer, 1820, p. 271. On pourrait comparer cette position avec celle de Spinoza où il est question de distinguer la foi dont le seul but est l'obéissance et la philosophie dont le but est la vérité. *TTP*, XIV, § 13.

<sup>59</sup> « Éclaircissement sur les athées », p. 270.

Inutile de dire que, là encore, Bayle se situe aux antipodes de Spinoza, pour qui la connaissance de la vérité ne dépend de rien d'autre qu'elle-même et n'exige aucun autre critère qu'elle-même.<sup>60</sup> Même lorsque Spinoza emploie la méthode de « l'enquête historique » pour l'interprétation de l'Écriture, il le fait, on l'a bien vu, afin de construire une vision globale de la pensée/mentalité scripturaire, qui en comporterait les principes les plus universels à partir desquels on déduit « par voie de légitime conséquence » les connaissances particulières.<sup>61</sup> On a donc, d'un côté une attention qui est portée sur les cas particuliers en renonçant à une idée de la totalité bien ordonnée et réglée, et de l'autre côté, qui cherche le sens profond de la totalité dans la connaissance des choses singulières ; d'un côté, une vision pessimiste de la condition humaine qui se confirme dans des recherches empiriques/positivistes, et de l'autre un désir de connaître (de manière scientifique) cette même condition en la remplaçant soigneusement dans l'ordre naturel, ainsi qu'un désir de partager, dans la mesure du possible, les chemins menant à la vraie béatitude.<sup>62</sup>

#### 7.4.2.2. Enquête sur le lien entre l'athéisme et la corruption des mœurs

On commence à comprendre, dès lors, pourquoi Bayle s'intéresse autant à Spinoza. Tout d'abord, celui-ci présente, pour lui, par sa vie et ses pensées, un « cas particulier » qui demande une vaste recherche « sur le terrain ». D'où son « vigoureux effort de découvrir les faits de la vie de Spinoza. »<sup>63</sup> Il prend la peine de vérifier, à l'aide des documents et des témoignages, l'authenticité des anecdotes biographiques. Or selon toute vraisemblance, la question qui sous-tend cette recherche est la suivante : *est-ce qu'il existe vraiment une cohérence ou une compatibilité entre la doctrine et la vie (les mœurs, le caractère, la manière de vivre) de Spinoza ?* En effet, comme on l'a dit précédemment, cette question fait écho à celle qui traverse l'œuvre entière de Bayle et qui fait scandale auprès ses contemporains, à savoir si « l'athéisme ne conduit pas nécessairement à la corruption des mœurs. »<sup>64</sup>

<sup>60</sup> *TRE*, § 34-35, A. p. 191 ; *E*, II, 43, et sc. ; « Lettre 38 à Albert Burgh », A. p. 343.

<sup>61</sup> *TTP*, VII, § 2, 6 ; A. p. 138, 143.

<sup>62</sup> Bayle écrit (en paraphrasant les « moralistes » que critique Spinoza) : « Plus on étudie l'homme, plus on connaît que l'orgueil est sa passion dominante et qu'il affecte la grandeur jusqu'à dans la plus triste misère. » *Pensée diverses sur la comète*, op. cit., p. 195. Sur ce point, voir Spinoza, *E*, III, Préf. et « Lettre 30 à Oldenburg », A. p. 232.

<sup>63</sup> Richard H. Popkin, *The History of Scepticism*, op. cit. p. 298.

<sup>64</sup> *Pensées diverses sur la comète*, op. cit., § 133, p. 288.

Dans les *Pensées diverses*, Bayle entreprend une analyse comparative sur l'idolâtrie et l'athéisme, et conclut, sur la base des preuves scripturaires, théologiques, historiques et syllogistiques, qu'en matière des mœurs, les idolâtres se montrent au moins autant mauvais, sinon pires que les athées. En fait, « n'ayant point les annales d'aucune nation athée », Bayle est obligé d'admettre que l'on ne peut que conjecturer sur les habitudes et les coutumes d'une société qui ne reconnaît guère le châtement ou la récompense divins. Or tout ce qu'on peut supposer à leur propos, c'est-à-dire le déchainement des passions qui aboutit à des crimes abominables se rencontrent effectivement dans les histoires des nations païennes. Nous y voyons ensuite énumérées les atrocités des rois et des empereurs romains notoirement méchants, qui, loin d'être des athées, commettent souvent ces crimes (tel que le sacrifice humain) par piété envers leurs dieux.<sup>65</sup>

Bayle n'hésite pas à pousser cette analyse plus loin, pour s'interroger en même temps sur les causes du mal, sur le rapport entre les croyances religieuses et les actions et enfin sur les vraies sources de la morale. Après avoir fait observer plusieurs exemples des diverses conduites et opinions humaines, il déclare en conclusion qu'il n'existe aucun lien causal entre ces deux catégories : « Ce qu'il y a donc à faire, c'est de s'en tenir à ce qui arrive le plus souvent, savoir *que ce ne sont pas les opinions générales de l'esprit qui nous déterminent à agir, mais les passions présentes du cœur.* » À force de fréquemment remarquer cette distinction chez les adeptes de toutes les religions, il finit par poser comme principe général que « la foi que l'on a pour une religion n'est pas la règle de la conduite de l'homme ».<sup>66</sup> De la sorte, selon l'auteur des *Pensées diverses*, ce qui conduit les hommes à faire du bien et du mal n'est nullement leurs opinions philosophiques ou leurs convictions religieuses, mais tout simplement les inclinations du cœur, les passions, le tempérament et les habitudes. Ainsi se trouve dénoué aussi le lien entre la méchanceté et l'impiété, tout comme celui entre la bonté et la croyance en Dieu.

---

<sup>65</sup> Ibid. § 129, 130, p. 279-282. Voltaire, en fin lecteur de Bayle, reprend ce thème pour développer avec l'ironie qui lui est propre : « Les athées sont pour la plupart des savants hardis et égarés qui raisonnent mal et qui, ne pouvant comprendre la création, l'origine du mal et d'autres difficultés, ont recours à l'hypothèse de l'éternité des choses et de la nécessité. Les ambitieux, les voluptueux n'ont guère de temps de raisonner et d'embrasser un mauvais système ; ils ont autre chose à faire qu'à comparer Lucrèce avec Socrate. [...] » art. « Athée, Athéisme » in *Dictionnaire philosophique, op. cit.* p. 120.

<sup>66</sup> *Pensées diverses sur la comète, op. cit.*, § 138, p. 297, § 143, p. 307-308.

[P]uisque l'expérience nous montre que ceux qui croient un Paradis et un Enfer sont capables de commettre toute sorte de crimes, il est évident que l'inclination à mal faire ne vient pas de ce qu'on ignore l'existence de Dieu et qu'elle n'est point corrigée par la connaissance que l'on acquiert d'un Dieu qui punit et qui récompense. [...] Enfin il résulte de là que l'inclination à la pitié, à la sobriété, à la débonnairété, etc., ne vient pas de ce qu'on connaît qu'il y a un Dieu [...], mais d'une certaine disposition du tempérament, fortifiée par l'éducation, par l'intérêt personnel, par le désir d'être loué, par l'instinct de la raison ou par des semblables motifs qui se rencontrent dans un athée aussi bien que dans les autres hommes.<sup>67</sup>

Ce passage touche, entre autres, à un problème dont Spinoza lui-même traite, notamment dans ses lettres à Blyenbergh, déjà citées et examinées, à savoir la source du mal. Dans cette correspondance, si Spinoza récuse fermement la logique de rétribution (logique anthropomorphique et instrumentaliste) en ce qui concerne les mœurs et Dieu, n'en maintient pas moins, comme dans l'*Éthique*, une stricte relation de causalité entre la connaissance de Dieu et le comportement vertueux. Comme on l'a expliqué, la perspective spinoziste pose la connaissance et l'amour de Dieu à la fois comme la fin ultime de l'homme et comme le moyen de se corriger ou de se perfectionner en vue d'un « modèle de la nature humaine placé devant nos yeux ». On sait également que ce perfectionnement enveloppe la vraie connaissance des choses, la modération des passions, l'état de vertu et de joie constante, enfin la félicité suprême ou la béatitude. Dès lors, la vraie connaissance de Dieu entraîne ou suscite chez l'homme une *conversion* existentielle – un devenir qui s'effectue simultanément aux niveaux épistémologique (de l'ignorance des causes à la connaissance des causes et des essences), psychologique (de l'impuissance à la conquête de la puissance d'agir, des passions tristes aux affects actifs de joie), et éthique (de l'esclavage spirituel et passionnel à la liberté, au salut et à la béatitude). C'est là, le projet de l'*Éthique*, évidemment avec toute une série d'effets sur le plan social et politique.

Ainsi, selon Spinoza, comme pour les traditions religieuses, la vraie connaissance de Dieu transforme de fond en comble la manière d'agir et de sentir de l'homme. En effet, ces changements existentiels découlent même nécessairement de

---

<sup>67</sup> Ibid. § 145, p. 311-312.

cette connaissance. En d'autres termes, on ne peut pas vraiment connaître et aimer Dieu et faire du mal ou commettre des crimes, cela serait une offense à sa nature, ou plutôt une contradiction dans les termes.

Encore une fois, chez Spinoza, ce désir de bien faire ne s'enracine aucunement dans une logique de récompense et de châtement et, à dire vrai, n'est pas une affaire de volonté, mais plutôt d'une réorganisation mentale et affective, d'où découle nécessairement l'agir bien. Comme il écrit, dans une lettre : « Certes quelqu'un qui s'abstient du crime uniquement par peur du châtement [...] n'agit nullement par amour et ne possède pas du tout la vertu. Pour moi je m'en abstiens ou m'efforce de m'en abstenir parce que le crime répugne expressément à ma nature singulière et m'éloignerait de l'amour et de la connaissance de Dieu. »<sup>68</sup> Dans cette perspective, les bons (ou les pieux — car, Spinoza garde ces vocables proposés par Blyenbergh —) honorent Dieu et agissent bien par la seule nécessité de leurs natures singulières, tandis que les méchants (ou les impies) se soumettent, sans le savoir, à d'autres séries d'événements autant nécessaires, mais sur lesquelles ils n'ont aucune emprise et qui leur éloignent davantage de l'amour de Dieu.

Quant à Bayle, il garde visiblement la conception anthropomorphique de Dieu des religions qui, tel un Roi, punit et rémunère ses sujets ; mais en même temps, il est amené, par l'observation de la condition humaine, à déclarer cette logique de rétribution complètement inefficace. Et ce, pour la simple raison qu'elle n'est pas « conforme à l'expérience » : c'est un fait incontestable pour lui que, non seulement la crainte de l'enfer et l'espoir du paradis, mais aussi la connaissance de Dieu et les principes de la religion en général, n'ont que très peu de poids sur les actions quotidiennes des gens. Bayle constate, par un geste tributaire du nominalisme, un fossé infranchissable entre « les préceptes de l'Évangile » ou les mœurs chrétiennes comme des « idées abstraites » ou comme des « abstractions métaphysiques », et les actions des hommes chrétiens en chair et en os. Pour le dire simplement, la vie concrète ne se déroule pas conformément à l'idée générale de la religion. C'est ainsi que Bayle décrit cette contradiction et en explique les causes :

Quand on compare les mœurs d'un homme qui a une religion avec l'idée générale que l'on se forme des mœurs de cet homme, on est toujours surpris

---

<sup>68</sup> « Lettre 21 à Blyenbergh », A. p. 209.

de ne trouver aucune conformité entre ces deux choses. L'idée générale veut qu'un homme qui croit un dieu, un paradis et un enfer, fasse tout ce qu'il connaît être agréable à Dieu et ne fasse rien de ce qu'il sait désagréable. Mais la vie de cet homme nous montre qu'il fait tout le contraire. Voulez-vous savoir la cause de cette incongruité ? La voici : *c'est que l'homme ne se détermine pas à une certaine action plutôt qu'à une autre par les connaissances générales qu'il a de ce qu'il doit faire, mais par le jugement particulier qu'il porte de chaque chose lorsqu'il est sur le point d'agir*. Or ce jugement particulier peut bien être conforme aux idées générales que l'on a de ce qu'on doit faire, mais le plus souvent il ne l'est pas. Il s'accommode presque toujours à la passion dominante du cœur, à la pente du tempérament, à la force des habitudes contractées et au goût ou à la sensibilité que l'on a pour certains objets.<sup>69</sup>

Spinoza n'aurait certainement pas d'objection en ce qui concerne le fondement passionnel et corporel des actions humaines. Or ce qu'il propose dans l'*Éthique* c'est précisément une transformation existentielle qui s'appuie sur, et se produit dans, la vie affective de l'homme — même si, de l'aveu même de Spinoza, ce chemin éthique soit difficile d'accès pour la plupart des gens. Quoi qu'il en soit, la connaissance n'y est strictement pas conçue comme un élément transcendant ou comme un acquis de la Raison qui viendra s'imposer à l'homme pour en changer le comportement. Tout au contraire, Spinoza affirme que, pour qu'elle puisse contrarier les passions mauvaises/tristes/asservissantes et entraîner de bonnes actions, la connaissance vraie du bien et du mal doit être reliée à un affect, ou mieux, doit *être* un affect. Car un affect ne peut être réduit que par un affect contraire et plus fort.<sup>70</sup> C'est pourquoi, afin de sauver la connaissance du domaine purement spéculatif et de l'ancrer la dans la réalité corporelle et intersubjective, Spinoza développera, comme on le sait, la théorie des notions communes.

Alors, si on laisse de côté la divergence terminologique, Bayle et Spinoza semblent s'accorder pour dire que les hommes ne jugent ou n'agissent guère selon les « connaissances générales » qu'ils possèdent ou croient posséder. D'ailleurs les deux philosophes citent à ce propos les fameux vers d'Ovide : « *je vois le meilleur et je l'approuve je fais le pire* », mais ils en tirent, bien entendu, de différentes

<sup>69</sup> *Pensées diverses sur la comète, op. cit.*, § 135, p. 291. (Nous soulignons.)

<sup>70</sup> *E*, IV, 14 et IV, 7.

conclusions. Là où Bayle se contente de déplorer, dans la plupart des cas, le manque de cohérence entre « les lumières de la conscience et le jugement particulier qui nous fait agir » exprimé par le poète, Spinoza en conclut « qu'il est nécessaire de connaître tant l'impuissance que la puissance de notre nature, afin que nous puissions déterminer ce que peut la Raison et ce qu'elle ne peut pas pour le gouvernement des affects ». <sup>71</sup>

Par ailleurs, à la différence de Spinoza, Bayle n'observe pas la condition humaine pour en découvrir les lois universelles et immuables ni pour dresser un catalogue des caractères moraux. Il laisse même entendre qu'il est difficile d'atteindre les causes universellement valables des « jugements particuliers ». Plutôt que de « dogmatiser » donc sur la nature humaine, il préfère limiter son analyse au niveau de la récurrence des faits particuliers. En tout état de cause, le fait qu'il n'y a *souvent* pas de conformité entre les connaissances générales (relatives à la religion et aux mœurs) et les jugements et actes particuliers, ne veut nullement dire que les hommes font *toujours* le mal. Il faut d'abord prendre en compte les rares ceux qui agissent conformément à leurs principes et leurs idées généraux. D'autre part, il arrive aux autres, qui constituent la vaste majorité, d'opter *parfois* pour le bien « sur le point d'agir ». Pour autant, dans leurs cas, le mobile de bonnes mœurs, voire d'une vie plus ou moins honnête n'est point la connaissance générale des principes religieux et moraux, mais tout simplement la disposition psychologique et le conditionnement social : tels que « l'amour de la louange, la crainte de l'infamie [...] les peines et les récompenses proposées par les magistrats. » <sup>72</sup>

Voilà donc, un principe plus ou moins constant de Bayle : les hommes font le bien tant que cela les arrange, cela est souhaitable et satisfaisant du point de vue personnel et social. Le bien apparaît ainsi, dans la plupart du temps, comme le résultat d'un penchant ou d'une convention. Ce constat assez déconcertant est très important, parce que c'est celui-ci qui permet à Bayle à expliquer la conduite morale des « athées » comme Spinoza.

Un des objectifs des *Pensées diverses sur la comète* est de réfuter l'opinion répandue selon laquelle les athées sont nécessairement des méchants acharnés, qui

<sup>71</sup> *Pensée diverses sur la comète*, ibid. p. 291-292 ; E, IV, 17, sc. Spinoza y cite aussi L'Écclésiaste (1,18) : « Qui accroît sa science accroît sa douleur. »

<sup>72</sup> « Éclaircissement sur les athées », p. 272.

mènent des vies pleines de vices, de crimes et de libertinages. Non pas que Bayle défend ici la cause de l'athéisme ou d'une morale athée. Au contraire, il ne manque pas condamner les doctrines philosophiques athées. Mais, il reconnaît pour autant aux athées, la possibilité, non moins que les chrétiens, de mener une vie vertueuse. Ce qui suffit, bien entendu, à scandaliser beaucoup de ses contemporains.<sup>73</sup>

Il n'est pas exclu qu'il vise aussi par là à détruire un préjugé profondément enraciné tant chez les intellectuels que chez le vulgaire de l'époque, et à bouleverser leur faux sentiment de sécurité concernant leurs propres « mœurs chrétiennes ». Car, si l'athéisme n'équivaut pas nécessairement à une absence de morale, le christianisme comme idée générale ne garantit pas une vie moralement bonne.<sup>74</sup> Bayle met au défi ces équations trop faciles, en évoquant des exemples concrets. Il se tourne vers l'histoire et nous présente une liste des athées vertueux sur laquelle figure le nom de Spinoza, avec ceux de Diagoras [de Mélos], de Théodore [l'Athée], d'Epicure, de Vanini etc. Bayle montre, en s'appuyant largement sur des ouvrages des historiens classiques, ainsi que sur ses propres recherches empiriques, que ces « athées de théorie », qui nient l'existence de Dieu, de la providence divine ou de l'immortalité de l'âme, non seulement ne se sont adonnés aux vices et aux crimes, mais aussi, que l'on veuille ou non, ont mené des vies exemplaires sur le plan moral.

La réponse de Bayle à la question de savoir comment ces athées vivent « en honnêtes gens » est dès lors simple : exactement de la même manière que les autres « bons » qui se réclament des mœurs chrétiens, c'est-à-dire, pour la plupart du temps, en vertu des conditionnements psychosociaux. Ces athées vertueux *ou* ont par nature de bonnes inclinations, *ou bien* ils sont amenés à faire le bien par la force de l'habitude, de l'éducation et d'autres facteurs liés aux conventions sociales. Cela étant, Bayle n'exclut évidemment pas l'existence des athées réellement méchants, mais dans leurs cas aussi, l'athéisme serait plus un résultat ou une justification après-

<sup>73</sup> « Éclaircissement sur les athées », p. 275, 276 : « Ce ne fut donc point, ou de gaité de cœur, ou par audace, que je débitai des faits qui tendait à persuader que les athées ne sont pas nécessairement dérégés dans les mœurs que les idolâtres. [...] Pour ôter entièrement les soupçons d'une affectation vicieuse, j'ai eu soin de remarquer, toutes les fois que je l'ai pu, les mauvaises mœurs des athées. »

<sup>74</sup> *Pensées diverses sur la comète*, *op. cit.*, § 174, p. 362 : « Quoi qu'il en soit, me dira-t-on, ce serait une étrange chose qu'un athée vivrait vertueusement. C'est un monstre qui surpasse les forces de la nature. Je réponds qu'il n'est pas plus étrange qu'un athée vive vertueusement qu'il est étrange qu'un chrétien se porte à toutes sortes de crimes. Si nous voyons tous les jours cette dernière espèce de monstre, pourquoi croirons-nous que l'autre soit impossible. »

coup, qu'une vraie cause, « ou bien une cause qui ne produit la corruption des mœurs qu'en ceux qui ont assez de penchant au mal pour se débaucher sans cela. »<sup>75</sup>

De toute façon, ni le mal ni le bien ne proviennent des causes que l'on appellera aujourd'hui *idéologiques*, c'est-à-dire de certaines conceptions de Dieu. En vérité, il n'y a pratiquement pas de lien de causalité entre ces deux domaines. Et, puisque les hommes n'agissent pas souvent conformément à leurs opinions ou à leurs convictions religieuses-philosophiques, on peut s'attendre à ce qu'un athée, entraîné par des penchants favorables ou guidé par des valeurs socialement privilégiées, fasse régulièrement le bien et manifeste ainsi un caractère intègre, voire exceptionnel. Or Bayle n'admet nulle part que l'athéisme peut être considéré comme une doctrine respectable et ne cesse de condamner cette « impiété » avec la plus grande vigueur. Ainsi, selon lui, un athée ne peut être vertueux qu'en se contredisant, c'est-à-dire qu'en vertu du clivage entre ses opinions néfastes (le déni de la providence de Dieu et de l'immortalité de l'âme) et ses actes. Il est assez ironique en somme que, selon Bayle, Spinoza qui construit sa philosophie à la manière des géomètres, ne peut être dit un homme de vertu que *grâce à l'incohérence* entre son système et sa manière de vivre.

#### 7.4.3. Spinoza et la définition morale de l'athéisme

Le divorce, opéré par Bayle, entre les mœurs et la foi religieuse/la conception métaphysique est sans doute gros de conséquences. En un sens, aujourd'hui encore, on pense communément le rapport entre la foi et la morale dans le même paradigme. Mais contrairement à ce qu'on pourrait penser, Spinoza, quant à lui, maintient une définition strictement morale de l'athéisme en tant que libertinisme et corruption des mœurs.

Rappelons-nous ici de la lettre de Velthuysen, que nous avons évoquée plus haut, où l'auteur partait d'une référence allusive à la judéité de Spinoza et l'accusait d'enseigner « subrepticement l'athéisme pur et simple ». Afin de clore ce sujet, nous devons donc regarder de près la manière dont Spinoza s'indigne et se défend contre cette accusation. Voici un passage tiré de sa lettre-réponse :

<sup>75</sup> *Pensées diverses sur la comète, op. cit.*, § 175, p. 369. Voir aussi § 177, p. 372-373 : « [Les gens qui tâchent de se persuader de l'athéisme] ne sont pas méchants parce qu'ils sont athées ; ils deviennent athées parce qu'ils ont été méchants ; et s'ils ne peuvent pas devenir athées, ils ne laissent pas de vivre comme s'ils l'étaient. »

En premier lieu, dit-il [Velthuysen], *peu lui importe de quelle race je suis et quelle règle de vie j'observe*. Certes s'il le savait il n'aurait pas cru si aisément que j'enseigne l'athéisme. Les athées, en effet, ont coutume de rechercher sans mesure les honneurs et les richesses, choses que j'ai toujours méprisées, comme le savent tous ceux qui me connaissent. De plus, pour parvenir à son but, il dit que je ne suis pas d'un esprit obtus ; cela lui donne plus de facilité pour soutenir que, par ruse et malice, et dans un mauvais dessein, j'ai plaidé la cause détestable des déistes. Voilà qui suffit à montrer qu'il n'a pas entendu mes raisonnements.<sup>76</sup>

Ce passage est l'un des rares, dans l'œuvre de Spinoza, qui met en lumière ce qu'il entend par les mots « athée » et « athéisme ». On remarquera d'emblée qu'il évite soigneusement la question de la « race » et réduit l'accusation à celle d'une « règle de vie ». En fait, on ne peut pas savoir s'il feint de ne pas comprendre l'allusion à la judéité et la passe sous silence (c'est là plutôt notre supposition), ou s'il prend le mot « gens » en latin comme désignant les athées (ce qui nous semble peu probable). En tout cas, l'athéisme y est caractérisé, de façon assez singulière, non comme le déni de l'existence de Dieu (ni d'une conception spécifique de Dieu), mais comme une recherche excessive des honneurs et des richesses, une sorte d'obsession qui égare l'esprit de son vrai bien, et enfin non comme une croyance (ou l'absence de celle-ci), mais comme un état passionnel et une attitude insensée et immorale.

Il est vrai que Spinoza récuse, dès le début, la poursuite de ces biens dérisoires. Qui plus est, c'est, comme on l'a vu, à travers le refus de ces faux « souverains biens », à savoir les richesses, les honneurs et les plaisirs sensuels, qu'il entreprend, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, la recherche du bien véritable. À cet égard, celui qui veut se convertir à la vie philosophique doit renoncer à ces « trois objets » (décrits d'abord comme « biens incertains », puis « maux certains »), afin d'acquérir, au moyen des biens certains et véritables, le perfectionnement de la nature humaine qui impliquerait « la connaissance de l'union qu'a l'âme pensante [*mens*] avec la nature entière. »<sup>77</sup> Il est vrai aussi que la recherche de ces vains objectifs ordinaires, qui constituent un état d'aliénation et d'asservissement,

<sup>76</sup> « Lettre 43 à J. Osten » A. p. 272.

<sup>77</sup> *TRE*, § 3-13, A. p. 182-184.

représentent, pour ainsi dire, l'exacte opposée des visées du système spinoziste.<sup>78</sup> Mais nulle part ailleurs, dans ses écrits, ne les voit-on assimilés à l'athéisme.

La lettre poursuit par un refus catégorique de l'accusation de renverser la religion sous prétexte de combattre la superstition. Après avoir présenté ses arguments classiques qu'il croit réfuter cette attaque (la reconnaissance de Dieu comme le souverain bien, l'amour de Dieu comme la félicité suprême et la plus grande liberté, la vertu comme sa propre récompense et la déraison comme son propre châtement), Spinoza passe, à son tour, à l'offensive :

Mais je crois voir dans quel bourbier cet homme [Velthuysen] est enfoncé. Il ne trouve rien qui lui plaise dans la vertu elle-même et la connaissance, et il aimerait mieux vivre en s'abandonnant à ses passions, n'était qu'il craint le châtement. Il s'abstient des actes mauvais et observe les commandements divins en se faisant violence à lui-même et d'une âme hésitante, comme un esclave, et il espère que Dieu paiera son servage d'un prix qui à ses yeux vaut beaucoup mieux que l'amour de Dieu : d'autant plus cher qu'il a plus d'aversion pour le bien et se contraint davantage. C'est pour cela qu'il croit que tous ceux que la crainte ne retient pas vivent sans frein et rejettent toute religion.<sup>79</sup>

Comme d'habitude, Spinoza retourne ainsi la critique à son adversaire : les athées seraient, dans cette approche, ceux qui conçoivent l'amour et le service de Dieu dans le cadre erroné de la logique de rétribution, en s'en tenant à une conception superstitieuse et enfantine de Dieu, ceux qui vivent selon les préceptes de la religion, non dans la paix et liberté intérieure et comme une fin en soi, mais dans l'inquiétude constante et comme un moyen d'atteindre un bien supérieur ou d'éviter un mal redoutable.

On se souviendra de cette conception spinoziste, dont on a traité notamment dans son rapport à la pensée rabbinique et maïmonidienne. Ici, Spinoza se sert encore une fois de l'idée selon laquelle la vertu soit sa propre récompense et ceux qui pratiquent la « vertu » en vue d'un autre « bien » méconnaissent profondément le vrai amour de Dieu, pour accuser son interlocuteur de réduire la religion à un

<sup>78</sup> Voir par exemple « Lettre 44 à J. Jelles », A. p. 276-277.

<sup>79</sup> « Lettre 43 à J. Osten », A. p. 273.

système d'échange.<sup>80</sup> De ce point de vue, la connaissance, l'amour et la vertu seraient considérés comme des peines infligées à l'homme (soi-disant pieux) qui voudrait être digne du salut. En écartant ainsi la critique de Velthuysen, qui renferme en effet d'autres points importants, Spinoza trouve une fois de plus l'occasion de s'en prendre à sa *bête noire*, c'est-à-dire à l'opinion vulgaire de la religion et à l'accusation d'athéisme dirigée contre ceux qui osent en écarter. Tout se passe comme si cette logique de rétribution, par son *instrumentalisation* de la vertu et son *flagornisme* grossier, représente le vrai athéisme pour Spinoza, ou plutôt une idolâtrie de l'au-delà, qui va jusqu'occulter le sens et la valeur pratiques de la piété dans la vie « ici-bas ».

Une chose est claire : rien n'indique dans ce texte, ni ailleurs dans la totalité de son œuvre, que Spinoza aurait pu accepter la séparation de la foi — ou plutôt de la connaissance — d'avec la morale, préconisée par Bayle, particulièrement au sujet des athées. Tout au contraire, Spinoza accentue à sa façon ce lien, en identifiant la connaissance adéquate et l'amour intellectuel de Dieu avec la vie morale et bienheureuse. C'est pourquoi d'ailleurs, il nous paraît difficile d'attribuer un athéisme militant et farouchement antireligieux à Spinoza. On doit plutôt chercher son athéisme, dans sa critique de la conception anthropomorphique de Dieu et des religions organisées, et dans son identité sociale qui exclut toute appartenance à une religion exigeant une pratique cérémonielle.<sup>81</sup>

En outre, d'après cette même logique, il est inconcevable, contrairement à ce que prétend Bayle, qu'un athée puisse être un homme vertueux. Car, les concepts « athée » et « athéisme » relèvent précisément de l'ethnie (au sens spinoziste du terme) et renvoient à des hommes qui, ne s'étant pas engagés dans cette quête de perfection, se laissent conduire par des passions tristes, dans la poursuite insatiable des « biens » illusoire, instables et inutiles (tels que les honneurs et les richesses). Celle-ci aboutit nécessairement à un mal, à un degré plus ou moins grand. Alors, s'il n'est pas toujours un méchant acharné, porteur d'un « mal radical », d'un mal délibéré, un athée mène nécessairement une vie servile, confuse, déraisonnable et

<sup>80</sup> Voir par exemple *E*, II, 49, sc. ; *E*, V, 42 ; « Lettre 19 à Blyenbergh », A. p. 185.

<sup>81</sup> Voir Charles Ramond, « “Ne pas rire, mais comprendre”. La réception historique et le sens général du spinozisme » *Kairos* no. 11, 1998, p. 102 : « [S]'il n'était pas un athée à proprement parler, l'était certainement au sens que l'on pouvait donner à ce terme au XVII<sup>e</sup> : ne pas appartenir à une Église, ne pas pratiquer, ne pas accorder de valeur spirituelle aux cultes ni aux rites. »

donc non-vertueuse. En somme, Spinoza aurait refusé, en toute cohérence, à la fois la définition baylienne strictement *idéologique* de l'athéisme, la distinction de l'idée de Dieu et la morale, et enfin la désignation de « l'athée vertueux ».

On vient de dire que Bayle reproche à Spinoza d'être incohérent. En vérité, ceci s'applique aussi bien aux prémisses de son système philosophique qu'à sa vie.<sup>82</sup> Par ailleurs, cette critique se double souvent des remarques sur « l'absurdité » aisément reconnaissable de la doctrine.

[C]'est la plus monstrueuse hypothèse qui se puisse imaginer, la plus absurde et la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit. On dirait que la Providence a puni d'une façon particulière l'audace de cet auteur, en l'aveuglant de telle sorte, que, pour fuir des difficultés qui peuvent faire de la peine à un philosophe, il se soit jeté dans des embarras infiniment plus inexplicables, et si sensibles que jamais un esprit droit ne sera capable de les méconnaître.<sup>83</sup>

Ainsi, selon Bayle, c'est le fondement même de la doctrine spinoziste, à savoir la doctrine de la substance unique conçue comme Dieu, qui serait intenable et même inconcevable. On doit remarquer qu'en dénonçant chez Spinoza le manque de la division et de la distinction individuelle dans l'Univers, Bayle donne naissance à un autre malentendu ou une *fausse interprétation* qui aura une longue postérité philosophique. Selon cette vue, la plus grande incohérence réside dans le fait de concevoir Dieu à la fois comme « l'agent » et le « patient » de toutes les actions. Cette « étrange » supposition équivaut à une identité qui ne peut pas rendre compte du changement, ni du mouvement, ni du mal évident du monde. De ce monisme figé, qui va à l'encontre de notre expérience immédiate du monde, quoiqu'exprimé de

---

<sup>82</sup> Bayle s'étonne de voir Spinoza, durant ses toutes dernières heures, de s'inquiéter de la consistance de ses principes et ses actions. Selon l'anecdote qu'il relate, d'après une source anonyme, « [s]e sentant près de sa fin, [Spinoza] fit venir son hôtesse et la pria d'empêcher aucun ministre ne le vînt voir en cet état. Sa raison était [...] qu'il voulait mourir sans dispute et qu'il craignait de tomber dans quelque faiblesse de sens qui lui fit dire quelque chose dont on tirât avantage contre ses principes. C'est-à-dire qu'il craignait que l'on ne débitât dans le monde qu'à la vue de sa mort, sa conscience s'étant réveillée l'avait fait démentir de sa bravoure et renoncer à ses sentiments. Peut-on voir une vanité plus ridicule et plus outrée que celle-là, et une *folle passion pour la fausse idée qu'on s'est fait de la constance ?* » *Pensées diverses sur la comète*, *op. cit.*, § 181, p. 382. (Nous soulignons).

Au travers des anecdotes comme celle-ci, Bayle s'interroge sur le souhait d'une « éternelle réputation », chez les philosophes qui ne croient pas à l'immortalité de l'âme, et conclut que ces athées, de par l'amour de la gloire et de la louange, peuvent effectivement se soucier, combien incohérent que cela soit, de leurs renommés après la mort.

<sup>83</sup> Bayle, *Article « Spinoza »*, *op. cit.*, p. 3.

manière extrêmement rationnelle, et de cette conception de l'Être unique, simple, immuable et indivisible découlerait toute sorte d'absurdités. Et Bayle ne manque pas de les décrire avec une ironie mordante :

Remarquez bien [...] que les modes ne font rien, et que ce sont les substances seules qui agissent et qui souffrent. [...] Ainsi, dans le système de Spinoza, tous ceux qui disent *les Allemands ont tué dix mille Turcs*, parlent mal et fausement, à moins qu'ils n'entendent, *Dieu modifié en Allemands a tué Dieu modifié en dix mille Turcs* ; et ainsi toutes les phrases par lesquelles on exprime ce que font les hommes les uns contre les autres n'ont point d'autre sens véritable que celui-ci, *Dieu se hait lui-même ; il se demande des grâces à lui-même, et se les refuse ; il se persécute, il se tue, il se mange, il se calomnie, il s'envoie sur l'échafaud, etc.*<sup>84</sup>

On peut enfin répondre à notre question touchant à *l'intolérance* de Bayle envers Spinoza. Il nous semble que, ce qui rend le philosophe sceptique tellement intransigeant, c'est moins « l'athéisme » de Spinoza, que la manière systématique, définitive et assurée dont il expose cette doctrine. Pour le dire autrement, Bayle ne supporte pas que Spinoza « dogmatise », en s'appuyant sur la raison comme autorité absolue et employant la méthode démonstrative des sciences mathématiques, à un sujet au plus haut point incertain et impénétrable du point de vue de la connaissance rationnelle, à savoir les mystères de la foi et de la religion. En conséquence, Bayle se doit de s'opposer, chez Spinoza, à un athéisme qui s'exprime, pour la première fois dans l'histoire de la pensée, avec une certitude mathématique.

Il serait en somme légitime de dire que, même si l'intérêt « scientifique » sur le rapport de Spinoza au judaïsme ne surgit véritablement, comme l'estime judicieusement Steven Nadler, que dans les commentaires du XX<sup>e</sup> siècle, la judéité du philosophe n'en marque pas moins dès le début la réception de sa doctrine. Tout comme l'imputation de l'athéisme, la judéité ou l'influence du judaïsme resteront longtemps comme des sujets de controverse et des grilles de lectures déterminants pour le spinozisme. On a essayé de montrer, dans ce qui précède, que ces « accusations » ou ces « préjugés » avaient vu le jour du vivant de Spinoza, et que celui-ci avait dû se confronter à des critiques qui envisageaient sa philosophie à

---

<sup>84</sup> *Ibid.* p. 30. Cette illustration va être reprise, on le sait, par Voltaire, avec tant d'autres thèmes de la lecture baylienne de Spinoza.

travers les prismes du judaïsme et de l'athéisme. Par conséquent, on pourrait parler, jusqu'à un certain point, de l'impact de ces discussions sur l'évolution même de la pensée de Spinoza — un impact qui se prolonge à coup sûr dans l'histoire du spinozisme. Dans ce contexte, si l'on a d'une part la question des sources juives, de l'autre part on retrouve côte à côte celle de la judéité et de l'athéisme attribués. Spinoza, on l'a vu, préfère faire fi des allusions à son origine, mais repousse avec force l'imputation d'athéisme.

On sait que le *Traité théologico-politique* est rédigé, dans le but, entre autres, de « combattre » l'opinion du vulgaire qui ne cesse d'accuser Spinoza d'athéisme. D'autre part, si le judaïsme occupe une place centrale dans ce même livre, en tant qu'histoire, institutions juridico-politiques, patrimoine textuel et linguistique du peuple de la Bible, l'auteur ne semble guère se soucier, du moins à première vue, de sa *judéité à lui-même*. Et pourtant voilà que ce problème survient au même moment que son entrée en scène philosophique, pour accompagner en quelque sorte indéfiniment sa pensée.

La réception philosophique et politique de celle-ci, dont on a essayé de tracer les premiers moments importants, témoigne d'une *évolution historique* tout à fait unique : les qualifications d'« athée » et de « juif » qu'on emploie initialement pour condamner Spinoza et sa philosophie finissent par devenir des caractères à partir desquels on les assume et célèbre. Le « Juif de Voorburg » à qui on reproche d'élever l'athéisme au rang d'un système philosophique, sera reconnu, à la fois dans l'histoire juive et dans l'histoire de la philosophie occidentale, comme le premier « Juif athée ». Le premier Juif qui, tout en restant juif (ne fût-ce par le refus du baptême), s'affranchit pour autant de la tradition judaïque-pharisaïque-rabbinique et fait le procès de celle-ci devant les tribunaux de la Raison et de la Bible. À ce titre, il donnera naissance à des lignées d'interprétation et des prises de positions idéologiques aussi diverses que possible, dans et hors du judaïsme. De même, comme nous avons essayé de montrer à travers ses premiers biographes et commentateurs, nous avons de bonnes raisons de croire que, Spinoza aura lui-même l'occasion, durant sa brève vie, d'éprouver personnellement et pour sa part, le caractère *désavouable* et *irréductible* de la judéité et de remarquer les nouveaux aspects naissants de la « question juive ». Malgré le silence et l'indifférence qui

s'imposent au premier abord, on peut tout de même discerner, tout au long son œuvre, des réflexions parsemées sur ces problèmes.<sup>85</sup>



---

<sup>85</sup> Voir le postulat de l'œuvre de G. Brykman : « Une œuvre ne dit pas tout ce qu'elle veut dire ; le sens en déborde largement les significations explicites. Ainsi le Juif Spinoza ne dit-il pas tout ce que donne à lire l'*Éthique* [...]. Baruch Espinoza dit *plus* et *autrement* [...]. *La judéité de Spinoza, op. cit.*, p.10.

## 8. BIBLIOGRAPHIE

### ŒUVRES DE MAÏMONIDE

- Maïmonide, *Traité de logique*, traduit de l'arabe, avec une introduction et des notes par Rémi Brague, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Midrash », 1996.
- Maïmonide, *Traité d'éthique (« Huit chapitres »)*, traduit de l'arabe avec une introduction et des notes par Rémi Brague, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Midrash », 2001.
- Moïse Maïmonide, *Le Livre des commandements (Séfèr Hamitsvoth)*, traduit, commenté et annoté par Anne-Marie Geller, Lausanne, L'Age d'Homme, 1987.
- Moïse Maïmonide, *Le Livre de la connaissance*, traduit de l'hébreu et annoté par Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui. Étude préliminaire de Salomon Pinès, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1961, 2004 (3 éd.). [LC]
- Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés*, traduit de l'arabe et annoté par Salomon Munk, Nouvelle édition revue et mise à jour sous la direction de René Lévy, Lagrasse, Verdier, coll. « Les Dix Paroles », 2012. [GE]

- Moïse Ben Maimoun dit Maïmonide, *Le Guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie*, traduit pour la première fois sur l'original arabe et accompagné de notes critiques, littéraires et explicatives, par S. Munk [publié en trois tomes : 1856-1861-1866], Paris, rééd., Maisonneuve et Larose, 1981, rééd. en un seul volume 2003.
- *Dalâla al-hâyirîn (Séfêr Moré Névouïim) léRabénou Moché ben Maïmon*, édition en judéo-arabe par Chélomo ben Éliézer Munk, Jérusalem, 1929.
- Moïse Maïmonide, *Épîtres* (« Épître sur la persécution », « Épître au Yémen », « Épître sur la résurrection des morts », « Introduction au chapitre Helèq »), traduit de l'hébreu par Jean de Hulster, Paris, Verdier/Gallimard, coll. « Tel », 1983.
- M. Maïmonide, Rachi, R. Yona, le Maharal de Prague, R. Hayim de Volozyne, *Commentaires du Traité des Pères - Pirqué Avot*, trad. É. Smilévitch, Lagrasse, Verdier, coll. « Poche », 1990.
- Maïmonide, *Lettre sur l'astrologie*, traduit de l'hébreu et annoté par René Lévy, Paris, Allia, 2001.
- *Iggérot HaRambam*, (une édition critique des lettres et des responsa de Maïmonide), éd. Itzhak Shailat, Ma'aleh Adumim - Jérusalem, Éditions Shailat, 5775 [1995].
- *Maimonides' Introduction to the Talmud: A Translation of the Rambam's Introduction to his Commentary on the Mishna*, Translated and Annotated by Zvi Lampel, Brooklyn NY, The Judaica Press, Inc., 1998.
- *A Maimonides Reader*, Edited, with introductions and notes, by Isadore Twersky, Springfield NJ, Behrman House, Inc., « Library of Jewish Studies », 1972.

- **Michné Torah** traduction (partielle) en français : [https://fr.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/898316/jewish/Michn-Torah-de-Mamonide.htm](https://fr.chabad.org/library/article_cdo/aid/898316/jewish/Michn-Torah-de-Mamonide.htm) [consulté le 20 juillet 2018].
- **Michné Torah** en hébreu : <http://www.mechon-mamre.org/i/0n.htm> [consulté le 20 juillet 2018].
- **Michné Torah** en hébreu, avec cinq différentes traductions en anglais : <https://www.sefaria.org/texts/Halakhah/Mishneh%20Torah> [consulté le 20 juillet 2018].
- « **A Letter of Maimonides to Joseph Ibn Aknin** » trad. angl. L. D. Stitskin, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* Vol. 5, No. 2, 1963, p. 242-246.
- « **Letter of Maimonides to His Disciple Joseph ben Judah Ibn Aknin** » trad. angl. L. D. Stitskin, *Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought*, Vol. 13, No. 3, 1973, p. 154-160.
- « **Maimonides's Last Two Recorded Letters** » trad. angl. L. D. Stitskin, *Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought*, no. 15, 1975, p. 186-192.
- « **Mûsâ İbn-i Meymûn'un Al-Makala Fi Sinâ-at Al-Mantık'mın Arapça Aslı** » éd. et trad. par M. Türker, *A.Ü. DTCF Dergisi*, 18/1-2, 1960, p. 9-16.

## ŒUVRES DE SPINOZA

- Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement / Court traité / Les principes de la philosophie de Descartes / Pensées métaphysiques (Œuvres I)*, traduction et notes par Charles Appuhn [édition, revue et corrigée d'après l'édition de Heidelberg – 1928], Paris, Flammarion, coll. « GF », 1965.
- Spinoza, *Traité théologico-politique (Œuvres II)*, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1965.
- Spinoza, *Éthique - démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties (Œuvres III)*, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1965.
- Spinoza, *Traité politique / Lettres (Œuvres IV)*, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1966.
- Spinoza, *Œuvres I – Premier écrits* (édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau) : *Traité de la réforme de l'entendement* (texte établi par Filippo Mignini, traduction par Michelle Beysadde) ; *Court traité* (texte établi par F. Mignini, traduction par Joel Ganault), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2009.
- Spinoza, *Œuvres III – Tractatus theologico-politicus / Traité théologico-politique*, (texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1999 ; 2<sup>e</sup> tirage, 2005.
- Spinoza, *Œuvres V – Traité politique*, (texte établi par Omero Proietti, traduction, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2005.
- Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque*, introduction, traduction française et notes : Joël Askénazi et Jocelyne Askénazi-Gerson, Paris, Libraire

philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1968, 2013 (troisième édition augmentée).

- Spinoza, *Éthique*, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1988 ; 3<sup>e</sup> édition, 1999.
- Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement (et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses)*, introduction, traduction et commentaires par André Lécrivain, Paris, Flammarion, coll. « GF » (Bilingue), 2003.
- Spinoza, *Correspondance*, traduction, présentation, notes, dossier, bibliographie et chronologie par Maxime Rovere, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2010.

## BIBLE HÉBRAÏQUE, ŒUVRES RABBINIQUES ET NOUVEAU TESTAMENT

- *La Bible du Rabbinate* (traduction du Tanakh sous la direction de Z. Kahn, avec le commentaire de Rachi) : <http://www.sefarim.fr/> [consulté le 20 juillet 2018]:
- *The Jewish Study Bible (avec Jewish Publication Society Tanakh Translation)*, éd. A. Berlin & M. Z. Brettler, Oxford et New York, Oxford University Press, 2004.
- *La Bible de Jérusalem* (traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem), Cerf, 2009.
- *La Bible Louis Segond 1910* : <https://lire.la-bible.net/79/lire/chapitres/traductions> [consulté le 20 juillet 2018].

- *The Jewish Annotated New Testament (New Revised Standard Version Bible Translation)*, éd. A.-J. Levine & M. Z. Brettler, Oxford et New York, Oxford University Press, 2011.
- *Aggadoth du Talmud de Babylone. La Source de Jacob / 'Ein Yaakov*, trad. A. Elkaïm-Sartre, Lagrasse, Verdier, coll. « Dix Paroles », 1982.
- *Le Talmud. Traité Haguiga*, trad. I. Salzer, Lagrasse, Verdier, coll. « Les Dix Paroles », 1991.
- *Le Talmud. Berakhot I*, éd. Adin Steinsaltz, trad. fr. J.-J. Gugenheim et J. Grunewald, Jérusalem, Institut israélien des Publications talmudiques/Pocket, 2001.
- *Pirqué de Rabbi Eliézer (Leçons de Rabbi Eliézer)*, trad. M.-A. Ouaknin et E. Smilévitch, Lagrasse, Verdier, coll. « Les Dix Paroles », 1983.
- *The William Davidson Talmud* (avec une traduction et commentaire en anglais de Rabbi Adin Even-Israel Steinsaltz) : <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> [consulté le 20 juillet 2018].
- *The Talmud. A Selection*, éd. et trad. Norman Salomon, Londres, Penguin Classics, 2009.
- *Siddour Massorti* – Prières de chabbat et jours de fêtes de pèlerinage, traduction et conception par Rivon Krygier, Paris, CJMP, 2007/5768.

## AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS OU CONSULTÉS

- AL-FÂRÂBI, *De l'obtention du bonheur*, trad. O. Sedeyn & N. Lévy, Paris, Allia, 2010.
- AL-FÂRÂBI, *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, trad. S. Diebler, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2007.
- ANGEL, Marc D., *Maimonides, Spinoza, and Us: Toward an Intellectually Vibrant Judaism*, Woodstock (Vermont), Jewish Light Publishing, 2009.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot [1959], Paris, Vrin, 1990 ; 2<sup>e</sup> tirage, 1997.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. M-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion coll. « GF », 2008.
- ARISTOTE, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2002.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, trad. C-E. Ruelle et P. Vanhemelryck, Paris, LGF - Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1991.
- AVVEROÈS, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, Flammarion, coll. « GF - Bilingue », 1999.
- BAYLE, « Éclaircissement sur les athées » in *Dictionnaire historique et critique – Nouvelle Édition*, tome XV, Paris, Desoer, 1820.
- BAYLE, *Article « Spinoza » Dictionnaire historique et critique [1697]*, Texte numérisé par S. Schoeffert – Édition H. Diaz [[www.spinozaetnous.org](http://www.spinozaetnous.org)] [consulté le 20 juillet 2018].
- BAYLE, *De la tolérance. Commentaire philosophique [1686]*, éd. J.-M Gros, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », 1992.
- BAYLE, *Pensées diverses sur la comète [1683]*, éd. Joyce et Hubert Bost, Paris, Flammarion « GF », 2007.
- BENSUSSAN, Gérard, « Qu'est-ce qu'une philosophie "nationale" ? Notes sur la philosophie "juive" », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2001/3 - n° 31, p. 383-397.
- BENSUSSAN, Gérard, *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Midrash », 2003.

- BERGSON, Henri, *La Pensée et le mouvant* [1934], Paris, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 1969.
- BRAGUE, Rémi, *Au moyen de Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, La Transparence, 2005 ; Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2006.
- BRAGUE, Rémi, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2009.
- BRAGUE, Rémi, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005.
- BRAGUE, Rémi, *Modérément moderne. Les Temps modernes ou l'invention d'une supercherie*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2016.
- BRETTLER, Marc Zvi, *How to Read the Jewish Bible*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2005/2007.
- BRYKMAN, Geneviève, *La judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, 1972.
- CHALIER, Catherine et Marc FAESSLER, *Judaïsme et christianisme. L'écoute en partage*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », 2001.
- CHALIER, Catherine, « Le grand dégrisement », *Archive de Philosophie*, 2006/4 (Tome 69), p. 539-551.
- CHALIER, Catherine, « Le-monde-qui-vient », *Pardès*, 2013/1, N° 53, p. 187-196.
- CHALIER, Catherine, « Un livre du ciel et de la terre », *Pardès*, 2012/1, N°51, p. 71-85.
- CHALIER, Catherine, *L'inspiration du philosophe. « L'amour de la sagesse » et sa source prophétique*, Paris, Albin Michel, coll. « La Pensée et le Sacré », 1996.
- CHALIER, Catherine, *La gravité de l'amour. Philosophie et spiritualité juives*, Paris, PUF, coll. « Chaire Etienne Gilson », 2016.
- CHALIER, Catherine, *Les Lettres de la Création. L'alphabet hébraïque*, Arfuyen, coll. « Carnets spirituels », 2006.
- CHALIER, Catherine, *Spinoza lecteur de Maïmonide. La question théologico-politique*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie et Théologie », 2006.
- COHEN, Mark R., *Sous le croissant et sous la croix. Les Juifs au Moyen Âge*, trad. J.-P. Ricard, Paris, Seuil, coll. « L'univers historique », 2008.

- COHEN, Shaye J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*, 2<sup>e</sup> éd., Louisville, Westminster John Knox Press, 2006.
- COHEN, Shaye J. D., *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- COLERUS, « *La Vie de B. de Spinoza*, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi qui l'ont connu particulièrement, par Jean Colerus, ministre de l'Église Luthérienne de La Haye, parue [en français] à La Haye, chez T. Johnson, marchand libraire dans le Pooten, en 1076 », in Spinoza, *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1988/1999.
- CURLEY, Edwin M., « Bayle vs. Spinoza on Toleration » in *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 95, Uitgeverij Spinozahuis, 2009.
- ÇANKAYA EKSEN, Gaye, *Spinoza et Satre. De la politique des singularités à l'éthique de la générosité*, Paris, Classiques Garnier, 2017.
- DA COSTA, Uriel, *Une vie humaine*, trad. A.-B. Duff et P. Kaan, Paris, F. Rieder et Cie, 1926.
- DALSACE, Yeshaya, « Division ou pluralité du judaïsme contemporain : approche critique », *Mikhtav Hadash*, No. 1, Mars 2014, p. 21-32.
- DALSACE, Yeshaya, « Les sept lois de Noë ou l'Élection pour tous », *Mikhtav Hadash*, No. 2, Décembre 2014, p. 21-32.
- DARMESTETER, Arsène, *Le Talmud* [1888], Paris, Editions Allia, 1997.
- DELEUZE, Gilles et Claire PARNET, *Dialogues*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2008.
- DELEUZE, Gilles, « Cours de Deleuze sur Spinoza » (1978/1981) [[www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)] [consulté le 20 juillet 2018].
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1968.
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, coll. « Reprise », 1981/2003.
- DESCARTES, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses* suivies de quatre *Lettres*, traductions de Luynes et Clerselier, éd. J.-M. Beyssade et M. Beyssade, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1979/1992.

- DESCARTES, *Principes de la philosophie* (Première partie, sélection d'articles des parties 2, 3 et 4 et Lettre-Préface), édition bilingue, trad. de l'abbé Picot, traduction nouvelle par D. Moreau, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèques des Textes Philosophiques – Poche », 2009.
- EHRMAN, Bart D., *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (And Why We Don't Know About Them)*, New York, HarperOne, 2009/2010.
- FELD, Edward, « Spinoza the Jew », *Modern Judaism*, Vol. 9, No. 1, fév. 1989, p. 101-119.
- FINKELSTEIN, Israel et N. Asher SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, trad. P. Ghirardi, Paris, Bayard ; Gallimard, coll. « Folio histoire », 2002.
- FINKELSTEIN, Israel et N. Asher SILBERMAN, *Les rois sacrés de la Bible*, trad. P. Ghirardi, Paris, Bayard ; Gallimard, coll. « Folio histoire », 2006.
- FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, éd. T. Reinach, trad. L. Blum, Paris, Les Belles Lettres, 1930 ; Quatrième tirage, 2012.
- FRIEDMAN, Richard *Qui a écrit la Bible ? La prodigieuse quête des auteurs de l'Ancien Testament*, trad. R. de Claunet, Paris, Exergue, 2012.
- FUNKENSTEIN, Amos, *Maimonide. Nature, histoire, messianisme*, trad. C. Chalier, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1988/2007.
- HADAS-LEBEL, Mireille, *Hillel. Un sage au temps de Jésus*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1999/2005.
- HADDAD, Gérard, *Maimonide*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 1998/2004.
- HALBERTAL, Moshe, *Maimonides: Life and Thought*, trad. angl. J. Linsider, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2014.
- HARVEY, Warren Zev, « A Portrait of Spinoza as a Maimonidean », *Journal of History of Philosophy*, Vol. 19, No. 2, Avril 1981.
- HARVEY, Warren Zev, « Maimonides on the Meaning of 'Perplexity' », *The 7th CISMOR Conference on Jewish Studies* vol. 7 /Jewish Cultural Creativity in Medieval Times and its Relations With Christian and Islam Traditions of Thought, Kyoto, Cismor Publications, 2013, p. 68-76.

- HARVEY, Warren Zev, « Spinoza's Metaphysical Hebraism », *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, ed. H. M. Ravven & L. E. Goodman, New York, SUNY Press, 2002, p. 108-109.
- HARVEY, Warren Zev, « The Return of Maimonideanism », *Jewish Social Studies*, Vol. 42, No. 3/4, 1980, p. 249-268.
- HARVEY, Warren Zev, « Why Maimonides was not a Mutakallim », *Perspectives on Maimonides*, (ed. J. L. Kramer), Londres & Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 1996, p. 105-114.
- HAYOUN, Maurice-Ruben, *Maïmonide ou l'autre Moïse*, Paris, Pocket « Agora », 2013.
- HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin précédé de L'esprit du judaïsme*, trad. O. Depré, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2003.
- HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Tome 6 – La philosophie moderne [1825-1826]*, trad. P. Garnion, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1991.
- ISRAEL, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2001.
- IVRY, Alfred I., « The Guide and Maimonides' Philosophical Sources », *Cambridge Companion to Maimonides*, (éd. K Seeskin), Cambridge, Cambridge University Press, 2005/2009, p. 58-81.
- JUDA HALLÉVI, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, trad. Ch. Touati, Lagrasse, Verdier « Les Dix Paroles », 1994.
- KANT, *Critique de la raison pure*, trad. J. Barni, A. J.-L. Delamarre et F. Marty, éd. sous la dir. de F. Alquié, Paris, Gallimard « Folio essais », 1980.
- KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, LGF - Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1993.
- KELLNER, Menachem, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, SUNY Press, Albany NY, 1991.
- KELLNER, Menachem, *Must A Jew Believe in Anything?*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, 2006.

- KRAEMER, Joel L., « Moses Maimonides: An Intellectual Portrait », *Cambridge Companion to Maimonides*, (éd. K Seeskin), Cambridge, Cambridge University Press, 2005/2009, p. 10-57.
- KRAEMER, Joel L., *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, New York-Londres, Doubleday, 2008.
- KREISEL, Haim, « Maimonides' Political Philosophy », *Cambridge Companion to Maimonides*, (éd. K Seeskin), Cambridge, Cambridge University Press, 2005/2009, p. 193-220.
- KRYGIER, Rivon, « Les mystérieux contours de la Torah révélée : du Talmud à Maïmonide », *Pardès*, 2010/1, N° 47-48, p. 33-51.
- KUGEL, James L., *La Bible expliquée à mes contemporains. Guide des lectures d'hier et d'aujourd'hui*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Bayard, 2010.
- LAGRÉE, Jacqueline, *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel, *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1988.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel/Le Livre de Poche, 1963, 1976.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, coll. « Reprise », 1968/2005.
- LEWIS, Bernard, *Juifs en terre d'Islam*, trad. J. Carnaud, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 1989.
- LUCAS, « *La Vie de M. Benoît de Spinoza*, par un de ses disciples [le médecin Lucas, de La Haye], parue [en français] à Hambourg, chez Henry Kunrath, en 1735 », in Spinoza, *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1988/1999.
- MÉCHOULAN, Henry, *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, Albin Michel, coll. « Présences du judaïsme », 1991.
- MENDELSSOHN, Moses, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, trad. D. Bourel, Paris, Gallimard, coll. « Tel » 2007.
- MISRAHI, Robert, *L'être et la joie : perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Paris, Encre marine, 1997.

- MISRAHI, Robert, *Spinoza. Itinéraire du bonheur par la joie*, Paris, J. Grancher, coll. « Ouverture », 1992.
- MOREAU, Pierre-François, « Les principes de la lecture de l'Écriture sainte dans le *Traité théologico-politique* », in *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS Éditions, 2005.
- MOREAU, Pierre-François, *Problèmes du Spinozisme*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2006.
- MOREAU, Pierre-François, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2009.
- MUNK, Salomon, « Notice sur Joseph ben Iehouda », *Journal asiatique*, Troisième série, Tome XIV, Paris, L'imprimerie royale, juillet 1842, p. 5-70.
- NADLER, Allan, « Romancing Spinoza », *Commentary*, Décembre 2006, p. 25-30.
- NADLER, Steven, « Jewish Spinoza », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 70, No. 3, 2009, p. 491-510.
- NADLER, Steven, « Les vérités éternelles et l'autre monde : les racines juives de Spinoza », *Les études philosophiques*, 2004/4, n° 71, p. 507-522.
- NADLER, Steven, « Scripture and Truth: A Problem in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 74, No. 4, Octobre 2013, p. 623-642.
- NADLER, Steven, « Spinoza, Maïmonide, et la prophétie », (communication) École Normale Supérieure, Paris, Avril 2013.
- NADLER, Steven, « The Excommunication of Spinoza: Trouble and Toleration in "Dutch Jerusalem" », *Shofar*, Été 2001, Vol. 19, No. 14, p. 40-52.
- NADLER, Steven, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2011.
- NADLER, Steven, *Spinoza. Une vie*, trad. J.-F. Sené, Paris, Bayard, 2003.
- NADLER, Steven, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2001, 2004.
- OUAKNIN, Marc-Alain, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Paris, Seuil, coll. « Points sagesses », 1994.

- PASCAL, *Pensées*, éd. L. Brunschvicg, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1976.
- PINÈS, Salomon, « Quelques réflexions sur Maïmonide en guise de préface » in *Le Livre de la connaissance*, trad. V. Nikiprowetzky et A. Zaoui, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004, p. 1-19.
- PINÈS, Shlomo, *La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, éd. et trad. R. Brague, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Midrash », 1997.
- POPKIN, Richard H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle* (Revised and Expanded Edition), Oxford et New York, Oxford University Press, 2003.
- RAMOND, Charles, « “Ne pas rire mais comprendre”. La réception historique et le sens général du spinozisme », *Kairos: revue de la Faculté de philosophie de l’Université de Toulouse-Le Mirail*, no. 11, 1998, p. 97-125.
- RAVVEN, Heidi M., « The Garden of Eden: Spinoza’s Maimonidean Account of the Genealogy of Morals and the Origin of Society », *Philosophy and Theology* 13, no. 1, 2001, p. 3-51.
- RÖMER, Thomas, *L’invention de Dieu*, Paris, Seuil « Point Histoire », 2014/2017.
- SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, (3 tomes), trad. L. Moreau et J.-C. Eslin, Paris, Seuil, coll. « Points sagesses », 1994.
- SARTRE, Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1954.
- SCHOLEM, Gershom, *La kabbale Une introduction. Origines, thèmes et biographies*, trad. fr., Paris, Cerf / Gallimard, coll. « Folio essais », 1998.
- SCHOLEM, Gershom, *Les grands courants de la mystique juive*, trad. M.-M. Davy, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2014.
- SCHWARTZ, Daniel B., *The First Modern Jew: Spinoza and the History of an Image*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2012.
- SCHWARZFUCHS, Simon, *Rachi de Troyes*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1991/2005.
- SEESKIN, Kenneth, *Maimonides: A Guide for Today’s Perplexed*, West Orange New Jersey, Behrman House, 1991.
- STEINBERG, Milton, *As a Driven Leaf* [1939], New York, Behrman House, 1975.

- STEINZSALTZ, Adin, *Introduction au Talmud*, trad. N. Hansson, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1987/2002.
- STERN, Josef, « Maimonides' Epistemology », *Cambridge Companion to Maimonides*, (éd. K Seeskin), Cambridge, Cambridge University Press, 2005/2009, p. 105-133
- STOUPPE, Jean-Baptiste, *La Religion des Hollandais représentée en plusieurs lettres écrites par un Officier de l'Armée du Roi à un Pasteur et Professeur en Théologie de Berne*, Paris, Chez F. Clousier et P. Auboüin, 1673.
- STRACK, H.L. et G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, traduction et adaptation française de M.-R. Hayoun, Paris, Cerf, coll. « Patrimoine Judaïsme », 1986.
- STRAUSS, Leo, « Remarques sur *Le Livre de la connaissance* de Maïmonide », trad. O. Berrichon-Sedeyn, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94<sup>e</sup> Année, No.3, (Juillet-Septembre 1989), p. 293-308.
- STRAUSS, Leo, *La Persécution et l'Art d'écrire*, trad. O. Sedeyn, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'éclat/Gallimard, coll. « Tel », 2003.
- STRAUSS, Leo, *Maïmonide*, trad. R. Brague, PUF, coll. « Épiméthée », 1988.
- STRAUSS, Leo, *Pourquoi nous restons juifs. Révélation biblique et philosophie*, trad. O. Sedeyn, Paris, La Table Ronde, coll. « Contretemps », 2001.
- VAJDA, Georges, « La pensée religieuse de Moïse Maïmonide : unité ou dualité ? », *Cahiers de civilisation médiévale*, (n°33), Janvier-mars 1966, p. 29-49.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, éd. G. Stenger, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2010.
- WIESEL, Elie, *Rashi*, Paris, Grasset, 2010.
- WOLFSON, Harry Austryn, « Philo Judaeus », *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 1, (ed. I. Twersky and G. H. Williams), Harvard University Press, Cambridge, 1973, p. 60-70.

- WOLFSON, Harry Austryn, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. I, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1962.
- YAKIRA, Elhanan, « La pensée politique juive face à Spinoza », *Spinoza au XIXe siècle* (dir. A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem), Paris, Publications de la Sorbonne, 2008, p. 473-486.
- YOVEL, Yirmiyahu, *Spinoza et autres hérétiques*, trad. E. Beaumatin et J. Lagrée, Paris, Seuil, coll. « Libre Examen », 1991.
- ZAC, Sylvain, « Spinoza, critique de Maïmonide », *Les Études philosophiques*, No. 2, 1972, p. 411-428.



## BIOGRAPHIE

Né en 1979 à Izmir, après avoir été diplômé du Lycée Saint Joseph d'Izmir, il a obtenu sa Licence en sociologie de l'Université Égée (Izmir) et son Master en philosophie de l'Université Galatasaray (Istanbul). Il a traduit des livres et a publié des articles sur la philosophie de Spinoza, la pensée juive et la philosophie contemporaine. Il est actuellement chargé de recherche au département de philosophie de l'Université Galatasaray.



