

Spinoza face à sa judéité : le défi de la laïcité

Ariane Bendavid

L'apostasie de Spinoza a longtemps été conçue comme une véritable trahison. Révolutionnaire, controversée, bannie des cercles d'étude conservateurs, sa pensée sape les fondements d'une tradition qui semblait jusqu'alors immuable, marquant un premier pas vers la modernité. Précurseur de la critique biblique, annonciateur du mouvement d'émancipation auquel la Haskalah donnera plus tard son élan décisif, Spinoza a délibérément tourné le dos à des schémas conceptuels et à un mode de vie sclérosés, entachés de superstitions, réfractaires à toute nouveauté. Mais si le terme de trahison a souvent été employé à son sujet, ce n'est pas tant parce que le philosophe a refusé de se plier à une tradition plurimillénaire, que parce qu'il aurait, selon les termes d'Emmanuel Levinas, « subordonné la vérité de l'Ancien Testament à celle du Nouveau »¹. Dans un esprit plus sévère encore, on trouve chez Yitzhak Baer les lignes suivantes : « Spinoza est le seul (parmi les descendants des marranes), qui, partant d'un rejet de la tradition juive, ait dessiné les contours d'une nouvelle conception de l'histoire, antisémite, d'un genre singulier [...] Sa haine des Juifs est, pour l'essentiel, d'inspiration chrétienne, mais la foi chrétienne y fait défaut... Il est le premier Juif à se couper de sa religion et de son peuple sans effectuer de conversion officielle à une autre religion »². Les passions, souvent, prennent le pas sur l'analyse objective, quand il s'agit de Spinoza. Je vous propose d'essayer, dans ces quelques lignes, de comprendre les raisons d'une telle animosité.

Fils d'un des dirigeants de la communauté d'Amsterdam, nourri de Bible hébraïque, Spinoza s'éloigne, à vingt ans à peine, de sa communauté, abandonne la *yeshiva* Keter Torah pour étudier le latin et la philosophie auprès d'un ancien jésuite, puis auprès d'enseignants cartésiens de l'Université de Leyde, change son prénom de Baruch en Benedictus (de tels changements étaient

1 *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1976, p. 144.

2 Yitzhak F. Baer, *Galout*, Calmann-Lévy, Paris, 2000, pp. 181-182.

fréquents chez les marranes en mal d'intégration), ne réagit selon ses propres dires que par un profond soulagement à l'excommunication prononcée à son encontre alors qu'il n'a que vingt-trois ans, et présente Jésus, qu'il n'hésite pas à appeler le Christ, comme la « voie du salut ». Expression d'une volonté résolue de rompre avec un mode de pensée qu'il juge erroné, l'attitude de Spinoza ressemble fort à un reniement. Pourtant, à la différence d'un Uriel Da Costa acculé au suicide, ou d'un Juan de Prado tourmenté au point de confesser publiquement son erreur, Spinoza ne manifestera en apparence ni regrets, ni doutes. Dans une Hollande réputée pour sa tolérance, mais où les autorités rabbiniques et calvinistes entendaient imposer à chacun un mode de vie et de pensée préétabli, il se fait le champion de la liberté de pensée et d'action dans les domaines religieux et politique. Il aspire à une religion dépouillée de tout dogmatisme et de tout rituel, une religion exclusivement fondée sur « le culte de la vertu », la connaissance intellectuelle de Dieu et la recherche du souverain Bien.

Mais avant de percevoir dans les lignes du *Traité théologico-politique* (T.T-P.), ce modernisme révolutionnaire, le lecteur de l'ouvrage est, il faut le reconnaître, confronté à une ambiguïté qui ne peut avoir comme origine que l'ambivalence de la relation de Spinoza à son identité juive. On a même le sentiment, lorsque le philosophe évoque le « délire» des Rabbins¹, qu'il règle ses comptes vis-à-vis de la communauté qui l'a rejeté, reléguant – consciemment ou non – sa rigueur intellectuelle au second plan.

Pour comprendre cette ambiguïté, peut-être est-il nécessaire de revenir brièvement sur les origines marranes de Spinoza. Conséquence directe de l'Inquisition, le crypto-Judaïsme, improprement appelé marranisme, forgera au sein des communautés juives de la péninsule ibérique et des pays d'accueil des exilés, une nouvelle identité hybride, difficile à cerner et source d'un déséquilibre psychologique qui perdura longtemps, même une fois le danger écarté. Contraints, pour survivre, d'afficher un catholicisme de façade, les *conversos* donnèrent naissance à un

1 T.T-P., Garnier Flammarion, Paris 1965, ch. IX, p.181 : « Les Rabbins en effet délirent purement et simplement ».

Judaïsme dépourvu de rituel, donc dénaturé, et entaché de croyances chrétiennes. De façon très schématique, deux types de marranes se côtoient dans l'environnement de Spinoza : les vrais *Ba'alei teshouva*, repentis sincères et convaincus, revenus à un Judaïsme authentique, qui plongent dans une attitude résolument conservatrice, suivent la Halakha avec une rigueur extrême – voire extrémiste – et n'hésitent pas à dénoncer leurs coreligionnaires hétérodoxes ; et les intellectuels, ou les moins croyants, qui refusent de se plier à une Loi que leurs familles ont depuis longtemps délaissée, qui leur semble étrangère, anachronique et coercitive. Quoi qu'il en soit, le doute, l'instabilité, l'athéisme à peine dissimulé, et pour d'autres, l'intransigeance et le sectarisme, semblent avoir été les caractéristiques majeures de ces *conversos* ou de leurs descendants. Beaucoup, de surcroît, vécurent dans un sentiment de culpabilité latent, conscient ou inconscient. Uriel da Costa est sans doute l'un des meilleurs exemples des ravages causés dans les esprits par le marranisme. Ne trouvant de réponses à ses questions ni dans les dogmes chrétiens ni dans la pratique juive qu'il juge aussi absurde qu'aliénante, il se heurte aux autorités juives et calvinistes, auxquelles il reproche leur rigidité, voire leur obscurantisme. Après avoir nié l'autorité du Talmud et l'immortalité de l'âme (et après avoir traité d'imbéciles tous ceux qui se pliaient à la Loi !), il subit deux excommunications. Incapable de surmonter ce traumatisme, il met fin à ses jours en 1640, suscitant de profonds remous dans la communauté. Un autre hérétique excommunié, Juan de Prado, ami de Spinoza, avec lequel il étudia un temps à la *yeshiva* Keter Torah, n'est sans doute pas étranger au durcissement des tendances hétérodoxes du philosophe, bien qu'il soit avéré que l'enquête qui devait mener au *herem* du philosophe était déjà entamée quand les deux hommes firent connaissance. Confronté à des autorités rabbiniques sectaires et intransigeantes, incapable d'adhérer à des croyances qu'il estime d'un autre âge, Prado se retranche dans un déisme qui nie toute intervention de Dieu dans le cours de l'histoire ou de la nature. Excommunié à deux reprises, il vit très mal, lui aussi, son *herem* et feint de se rétracter, revendiquant pourtant, simplement, le droit d'appartenir à une communauté sans en accepter toutes les contraintes et dans une totale liberté de conscience.

Pourtant, si les excommunications n'étaient pas rares dans cette communauté amstellodamoise désireuse de faire revenir dans le 'droit chemin' les descendants des *conversos*, la violence des termes du *herem* prononcé contre Spinoza en 1656, alors qu'il n'avait encore rien publié, est sans précédent. L'originalité de ce décret assorti de malédictions, est son caractère irréversible : « Que l'Eternel ne lui pardonne jamais ses péchés, qu'il allume contre cet homme toute sa colère et déverse sur lui tous les maux mentionnés dans le Livre de la Loi. Que son nom soit effacé dans ce monde et à tout jamais... ». Alors que certaines excommunications, même pour des cas apparemment similaires, n'étaient prononcées que pour un temps déterminé, plus ou moins long, Spinoza, à 23 ans, est excommunié à vie, sans possibilité de réconciliation. Quelle était donc sa faute ? Les archives manquent pour apporter une réponse précise à cette question, si tant est qu'une telle réponse ait existé. Se détacher d'une communauté, étudier le latin (démarche qui n'était pas exceptionnelle dans le milieu intellectuel sépharade, les Rabbins eux-mêmes ayant souvent une assez bonne connaissance de la pensée latine ou grecque), ou encore délaisser la synagogue, rien de tout cela ne suffit à justifier une telle violence. C'est dans l'hérésie de sa pensée qu'il faut donc en chercher les causes, une pensée déjà connue de tous, avant même toute publication du philosophe.

Après avoir été formé dans une école juive traditionnelle, Spinoza perçoit vite les limites de cet enseignement. Très jeune, c'est vers les philosophes les plus rationalistes, ceux qui ont tendance à faire montrer d'un sens critique aigu, que Spinoza se tourne. Un Ibn Gabirol, néoplatonicien dont l'identité juive n'a pas même été perçue par les lecteurs du *Fons vitae*, un Ibn Ezra, le premier penseur juif à avoir émis des doutes quand à l'authenticité de certains textes bibliques (notamment le second Isaïe), ou même un Maïmonide, qui, en bon rationaliste, s'insurge contre une compréhension naïve des anthropomorphismes bibliques. A la *yeshiva*, où il côtoie d'anciens marranes, Spinoza rejette les méthodes traditionnelles d'étude, jugées anachroniques, dogmatiques et sclérosantes. L'effervescence intellectuelle qui touche l'Europe entière dans le courant du XVII^e siècle, et les tendances hétérodoxes de bien des intellectuels d'Amsterdam, contribuent à faire naître dans son esprit les premiers doutes. Son intelligence aiguë, son sens

critique et son amour de la vérité feront le reste. Dès 1652, il sait pertinemment que pour approfondir ses connaissances en philosophie, en science ou en théologie, il lui faut apprendre le latin. Agé d'une vingtaine d'années seulement, Spinoza rejoint donc le cours d'un ancien jésuite, libéral et accusé d'athéisme, Van Den Ende. Cette démarche, qui n'était bien sûr pas innocente pour un Juif sépharade élevé dans la culture hébraïque et le respect des traditions, est sans doute le premier pas franchi par le philosophe vers une rupture consommée plus tard par son excommunication. C'est dans ces années-là aussi que Spinoza découvre la pensée de Descartes, qui faisait des adeptes de plus en plus nombreux dans la Hollande où le philosophe français s'était établi. Or, aux yeux des autorités orthodoxes des deux bords, le cartésianisme représentait un danger pour la vraie foi. Ses idées, susceptibles d'ébranler les certitudes et de mener à l'athéisme, suscitaient des débats pour le moins virulents dans les milieux intellectuels et religieux, juifs et chrétiens. Cédant à cet élan anticartésien, les universités d'Utrecht (en 1642), puis de Leyde (en 1646), condamnèrent la philosophie de Descartes et en interdirent l'enseignement. Cet interdit fut pourtant bravé par de nombreux professeurs que côtoya Spinoza à la fin des années 1650. Il est donc fort possible que la violence du *herem* de Spinoza ait eu aussi des motivations politiques : le cartésianisme de Spinoza étant connu de tous, il était important de prouver aux autorités civiles et religieuses d'Amsterdam, que la communauté juive ne tolérait pas en son sein la moindre hérésie, qu'elle soit religieuse ou philosophique. Lorsqu'ils avaient été officiellement accueillis à Amsterdam, en 1619, les Juifs avaient en effet reçu l'injonction de ne jamais porter atteinte, de quelque manière que ce soit, à la religion chrétienne.

Quoi qu'il en soit, entre 1654, année du décès de son père, et 1656, année du *herem*, Spinoza entre dans une logique de refus du passé qui a souvent été interprété, notamment par Eliane Amado, comme un refus de soi : « Le propre de la position existentielle de Spinoza, c'est de se sentir juif et de vouloir penser autrement »¹. La démesure de certaines accusations portées contre les Hébreux semble bien donner raison à une telle interprétation. Spinoza

1 Eliane Amado Levy-Valensi, *Les niveaux de l'être*, PUF, Paris, 1962, p. 223.

reproche aux Juifs leur conception erronée de Dieu, leur absence totale de vision universaliste, leur mépris, voire leur haine, de l'Autre, leur obstination à perpétuer un rituel anachronique, qui, en l'absence d'Etat, a perdu toute légitimité. Le sentiment de l'élection, expression de l'« arrogance » des Juifs, devient même pour le philosophe la principale source de l'antijudaïsme : reprenant des arguments chrétiens ancestraux, Spinoza va jusqu'à justifier la haine dont les Juifs sont victimes, en les accusant de s'être délibérément fermés aux nations qui pourtant les accueillaient, de n'avoir pas compris que « la vraie joie et la bénédiction ne consistent, pour chacun, que dans la jouissance du bien, et non dans la gloire d'être seul à en jouir, les autres en étant exclus »¹. Or, chacun sait à quel point l'élection apparaît au contraire dans de nombreux textes bibliques, comme la marque d'une sévérité exemplaire de Dieu à l'égard de ce peuple, qui se devait d'être plus exigeant envers lui-même qu'envers les autres : lorsqu'Amos déclare : « Je vous ai choisis parmi toutes les familles de la terre », il ajoute : « c'est pourquoi je vous demanderai compte de tous vos péchés »². Une lecture attentive de la Bible permet sans équivoque de confirmer que l'élection, loin d'être un don gratuit, impliquait avant tout une conduite morale irréprochable, sans laquelle l'Alliance pouvait à chaque instant être remise en cause. En outre, jamais les prophètes, et moins encore le Talmud qui affirme que « les justes de toutes les nations auront part au monde à venir », n'ont exclu de ce que Spinoza appelle « la jouissance du Bien » les peuples non Juifs, dans la mesure, bien entendu, où ils se pliaient aux lois noachides, c'est-à-dire aux lois de la morale la plus élémentaire et la plus universelle. Ce que Spinoza juge être la haine de l'Autre n'est en réalité que la haine de l'idolâtrie, de la violence et de la débauche.

Ces accusations ne sont pas, pourtant, les points de la pensée spinoziste les plus inacceptables pour les orthodoxes de la communauté. En professant l'identité de Dieu et de la Nature, Spinoza sape les fondements de la pensée biblique (tant juive que chrétienne) dans toutes ses composantes : transcendance divine, création, révélation, prophétie, miracles, finalité, libre arbitre, toutes

1 T.T-P. *op. cit.* ch. III, p. 69.

2 *Amos* 3, 2.

ces notions sont niées, arguments philosophiques à l'appui. L'erreur la plus répandue, montre Spinoza, est de considérer la Création comme un choix libre et volontaire de Dieu, qui, dès lors, « disposerait tout » pour l'homme. Le système panthéiste du philosophe ne laisse aucune place au Dieu personnel de la Bible, un Dieu libre d'agir comme bon lui semble, un monarque, législateur ou juge suprême, intervenant dans le cours de nos vies ou de l'histoire, modifiant par le miracle les lois naturelles, et distribuant châtiments ou récompenses. Spinoza prive ainsi Dieu de tous les attributs anthropomorphiques que la Bible lui prête, des plus grossiers – la main, la parole, l'ouïe, le déplacement dans l'espace – aux plus subtils : l'amour, la compassion, la colère ou la jalousie. Ce qu'il continue pourtant, par convention ou pour ne pas être accusé d'athéisme, à nommer Dieu, n'est en réalité que la Substance éternelle et immuable sans laquelle « rien ne peut être ni être conçu »¹, un Dieu donc, qui n'existe que philosophiquement parlant. Dans ce système, le prophète n'est plus qu'un homme doté d'une imagination fertile, qui n'a pas hésité, qu'il ait été dupe ou non de ses propres enseignements, à tromper ses fidèles : « Chercher la sagesse et la connaissance des choses naturelles et spirituelles dans les livres des prophètes, c'est s'écartier entièrement de la voie droite »². Quant au miracle conçu comme dérogation à l'ordre fixe et immuable de la Nature, il est réduit à un évènement inhabituel, que les Anciens, dans l'ignorance où ils étaient de sa cause, attribuaient à Dieu. La puissance de la Nature étant la puissance même de Dieu, admettre que Dieu puisse agir contrairement aux lois naturelles signifierait « qu'il agit contrairement à sa propre nature, et rien ne peut être plus absurde »³.

Il y avait déjà là de quoi heurter profondément les consciences d'une communauté en mal d'orthodoxie. Mais s'il s'en était tenu à ces opinions philosophiques, Spinoza n'aurait été que le précurseur révolutionnaire de la critique biblique et du Judaïsme moderne. Le problème est qu'il ne se contente pas de se livrer à une étude objective et rationnelle du type de celle qui sera menée par les tenants de la

1 *Ethique*, I, prop. 15.

2 T.T-P. *op. cit.* ch. 2 p. 49.

3 T.T-P. *op. cit.* ch. 6 p. 119.

critique biblique : après avoir dénoncé les limites de l’enseignement de Moïse, il présente le Christ comme la voie du salut : « Uni immédiatement à Dieu, il est le fils éternel de la sagesse éternelle, et c’est la raison pour laquelle il est la voie du salut »¹.

Attiré, comme bien des *conversos*, par certains aspects du Christianisme, et notamment par une ambition universaliste qui semble s’opposer au particularisme juif, Spinoza est de toute évidence beaucoup plus indulgent envers les contradictions inhérentes au Nouveau Testament qu’envers celles qu’il dénonce dans la Bible hébraïque. Sans justifier aucunement sa pensée, il attribue à Jésus des qualités qu’il refuse à Moïse : le Christ, selon lui, incarnerait la Sagesse de Dieu et dépasserait les limites de la nature humaine : « Car le Christ fut non un prophète mais la bouche de Dieu »². Alors que Moïse n’aurait proclamé que des lois utiles pour maintenir la cohésion sociale et la paix civile, Jésus n’aurait pour sa part enseigné que les lois de la morale universelle. Peut-être l’attitude des Rabbins à l’égard du philosophe, et l’omniprésence d’une superstition d’un autre âge, sont-elles responsables de ces provocations. Sans doute aussi Spinoza voulait-il ménager ses lecteurs chrétiens, largement majoritaires. Son honnêteté intellectuelle le constraint, certes, à reconnaître que l’incarnation, la résurrection et l’ascension, contraires aux lois de la nature, sont inacceptables pour la raison : concernant la notion d’incarnation il écrit : « Dire que Dieu a pris une forme humaine [...] ne me paraît pas moins absurde que de dire que le cercle a pris la forme d’un carré »³. Mais lui qui refusait d’interpréter métaphoriquement les anthropomorphismes bibliques, sous le prétexte qu’ils n’étaient pas démentis par d’autres passages des mêmes Ecritures, n’hésite pas à suggérer une interprétation métaphorique de la résurrection, sachant pertinemment, pourtant, que le Christianisme conçoit cette résurrection comme un phénomène bien réel.

Spinoza, qui entendait faire de sa philosophie un modèle de rigueur, et pour lequel une vie sous la conduite de la raison était le propre de l’homme libre, n’a donc pas échappé à l’emprise d’une

1 Lettre 73 à Oldenburg.

2 T.T-P.op. cit. ch. 4, p. 92.

3 Lettre 73 à Oldenburg.

certaine passion, qui plonge souvent dans la perplexité le lecteur qui s'attendrait à trouver dans le *Traité* la froideur mathématique de l'Ethique. Dans sa présentation du Christianisme et dans son rejet du Judaïsme, le parti pris flagrant – voire la mauvaise foi – de certaines accusations aux accents polémiques, ne peut que laisser planer un doute sur la sérénité intellectuelle du philosophe. Il est bien évident que les échos – traumatisants quoi qu'il en ait pu en dire – de son *herem* « sont fort perceptibles à travers le langage de Spinoza qui, lorsqu'il en vient à parler des Juifs, perd tout sang-froid philosophique »¹.

Et pourtant, la critique spinoziste n'est pas non plus celle d'un Chrétien, et « son Christ », montre très justement Geneviève Brykman, est « si peu chrétien, tant du point de vue de la figure historique que sur le plan doctrinal »², que l'apparente attirance de Spinoza pour le Christianisme est bien peu crédible. En dépit d'une certaine admiration pour le message et la personne de Jésus, jamais il n'a été question pour lui d'adopter une autre foi, de remplacer une religion révélée par une autre. Il refuse tout autant les miracles du Christianisme que ceux du Judaïsme, méprise l'intolérance du clergé, dénonce tout rituel et toute forme de violence liée à la religion : « J'ai vu maintes fois avec étonnement des hommes fiers de professer la religion chrétienne, c'est-à-dire l'amour, la joie, la paix [...] se combattre avec une incroyable ardeur malveillante »³. Il n'hésite pas non plus à tourner en dérision certaines pratiques chrétiennes : à Albert Burgh, protestant converti au catholicisme, qui lui disait avoir atteint la connaissance et la voie du salut, Spinoza répond avec une ironie acerbe : « Jeune égaré, qui donc a pu vous fasciner au point de vous faire croire que vous avez avalé l'Être suprême et éternel, et que vous le possédez dans vos entrailles ? »⁴.

En réalité, ce sont les Chrétiens eux-mêmes, premiers lecteurs de Spinoza, qui, en s'emparant de son apologie du Christ, ont grandement contribué à susciter, chez les lecteurs juifs, méfiance et rejet. Il est important de ne pas perdre de vue, par une analyse trop

1 Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Seuil, Paris 1991, p. 233.

2 Geneviève Brykman, *La judéité de Spinoza*, Vrin, Paris 1972, p. 69.

3 T.T-P. *op. cit.* Préface, p. 22.

4 Lettre 76, en réponse à la lettre 67.

orientée – devrais-je dire trop chrétienne – du T.T-P., le dessein originel du philosophe : préserver la liberté de pensée et d'action de chacun, quelle que soit son appartenance. Spinoza veut accéder à l'universel, loin de tout particularisme, ou, selon une terminologie « à la mode », loin de tout communautarisme. Malgré des critiques mordantes et des attaques sans doute en grande partie imputables au contexte dans lequel elles s'inscrivent, il cherche à dépouiller le Judaïsme de tout ce qui n'est pour lui que rituel anachronique et superstition. Les termes violents du *herem* ne pouvaient que le conforter, s'il en était besoin, dans son opinion déjà fermement établie, selon laquelle les préjugés « réduisent des hommes raisonnables à l'état de bêtes brutes, en empêchant tout libre usage du jugement, toute distinction du vrai et du faux »¹.

Si la trahison suppose un « passage à l'ennemi », Spinoza, malgré quelques « dérapages » regrettables, n'a donc pas trahi. Il était simplement en avance sur son temps. Un siècle plus tard, le cartesianisme avait fait son chemin, et Mendelssohn luttait vigoureusement contre le principe même du *herem*. En 1796, l'émancipation civique des Juifs hollandais avait été proclamée, stipulant enfin que « toute personne juive pouvait décider de l'expression à donner à sa judéité »². Cette proclamation aurait permis à Spinoza d'occuper au sein même de sa communauté la place qu'il méritait. Mais au XVII^e siècle, la sécularisation du Judaïsme – comme du Christianisme - n'était pas à l'ordre du jour, et l'appartenance à une communauté religieuse supposait encore l'acceptation inconditionnelle de ses lois. En refusant de voir le Judaïsme rejeter systématiquement toute adaptation aux exigences de la modernité, et demeurer obstinément enfermé dans les frontières intellectuelles et spirituelles du ghetto, Spinoza a posé les jalons d'une sécularisation de la société juive poursuivie au XVIII^e siècle par la Haskalah, puis par le mouvement de la Réforme qui donna naissance au judaïsme libéral. Dans un contexte difficile, à un moment où les esprits n'y étaient pas encore prêts, il a donné naissance à un concept jusqu'alors inconcevable, celui de Juif laïque. Et le paradoxe est qu'il est en cela l'héritier du mouvement prophétique qui déjà subordonnait le rituel à l'éthique : « Quand vous

1 T.T-P. *op. cit.* Préface, p. 23.

2 Cité par Yirmiyahu Yovel, *op. cit.* p. 265.

m'offrez des holocaustes et des oblations, je ne les agrée pas... 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 ! »¹. Dans l'éthique humaniste de Spinoza, une éthique affranchie des dogmes et superstitions, le Vrai est le seul moyen d'accéder à la Joie, qui est l'union entre l'esprit et Dieu. En précurseur de la modernité, ce philosophe si controversé n'a fait qu'appeler de ses vœux un culte qui consisterait « dans la seule justice et charité, c'est-à-dire dans l'amour du prochain »². Et quoi qu'il ait pu en dire, Emmanuel Levinas n'en était pas très éloigné...

1 Amos 5, 22-23.

2 T.T-P. *op. cit.* ch. 14, p. 244.