

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

29/10/2003

Remarques incidentes à partir du *Traité Theologico-Politique*, ch. 7 de Spinoza

Marc Goldschmit

1/ Une des opérations les plus visibles du TTP consiste à établir un partage de légitimité, d'autorité et de pouvoir entre Théologie et Philosophie. Spinoza présente la séparation de la philosophie et de la théologie comme le bénéfice essentiel de son ouvrage : chacune d'elle doit être séparée de l'autre et doit être considérée comme toute puissante, souveraine en son royaume(TTP, ch. XV).

La Théologie, entendue comme la science de l'Écriture sainte, doit lire les textes depuis une histoire critique des écritures, et non les comprendre à partir de la connaissance des lois immuables de la Nature telles qu'elles sont accessibles à l'entendement ; en effet, la Théologie n'est pas la part de l'entendement, mais de l'imagination : elle interprète les paroles visuelles des prophètes, qui ne sont pas des paroles d'entendement mais d'imagination. Il n'y a apparemment pas de place chez Spinoza pour un schématisme de type kantien, entre le langage d'imagination des prophètes—dont s'occupe la théologie—et la connaissance philosophique des choses naturelles.

Cette séparation « architectonique », entre Théologie et la Philosophie, est-elle un « parallélisme » ? N'y a-t-il pas une dissymétrie dans ce parallélisme : une présence de la raison dans l'ordre de la théologie et de l'interprétation de l'écriture qui ne respecterait pas le partage de souveraineté(pourtant prescrit par Spinoza comme la condition de possibilité de la paix politique)? Comment cette séparation est-elle possible dès lors et autant que le TTP suppose le système de l'*Ethique*, c'est-à-dire le « panthéisme » comme négation du Dieu créateur et transcendant ?

La circoncision, l'élection du peuple juif, la nation, l'Etat, sont du côté de ce que Spinoza appelle « le secours externe » de Dieu, extrinsèque au regard de l'entendement et de la connaissance de la causalité immuable de la Nature(ou de Dieu). Cette hétérogénéité entre l'interne et l'externe, qui structure peut-être tout le TTP, n'interrompt-elle pas le trait d'union entre le théologique et le politique ? La Philosophie n'est-elle pas le théologique *proprement dit*, selon le système de l'*Ethique*, en tant que la connaissance des lois immuables de la Nature est la connaissance vraie du gouvernement de Dieu ? En ce cas, le « théologique » du « théologico-politique » serait une dimension originale et externe du théologique ? Mais le théologique, au sens vrai et philosophique, serait à ce moment séparé et désuni du politique, c'est-à-dire du « théologico-politique » au sens restreint ?

2/ La parole de Dieu est livrée à tous les hommes par l'Écriture sainte, et elle est « confiée » à une nation particulière, les Hébreux, par la circoncision. Selon l'interprétation de Spinoza, l'alliance avec Dieu a été demandée par Moïse comme un secours externe, par suite de la corruption de la foi des Hébreux ; mais, en accord avec l'*Épître aux Romains* de Paul, Spinoza pense que ce signe de la corruption est lui-même corrompu : il y a une seconde corruption, celle de l'interprétation de l'écriture qu'est la circoncision ; cette corruption

consiste à prendre la circoncision et l'élection à la lettre, comme élection éternelle et naturelle : le littéralisme est la corruption. Spinoza, comme Paul, interprète au contraire la circoncision dans le sens d'une délittéralisation. La littéralité et le rapport à la lettre qu'on rencontre dans l'interprétation littéraliste de la circoncision, comme de la Loi, sont synonymes d'hétéronomie.

Comment cette délittéralisation fait-elle corps avec l'interprétation littérale de la langue hébraïque proposée comme méthode au chapitre VII ? Que signifie l'apparent privilège accordé par Spinoza à la langue hébraïque et à sa lettre, au regard de l'universalité de l'Écriture qui enseigne « également » à tout homme, et « en toute langue », la vraie vertu du rapport à la Loi et à Dieu ? Comment les « vérités nécessaires au salut »(ch. VII) peuvent-elles être « perçues en toute langue »(*ibid.*), alors 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 pleins d'hébraïsmes »(ch. VII) ? Comment est-il possible de *percevoir* l'enseignement des écritures en traduction, alors qu'il n'est possible d'*entendre* celles-ci que dans une langue nationale, dès lors intraduisible ? Comment peut-on percevoir en toute langue ce qu'on ne peut pas entendre en toute langue mais en une seule ? Il faut alors que ce qu'on peut percevoir du texte(l'enseignement de la vraie vertu) ne soit pas identique à ce qu'on peut en entendre(les sens du texte) et n'en soit pas non plus une traduction, ne dépende plus de l'hébreu. Il faut donc que l'enseignement du texte et son sens ne soient pas le même : il faut en quelque sorte que le même texte ait deux faces qui se tournent le dos et n'entrent pas en rapport, que le même texte soit hétérogène à lui-même(chaque prophétie est circonstanciée, son sens est marqué par les circonstances historiques et la langue hébraïque, chacune est à part *et*, en même temps, toutes les prophéties sont analogues : elles enseignent la vraie vertu en toute langue). Que reste-t-il alors de la « nécessité » de connaître l'hébreu pour lire le texte ?

L'enjeu de cette aporie de la traductibilité en toute langue de l'hébreu intraduisible, n'est rien moins que la possibilité impossible du christianisme, autrement dit de l'universalisation transnationale du nationalisme juif. Tout homme peut en effet devenir vraiment juif(juif mais pas à la lettre), il peut accéder à la vraie circoncision(celle du cœur, selon Paul) par l'enseignement de la vraie vertu et de la piété ; mais si cette universalité de l'Écriture est inséparable de la littéralité d'une langue nationale, l'universalisation et la délittéralisation ne risquent-elles pas d'être entamées par du particulier et de la lettre ? L'universalisation d'une particularité peut-elle s'affranchir du particulier(tout homme est un homme) ou en est-elle la généralisation(tout homme est juif) ?

3/ L'élection comme la circoncision n'ont de sens que temporel, et l'élection du peuple juif est un fait politique et étatique selon Spinoza. Mais il y a pourtant une universalité de la circoncision qui consiste dans son exemplarité, comme s'il y avait, en quelque sorte, un schématisme de la circoncision. En effet, l'élection peut être renouvelée à la moindre occasion : « J'attribue aussi une telle valeur en cette affaire au signe de la circoncision, qu'à lui seul je le juge capable d'assurer à cette nation juive une existence éternelle ; si même les principes de leur religion n'amollissaient leur cœur, je croirais sans réserve, connaissant la mutabilité des choses humaines, qu'à une occasion donnée les Juifs rétabliront leur empire et que Dieu les élira de nouveau »(ch. III). L'alliance peut donc être renouvelée, éternellement répétée.

Mais cette concession faite par Spinoza emporte rien moins que la frontière entre le temporel et l'éternel, qui circonscrit pourtant et en même temps l'élection : « Enfin, si l'on voulait soutenir qu'à tel ou tel titre les Juifs ont été pour l'éternité élus par Dieu, je n'y

contredirais pas, pourvu que leur élection, soit temporelle, soit éternelle[!], en tant qu'elle leur est particulière, se rapporte uniquement à l'empire et aux avantages matériel (nulle autre différence n'existant d'une nation à une autre), tandis qu'à l'égard de l'entendement et de la vertu véritable aucune nation n'a été faite vraiment distincte d'une autre, et qu'ainsi il n'en est pas une que Dieu, à cet égard, ait élu de préférence aux autres »(ibid.). L'élection est, en ce sens, la possibilité de l'éternité des bien temporels, politiques et étatiques(l'empire), le temporel devenant à ce moment éternel, à l'exception de ce qui dans le temporel relève apparemment de l'éthique(« l'entendement et la vertu véritable ») et non du politique. Mais s'il peut y avoir une élection théologico-politique, à défaut d'être éthique et philosophique, l'universalité de l'homme n'est-elle pas du même coup compromise, si elle limitée à une part du temporel ?

4/ Spinoza accepte le fait national, comme un fait historique et non naturel : les nations ne sont pas des faits naturels, ni non plus surnaturels(elles ne sont pas une création du Dieu transcendant), il n'y a pas de vocation universelle d'une nation, autre qu'une vocation temporelle. Cette critique du nationalisme comme destination universelle d'un peuple unique est le refus d'un nationalisme philosophique. Mais s'il y a bien une « temporalité éternelle » de l'élection d'un peuple, ce refus d'un nationalisme philosophique ne se double-t-il pas de la possibilité d'un nationalisme non-philosophique et théologico-politique(redoublé par le privilège accordé à la langue hébraïque) ? On pourrait suivre, par exemple, la logique compliquée que Spinoza met en œuvre pour déterminer la nation juive : ni unique(pas d'élection), ni universelle(pas de traduction), mais unique(élection) et universelle(traduction).

5/ Comment Spinoza peut-il, dans le TTP, croire l'Écriture et ne pas la contredire, sans mettre en danger le système de l'*Ethique* ? Spinoza explique la ruine de l'État juif comme la conséquence de son institution même, c'est-à-dire de la corruption originaire du principe qui consista à confier le pouvoir d'interpréter exclusivement aux Lévites : « quand tous, sauf les Lévites, eurent adoré le veau, les premiers-nés furent répudiés et jugés impurs, et les Lévites élus à leur place[...] ce ne fut pas à la sécurité des Hébreux que Dieu veilla dans ce temps-là, mais de sa vengeance qu'il pris soin »(ch. XVII). Comment d'après la raison et l'essence de Dieu, telles qu'elles sont définies par l'*Ethique*, Dieu peut-il établir des lois par vengeance ? La vengeance n'est-elle pas une passion triste, humaine, et caractéristique du fini ? Le TTP oblige à penser une vengeance qui ne soit pas seulement anthropomorphique et qui ne soit pas seulement un désir de la finitude. Le judaïsme de Spinoza ne l'oblige-t-il pas à repenser, dans le TTP, l'essence de Dieu, s'il veut faire droit à ce qui est une possibilité impossible pour la substance infinie et non humaine : la vengeance ? Comment le dire de Spinoza peut-il ne pas contredire son dit s'il ne contredit pas cette hypothèse du Dieu vengeur ? Comment Dieu peut-il être vengeur et agir en même temps par la seule nécessité de sa nature ? La vengeance peut-elle être intérieure à la nature de Dieu ? La connaissance du 3^{ème} genre peut-elle comprendre la vengeance de Dieu, du point de vue de l'éternité ?