Revue de l'histoire des religions

Revue de l'histoire des religions

2 | 2012
Élection, Loi et communauté : de l'Alliance à la cité chrétienne

Les deux voies de Spinoza : l'interprétation levinassienne de l'*Éthique* et du *Traité théologico-politique*

The Two Paths of Spinoza: Levinas Interpreting the Ethics *and the* Theologico-Political Treatise

Dan Arbib

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/rhr/7902
DOI : 10.4000/rhr.7902
ISSN : 2105-2573

Éditeur
Armand Colin

Édition imprimée
Date de publication : 1 juin 2012
Pagination : 275-300
ISBN : 978-2200-92794-3
ISSN : 0035-1423

Référence électronique
Dan Arbib, « Les deux voies de Spinoza : l'interprétation levinassienne de l'*Éthique* et du *Traité théologico-politique* », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2012, mis en ligne le 01 juin 2015, consulté le 08 décembre 2022. URL : http://journals.openedition.org/rhr/7902 ; DOI : https://doi.org/10.4000/rhr.7902

Tous droits réservés

DAN ARBIB
Fondation Thiers, Paris

Les deux voies de Spinoza : l'interprétation levinassienne de l'*Éthique* et du *Traité théologico-politique*

*Cet article se propose d'interpréter l'œuvre de Spinoza au prisme de ses multiples lectures levinassiennes. L'œuvre de Spinoza se trouve écartelée entre deux tendances contradictoires : une tendance ontologique, paradoxalement hostile à l'éthique (l'*Éthique*) ; une réhabilitation du message éthique de la Bible, hors et contre l'ontologie (*Traité théologico-politique*). Les deux œuvres majeures de Spinoza déploient donc un chiasme et permettent une réhabilitation religieuse du* Traité Théologico-politique, *créditée d'assurer la sortie hors de l'ontologie et donc de l'*Éthique. *Questionnant pareille analyse, on s'interroge enfin sur les conséquences sur le concept d'élection juive d'une interprétation de la Bible conduite au fil conducteur du* TTP.

The Two Paths of Spinoza: Levinas Interpreting the *Ethics* and the *Theologico-Political Treatise*

*This article offers an interpretation of the work of Spinoza through the prism of its multiple Levinassian readings. The work of Spinoza is torn between two contradictory tendencies: an ontological tendency, paradoxically hostile to ethics (*Ethics*); a rehabilitation of the ethical message of the Bible, outside and against ontology (*Tractatus theologico-politicus*). Both of Spinoza's two major works thus display a chiasmus and allow a religious rehabilitation of the* TTP, *credited with assuring an exit outside ontology and thus outside the* Ethics. *Questioning this analysis, I finally examine the consequences on the concept of a Jewish election of an interpretation of the Bible guided along the thread of the* TTP.

Revue de l'histoire des religions, 229 – 2/2012, p. 275 à 300

Si la philosophie a pu donner lieu à quelques explications entre grands morts, la conversation entre Spinoza et Levinas n'a pas encore été tout à fait entendue[1]. Et pourtant, elle oppose deux penseurs dont la différence gagne à être creusée d'autant plus profondément que les rapproche initialement une parenté profonde, qui se marque à trois traits : (a) L'un comme l'autre sont issus de milieux juifs, et ont eu affaire à ce qu'on peut provisoirement appeler la *chose* juive, qu'il s'agisse du contexte familial, confessionnel ou philosophique ; pour tous les deux, la condition juive a eu tous les caractères d'un *point de départ*. (b) L'un comme l'autre ont proposé une éthique, l'un comme accomplissement de l'essence propre par l'amour de la substance, l'autre comme assignation au prochain en guise de philosophie première. (c) L'un comme l'autre ont envisagé le geste philosophique avec une radicalité implacable : le premier, parce qu'il a fait aboutir l'ontologie à un point où elle demeure à peine tenable[2] et souffler sur la philosophie un vent révolutionnaire destiné à ne jamais s'apaiser ; le second, parce qu'en poussant la phénoménologie à ses limites, il a conduit la philosophie à la ligne de crête à partir de laquelle est interrogée la légitimité même du discours philosophique. – Tous deux ont ainsi endossé la posture du philosophe de la façon la plus radicale en leur temps, et tous deux incarnent, selon des modalités différentes, le philosophe occidental : le premier, parce qu'il représente l'acmé du rationalisme cartésien et déploie dans toute sa réussite la métaphysique comme ontothéologie ; le second parce qu'il prend acte de la Shoah et de l'impossibilité de maintenir après Auschwitz la posture du « rationaliste cartésien » sous sa forme husserlienne et justement, déjà, spinoziste. Pareille parenté vient justement accuser le contraste entre deux figures qu'apparemment tout oppose, et d'abord leur manière d'articuler judaïsme et philosophie. Parce qu'ils articulent la philosophie à la question juive, Spinoza et Levinas donnent à voir deux postures en face du judaïsme, deux manières de juger du judaïsme. Leurs positions semblent alors rigoureusement se contredire mutuellement : autant

1. À l'exception de Jean-François Rey, « Levinas et Spinoza » dans Olivier Bloch (éd.), *Spinoza au xx^e siècle,* Paris, 1993, PUF, p. 225-235.

2. C'est le grand mérite de Ferdinand Alquié de l'avoir bien vu dans *Le Rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981.

Spinoza est exclu de la communauté, figure définitive du paria, du pestiféré, autant Levinas est adoubé, intégré, voire récupéré dans une certaine forme d'orthodoxie juive.

Reste à juger ce jugement même, en déterminant rigoureusement la position des deux penseurs par rapport à cette double tradition. La chose serait aisée si l'on pouvait assigner nettement l'essence de la tradition juive ou l'essence de la philosophie. Or rien n'est moins sûr : chacun des deux philosophes se situe face à un judaïsme qu'il détermine et définit à sa façon, de sorte que les positions ne peuvent facilement se rapprocher ou se comparer puisque manque la fixité d'un terme (judaïsme ou philosophie) qui en assurerait l'unité. Dès lors, l'examen, s'il ne veut se réduire à une simple doxographie ou à un exposé doctrinal, doit prendre appui sur ce bougé principiel et sur un référentiel lui-même flottant. Une option d'étude est alors de lire un penseur par le prisme de l'autre, de le soumettre à une grille d'intelligibilité qui, pour n'être pas la sienne, n'en est pas moins puissante et riche. Nous proposons ici une telle analyse. La question ne sera pas seulement : « Comment Levinas lit-il Spinoza ? » ou : « Levinas lecteur de Spinoza » ; mais bien et plus profondément : « Qu'est-ce que Levinas nous fait voir de Spinoza qui ne serait pas apparu sans cette lumière extérieure qui en accuse les teintes et en renforce les contrastes ? » Nous n'offrirons donc pas ici précisément de lecture levinassienne de Spinoza (même s'il faut, sans doute inévitablement, en passer par là), mais plutôt *une lecture de Spinoza au prisme de Levinas*[3].

Un premier repérage est toutefois nécessaire : si l'on excepte un bref fragment consacré à Jean Lacroix dans *Noms propres*[4], nous comptons trois textes de Levinas prenant thématiquement pour objet Spinoza : deux textes dans *Difficile Liberté* et un autre dans *L'au-delà du verset* ; les œuvres philosophiques, elles, sont pourtant saturées d'évocations discrètes, marginales mais récurrentes, à Spinoza ou au spinozisme. Dans ce massif, l'appréhension du spinozisme n'est

3. Cette méthodologie de la lecture au prisme de… suffit déjà à nous excuser des entorses à l'orthodoxie spinoziste, orthodoxie à laquelle contraint, nous le reconnaissons, toute entreprise en histoire de la philosophie. Mettons donc que nous délaissons l'histoire pour la philosophie.

4. « Philosophie et religion », in Emmanuel Levinas, *Noms propres*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1976, p. 117-130. Nous ne retiendrons pas l'étude de ce passage, dans laquelle la voix du recenseur se distingue peu de celle du philosophe, et où l'analyse est, à tout prendre, relativement banale.

pas unitaire mais se laisse reconduire à la distinction (distinction commode mais distinction sinon intenable, du moins fragilisée par ce que les inédits font voir du chemin de pensée de Levinas) entre textes dits *confessionnels* et textes *philosophiques*. Ainsi l'interprétation de Levinas se déploie dans deux directions : (a) en direction d'une explication avec l'ontologie et le mouvement d'être de l'essence, qui se donne comme explication avec l'*Éthique* ; (b) en direction d'un horizon herméneutique : Spinoza s'expliquant avec la tradition juive dans le *Tractatus theologico-politicus*[5], il s'explique aussi par avance avec celui qui, trois siècles plus tard, revendiquera de manière appuyée la qualité de pharisien : ainsi Levinas, mis en cause, se défendra. – Deux lignes donc : l'*Éthique*, le *TTP*.

CONTESTATION – L'*ÉTHIQUE* SANS ÉTHIQUE

Un point paraît anticipable : les textes de Levinas déploient une véritable critique métaphysique du spinozisme, à partir du lieu d'où parle Levinas, c'est-à-dire de l'éthique comme philosophie première. Il ne s'agit pas pour nous de faire l'inventaire complet des citations de Spinoza (encore que la tâche soit possible), mais de faire résonner quelques motifs de la critique levinassienne. Or cette critique peut être ressaisie en un point : le spinozisme est une pensée de l'être. Cette pensée de l'être impose une double conséquence : 1/ l'assignation à l'être est assignation à la guerre des *conatus* et à l'impossibilité de la relation éthique ; 2/ cette assignation à l'être revient à l'impossibilité de penser la pluralité, l'individu, puisque rien ne peut être pensé hors de la substance.

1/ L'assignation de l'homme à l'être, la tâche d'être, se laisse nommer à partir d'*autrement qu'être* (1974) *conatus essendi*, l'effort pour persévérer dans son être. Or l'entreprise de Levinas pourrait se décrire comme un refus de cette tâche de persévérance dans l'être que Levinas trouve dans Spinoza, mais dans un Spinoza lu à travers le prisme heideggérien. Ce *conatus* se trouve en effet mentionné comme fond positif de l'être de l'étant, dès

5. Nous citons d'après Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, texte établi par Fokke Akkerman, trad. et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 1999, abrégé en *TTP*.

le paragraphe 2 (« Être et intéressement ») du premier chapitre (« Essence et désintéressement ») d'*Autrement qu'être* :

> « Positivement, il [*l'intéressement*] se confirme comme *conatus* des étants. Et que peut signifier d'autre la positivité, sinon ce *conatus* ? L'intéressement de l'être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. »[6]

Parce qu'il propose une philosophie du *conatus*, Spinoza a identifié le fond de l'être, mais en l'identifiant l'a ratifié et en a reconduit la brutalité. Toutefois, avant même de l'introduire dans son *opus magnum* de 1974, Levinas s'était expliqué dès 1963, dans un texte finalement donné dans *Noms propres*[7], sur cette interprétation du *conatus* et sur cette lecture de la philosophie spinoziste comme ontologie qui mène à la guerre et à la mort. Citant explicitement la proposition 6 de l'*Éthique* III, dans laquelle est posé que « chaque être s'efforce de persévérer dans son être », Levinas proposait une explicitation du *conatus* selon une double détermination : une détermination hugolienne, une détermination heideggérienne. (a) D'abord, d'après le *Hernani* de Hugo (acte III, scène 4), le *conatus* n'est rien d'autre qu'« une force qui va » : force aveugle, expansive. Le *conatus* est donc le nom de l'être perçu comme force – dont il faut, selon Levinas, absolument s'échapper. Pourquoi ? Parce que la force renvoie chez Levinas à un double horizon : (I) dans *L'Au-delà du verset*[8], la force est le propre de l'animalité, par opposition à l'humain. Dès lors, penser l'humain contre l'animalité revient à quitter Hernani et Spinoza, et leur expansivité brutale et égoïste, pour s'élever à un autre ordre, celui de la transcendance. Aussi bien (II) la force renvoie-t-elle, dès les *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1935), au déploiement de l'être pur qui se joue dans le nazisme : le nazisme est une philosophie de la force brutale parce qu'il est d'abord une philosophie de l'être, et que l'être ne peut s'entendre que comme force. Le *conatus* serait donc le concept moteur du nazisme parce qu'il est le concept

6. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 4-5.

7. « Existenz und Ethik » (1963), repris en français (« Existence et éthique ») dans Emmanuel Levinas, *Noms propres…, op. cit.*, p. 99-107.

8. Emmanuel Levinas, *L'Au-delà du verset*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 77.

fondamental de l'être. Telles sont les deux résonances que prend le mot *conatus*, interprété selon et avec Hugo comme « force qui va ». Mais davantage, et plus techniquement, (b) le mot *conatus* s'explicite selon le privilège ontique du *Dasein*, pour qui l'homme est « l'existence qui existe de telle manière qu'il y va pour cette existence de cette existence même »[9]. Ainsi, Spinoza et Heidegger ont-ils pensé la même chose : l'homme comme soucieux de son être, c'est-à-dire articulant son être suivant la structure du souci (*Sorge*). Un tel rapprochement peut étonner puisqu'on ne saurait de prime abord identifier le *conatus in suum esse perseverandi* au privilège ontique propre au *Dasein* d'être ontologique, et pour au moins une raison que Levinas ne pouvait manquer d'observer et qui demeure, en son fond, inesquivable : alors que pour Spinoza le *conatus* est le mouvement de *tout* étant en tant qu'étant[10], le souci de l'être en question dans le *Dasein* est ce qui distingue le *Dasein* comme *Dasein* et qui lui assure son statut particulier : alors que le *conatus* déploie la logique même de l'être au sein de tout étant, le *Dasein* est le seul étant qui articule la *Seinfrage* en question *pour lui*. Bref, le *conatus* assimile l'homme aux autres étants au sein d'une ontologie générale univociste, alors que la primauté ontico-ontologique du *Dasein* le singularise en le nommant précisément par son mode d'être propre (le fait d'être « le là de l'être »), mode d'être qu'il pourra vivre de façon authentique ou inauthentique, mais qui l'excepte *par principe* de la communauté de tout autre étant (en régime d'équivocité radicale). Bien qu'essentielle, cette remarque ne doit pas nous faire manquer le point décisif : que le *Dasein*, parce qu'il est le seul étant sur lequel soit lisible l'être, est à interroger en direction de l'être et non pas seulement de son être propre ; autrement dit, que le souci pour son être propre au *Dasein* fait index vers l'être lui-même, interprété comme temps. Que cette position soit fragile, Heidegger s'en est aperçu mieux que personne, et le dépassement de l'analytique existentiale vers une ontologie générale s'avère aussi problématique qu'en fin de compte le passage d'une ontologie régionale à une ontologie générale, cette ontologie régionale dût-elle être posée et comprise comme « sol »

9. *Sein und Zeit*, § 4 puis *passim*, cité par Levinas, *Noms Propres*, p. 77.

10. *Éthique*, III, proposition 6 : « Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perverare conatur – Toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (trad. Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1999[3], p. 216-217).

de toute pensée de l'être (§ 5). On doit sans doute à cette difficulté majeure l'inachèvement d'*Être et temps*. – Reste que Levinas a, mieux que personne, fait ressortir la solidarité de l'être en question dans le *Dasein* avec l'être déployé dans le *conatus* de tout étant.

Or cette assignation à l'être, voilà l'ennemi dont Levinas a toujours voulu s'émanciper. Car l'être ne saurait offrir par lui-même d'évasion. Très tôt, dès *De l'évasion*, Levinas avait proposé de la « course vers l'être » propre selon lui au *Dasein* heideggérien une analyse en termes bergsoniens où Jacques Rolland, d'accord avec Levinas, a voulu reconnaître la description du *conatus*. Envisageant les possibilités d'évasion hors de l'être, Levinas disqualifie alors les prétendues possibilités d'évasion offertes par un élan vital entendu comme extase pure qui, en conduisant l'homme hors de lui-même, lui offre l'illusion d'une sortie de l'être. L'élan vital n'est au contraire qu'un passage d'un présent à un autre présent et n'ouvre sur aucun futur hors de l'être : fuite et élan vital ne sont encore que les suprêmes ruses de l'emprise de l'être, car elles conduisent de l'être à l'être. Explicitons le principe d'un pareil rapprochement entre Heidegger, Spinoza et Bergson.

Soit (a) l'élan vital : l'élan vital, Bergson n'a cessé d'y insister, trace le chemin d'une imprévisible nouveauté, et n'emprunte aucune route déterminée d'avance ; la course de l'élan vital se déploie en un trajet que seul un mouvement rétrograde du vrai pourra figer en une trajectoire toute faite. Penser le temps « dans le sens de la futurition » (W. Jankélévitch) impose de ne pas anticiper le futur, de ne pas le dessiner par avance. Mais il faut payer le prix d'une telle radicalité : l'élan vital ne s'extasie à proprement parler pas de l'être, puisqu'il n'est qu'à condition d'avoir *déjà* été ; ou plutôt : l'élan vital n'est pas au futur, n'envisage aucun futur, puisqu'il est mouvement à partir du présent, mouvement orienté vers ni par rien, puisque le futur n'est précisément rien. Il s'ensuit que l'élan vital n'est pas à proprement parler un chemin hors du présent de l'être, mais un mouvement qui, partant du présent déjà passé, n'aboutit à proprement parler qu'une fois déposé – c'est-à-dire reconduit à l'être de la présence. Ainsi l'élan vital est-il passage d'un présent à un autre présent, puisque le futur, n'étant pas encore, n'est rien. Dès lors, le futur n'offre aucune échappée hors de la présence de l'être présent. Ainsi Levinas distingue-t-il un puissant paradoxe à l'œuvre dans le concept d'élan vital : à penser trop radicalement le

mouvement comme futurition, celui-ci finit par s'abolir ultimement comme présent pur. L'élan vital bergsonien ne saurait nous affranchir de l'être.

(b) Heidegger : dans sa « course à l'être », tel qu'interprétée par Levinas, le *Dasein* se comprend comme possibilité (SZ § 9). Pareil primat de la possibilité sur l'effectivité semble esquisser un retournement de la métaphysique, pour laquelle le présent constitue toujours l'extase du temps privilégiée, et l'effectif la modalité ontologique de référence. La possibilité marquerait-elle enfin un manque, par laquelle le *Dasein* s'excepterait de l'être ? Rien n'est moins sûr : parce qu'en se comprenant comme possibilité, le *Dasein* se comprend toujours comme possibilité d'*être*. Ainsi, la possibilité gouverne moins l'être qu'elle n'est gouvernée par lui. C'est comme soucieux *de son être* que le *Dasein* est sur le mode du possible : ainsi le renversement de la préséance des modalités ontologiques et le primat accordé au possible sur le réel sont inséparables de la conception d'un *Dasein* toujours reconduit à *son* être. Le renversement des modalités ontologiques s'exécute *au sein de* l'être, mais n'en permet aucune sortie.

(c) Enfin, Spinoza s'est refusé à penser un hors-d'être – et rien ne le marque mieux que sa phénoménologie du désir[11]. Spinoza propose un concept contre-intuitif de désir sans manque[12]. Désirer est le mode d'être de l'être lui-même entendu comme expansion, « étirement » ; mais, le finalisme étant une illusion[13], l'être ne comprenant aucun manque (qu'y aurait-il hors de l'être dont l'être manque ?[14]), le désir d'être de l'être n'est pas dirigé vers une fin dont il manquerait : le désir est expansion de soi sans manque. Ainsi, le temps se laisse-t-il comprendre comme passage d'une saturation à une autre saturation, et seuls les esprits faibles portés à l'imagination et dépourvus d'idées adéquates ont une perception incomplète qui leur fait accroire un manque-à-être dans l'être dont le désir serait la résorption. Bref, Spinoza et Bergson ont ceci de commun que, promoteurs d'une *ontologie du plein*, ils ne ménagent aucune place pour une évasion hors de l'être – parce qu'il n'y a pas de hors-l'être que l'être *ipso facto* n'emplisse, comme fait la matière cartésienne du vide des

11. *Éthique*, III, prop. 9, scolie.
12. *Éthique*, III, *Définition des affects*, I.
13. *Éthique*, IV, *Préface*.
14. *Éthique*, I, prop. 8.

espaces imaginaires. Ainsi peut aussi se comprendre, peut-être par Levinas, le fameux mot de Bergson suivant lequel « tout philosophe a deux philosophies : la sienne et celle de Spinoza »[15] : le prestige du futur chez l'un, le prestige du présent chez l'autre ne doivent pas dissimuler qu'il s'agit toujours d'une course à l'être, c'est-à-dire ultimement du présent de la présence. Ainsi, Spinoza est-il le nom d'une mission ontologique : la mission du *Dasein*, l'endossement de l'être. On reconnaîtra tout l'œuvre de Levinas comme tentative d'en sortir.

2/ Si l'être se déploie par essence suivant la logique expansive de la guerre que nomme (pour s'y plier) Spinoza par le nom de *conatus*, alors le spinozisme est justiciable d'une seconde critique : il ne saurait penser la singularité.

(1) En effet, si les étants ne peuvent se comprendre que comme modes de la substance, alors la substance est en retour requise pour l'intelligibilité de tout étant[16]. Spinoza est très explicite là-dessus : un mode ne se comprend que comme mode d'une substance, et comprendre un étant, c'est toujours le reconduire à la substance dont il est le mode. C'est pourquoi, selon Levinas, la *res particularis* ne peut être comprise en rigueur comme *particularis*, puisqu'il lui revient en propre de n'être pas en elle-même, mais en Dieu. Ce que Spinoza ne peut donc penser, c'est l'individualité d'un moi rompant sur la totalité. Levinas s'est au contraire essayé à penser un étant qui soit étant *kat'auto*, sans référence possible ni requise à autre chose que soi : c'est le moment de l'égoïsme, précisément décrit comme athéisme dans la section « Intériorité et économie » de *Totalité et infini*. Il n'y a pas là simple expérience de pensée, mais condition de possibilité de tout rapport à la transcendance, et même de toute transcendance comme telle, car il n'y a de rapport à l'Autre que si l'Autre est Autre que le Même, et que le Même est le même que lui-Même : ainsi, l'éthique n'est pensable que sur fond de bipolarité initiale. Or le spinozisme ne permet pas de penser cette bi- ou multi-polarité initiale : il noie les individus dans une totalité qui les enveloppe et les enserre. En toute rigueur, il n'y a

15. Bergson, Lettre à Léon Brunschvicg du 22 février 1927, *Journal des Débats*, 28 février 1927 ; le contexte de la citation l'explicite plus longuement que ne le laisse croire son aspect « formule ».

16. *Éthique*, I, prop. 15.

pas d'individu chez Spinoza, et l'*Abrégé de physique* de la seconde partie de l'Éthique[17] n'y change, au fond, strictement rien.

(2) De cette définitive absorption de l'individu dans la Totalité, Levinas donne une preuve technique à travers les rapports entre entendement et volonté. On sait que pour Descartes, au moins depuis la *Meditatio* IV, mais sans doute dès les *Regulæ* malgré les controverses nouées autour de la topique des facultés de l'âme[18], entendement et volonté sont deux *facultates* distinctes en elles-mêmes positives, et concourant à la formulation du jugement. Mais ces deux facultés ne s'équivalent pas : l'entendement est fini, alors que la volonté n'ayant point de bornes est à l'image de l'infinité de la volonté divine – ce qui ne revient d'ailleurs pas exactement à dire qu'elle est infinie, mais au moins qu'elle est indéterminée. Ainsi, si les deux facultés exhibent une solidarité principielle (tout acte de volonté suppose une représentation de l'entendement[19]), elles peuvent en quelque sorte rompre l'équilibre de leur fonctionnement – à trois occasions au moins : l'erreur, cas d'école exploré pour lui-même dans la *Meditatio* IV, se laisse reconduire à la suractivité de la volonté par rapport à l'entendement et à l'énoncé d'un jugement sur une représentation d'entendement non claire et distincte ; la foi requiert une adhésion de volonté qui ne se passe des clartés de l'entendement[20] ; mais, plus fondamentalement, la solidarité de l'entendement et de la volonté est remise en cause dans la question, si difficile et qui divise les spécialistes, de l'adhésion censée infaillible à l'évidence. Cette question pourrait se formuler comme suit : si, comme l'affirme Descartes, je ne peux pas ne pas

17. L'*Abrégé de physique* est inséré dans l'*Éthique* II, entre le scolie de la proposition 13 et la prop. 14. L'individu y est défini comme union de corps appuyés les uns sur les autres, ou se communiquant leurs mouvements selon un certain rapport précis (cf. définition enchâssée entre l'axiome II et l'axiome III, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, p. 124-5).

18. *Meditatio* IV, édition Adam et Tannery (désormais AT) VII, 56, 12-15 ; s'agissant des *Regulæ*, la question se cristallise autour de la *Regula* XII, AT X 420, 16-18 : cf. par ex., Jean-Luc Marion, in Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, trad. selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion avec des notes mathématiques de Pierre Costabel*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 44, et, *contra*, Jean-Marie Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, p. 178.

19. AT VII 377, 7-8.

20. AT X 370, 19-25.

assentir à l'évidence[21], faut-il en conclure que l'évidence contraigne ma volonté au point que, dans un cas au moins (l'évidence), je ne sois pas libre ? Si l'on excepte ici les débats sur une supposée évolution de Descartes en cette matière, on s'arrêtera sur la seconde lettre à Mesland (2 février 1645), qui distingue deux usages de la liberté devant l'évidence : en un sens, la liberté est contrainte à assentir à l'évidence, et ne peut *moraliter* se dérober à cet assentiment (à la façon dont la *phantasia kataleptikè* tire le stoïcien par les cheveux) ; mais *absolute*, la volonté peut toujours se retenir de donner son assentiment, voyant dans cet acte de négation l'affirmation de sa liberté devant l'ordre des évidences[22]. Cette possibilité, possédée absolument parlant, signale l'écart irrémissible entre l'entendement et la volonté et atteste la rupture de l'homme avec tout état de fait quel qu'il soit, fût-ce l'ordre des vérités institué par Dieu même. Soit dit en termes levinassiens : la volonté signifie la possibilité de la rupture avec l'ordre rationnel et l'insoumission de l'*ego* devant l'extériorité du monde. – Contre cette thèse cartésienne, Spinoza soutiendra l'identité de l'entendement et de la volonté à travers le concept d'affirmation[23] : toute idée se donne comme affirmation mettant en jeu aussi bien et d'un même mouvement l'entendement et la volonté. Ainsi le cercle est-il tracé suivant sa définition génétique, et par là l'idée du cercle est *ipso facto* jugement et construction. On comprend la pertinence de cette thèse : si les modes s'ensuivent des attributs et ultimement de la substance *more geometrico*, ce qui est à l'œuvre dans le déploiement de l'être est à la fois la cause (ontologique) et la raison (intelligible) de l'affirmation des étants (*causa sive ratio*). Il s'ensuit pour Levinas une conséquence rigoureuse et implacable : que l'individu, parce qu'en lui entendement et volonté ne sont jamais séparés, ne peut qu'entériner ses représentations, parce que la représentation est déjà en elle-même un fait de la volonté. Impossibilité donc pour l'étant de briser la totalité déployée sous l'égide de la *causa sive ratio* ! Impossibilité donc pour une subjectivité d'émerger comme puissance de *refus* de l'être – et donc comme éthique[24].

21. *Meditatio* IV, AT VII 58, 20-30.
22. AT IV 173.
23. *Éthique*, II, 49 coroll. : « Voluntas, intellectus unum, et idem sunt. »
24. *TI*, p. 59 : « Pour se justifier, le moi peut, certes, s'engager dans une autre voie : chercher à se saisir dans une totalité. Telle nous semble être la justification de

De cette double analyse, il est possible de tirer une conséquence qui se déploie ontiquement et épistémologiquement (a) Ontiquement : le primat de la substance sur ses modes d'une part, l'identité de la volonté et de l'entendement d'autre part, interdisent toute apparition d'un sujet en brisure avec la totalité. Or, si la volonté divise, la raison unit : mais comment penser la pluralité à partir d'une quelconque « parcellisation » de la raison ?[25] Ainsi, ce qui est à expliquer n'est pas : *comment rejoindre la substance ?*, mais : *comment pouvons-nous n'en être pas toujours-déjà ?* Spinoza est l'homme qui aboutit à ce premier paradoxe : *ce n'est pas l'universel qu'il faut expliquer et auquel il faut remonter, mais l'individuel, le particulier*[26]. Et s'il n'y a pas d'individu, il n'y a pas non plus de société. Le spinozisme rend impossible la pluralité. (b) Épistémologiquement : le primat de la substance induit l'impossibilité du faux et de l'erreur. On sait que Spinoza ira jusque-là en soutenant la positivité du faux, puisque l'idée fausse n'est qu'une idée tronquée[27]. Mais Levinas interroge plus radicalement la possibilité même d'une telle troncature : d'où vient la possibilité de ne pas *tout* percevoir quand on est soi-même partie de la substance ? « Spinoza nous apprend bien la voie de la pensée qui ramène à Dieu, mais il n'a jamais su montrer comment Dieu s'éloigne de lui-même pour laisser une place à

---

la liberté à laquelle aspire la philosophie qui, de Spinoza à Hegel, identifie volonté et raison, qui, contre Descartes, enlève à la vérité son caractère d'œuvre libre, pour la situer là où l'opposition du moi et du non-moi s'évanouit, au sein d'une raison impersonnelle. La liberté ne se trouve pas maintenue, mais se ramène au reflet d'un ordre universel, lequel se soutient et se justifie tout seul, comme le Dieu de l'argument ontologique. »

25. *TI*, p. 92 : « Le moi identifié avec la raison – comme pouvoir de thématisation et d'objectivation – perd son ipséité même. Se représenter, c'est se vider de sa substance subjective et insensibiliser la jouissance. En imaginant cette anesthésie sans limites, Spinoza fait évanouir la séparation. Mais la joie de cette coïncidence intellectuelle et la liberté de cette obéissance, marquent une ligne de clivage dans l'unité ainsi conquise. La raison rend possible la société humaine, mais une société dont les membres ne seraient que raisons s'évanouirait comme société. De quoi un être entièrement raisonnable pourrait-il parler à un autre être entièrement raisonnable ? Raison n'a pas de pluriel, comment se distingueraient de nombreuses raisons ? »

26. *TI*, p. 192-193 : « Si la volonté peut aspirer d'une façon ou d'une autre à la raison, elle est raison, raison qui se cherche ou qui se fait. Elle révèle sa | vraie essence chez Spinoza ou Hegel. » À l'opposé, on aurait « toute l'expérience pathétique de l'humanité que l'idéalisme hégélien ou spinoziste relèguent dans le subjectif ou dans l'imaginaire ».

27. *Éthique*, II, prop. 33 et 34.

une connaissance de premier genre qui remplace son idée. »[28] – Le monisme spinoziste ne peut ainsi expliquer ni (ontiquement) l'ipséité ni (épistémologiquement) l'erreur, car elles ne sont que deux aspects corrélatifs de la rupture de la totalité par l'individu.

Une première conclusion s'impose : en considérant Spinoza comme philosophe de l'être univoque, Levinas ratifie l'ontologie spinoziste, mais en la ratifiant l'abandonne car elle ne saurait rendre possible l'éthique. L'ontologie levinassienne est exactement l'ontologie spinoziste, « elle consiste à promouvoir un être sans néant », mais, pour cette raison même, il convient de la quitter. Puisque « l'être est le mal », qu'en son sein se noient êtres et choses, et qu'il n'offre aucune échappée – ni être, ni futur, ni même mort[29] - l'être ne doit pas être reconquis et rejoint, comme le voulait Spinoza, mais quitté, abandonné. L'ontologie spinoziste est fondamentalement païenne, et la voix qui parle derrière l'*Éthique* est celle de Parménide et de Hegel, souvent associés à Spinoza. On trouvera encore les rapprochements cavaliers, eu égard au moins au statut du néant qui eût appelé plus de précautions. Reste que Spinoza demeure le philosophe de l'unité et du monisme ontologique – de la rationalité grecque. Or l'éthique suppose la non-confusion des pôles de la relation – relation sans confusion que Levinas appelle religion[30], et qui s'oppose directement à tout monisme substantiel. Ainsi l'*Éthique* n'ouvre sur aucune éthique – sinon sur celle de la force qui va, qui n'en est pas une. Si paganisme de Spinoza il y a, si Spinoza récuse la parole biblique, ce n'est pas d'abord dans les thèses controversées du *TTP*, mais bien dans l'ontologie grecque de l'*Éthique*. Ainsi Levinas corrige-t-il la formule de Bergson : la philosophie prise comme ontologie est peut-être fondamentalement spinoziste, mais l'éthique comme philosophie première ne saurait

28. *Du sacré au saint*, p. 99.

29. *Le temps et l'autre* (1947), Paris, PUF, 1983, p. 28-29 : « Mais je veux insister plus longuement sur les conséquences de cette conception. Elle consiste à promouvoir un être sans néant, qui ne laisse pas d'ouvertures, qui ne permet pas de s'échapper. Et cette impossibilité du néant enlève | au suicide qui est la dernière maîtrise qu'on puisse avoir sur l'être, sa fonction de maîtrise. […] La notion de l'être irrémissible et sans issue, constitue l'absurdité foncière de l'être. L'être est le mal, non pas parce que fini, mais parce sans limites. L'angoisse, d'après Heidegger, est l'expérience du néant. N'est-ce pas au contraire, – si par mort on entend néant, - le fait qu'il est impossible de mourir ? »

30. *TI*, p. 10 : « Nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre sans constituer une totalité. »

être que platonicienne : seul Platon a réussi à échapper à l'emprise de la totalité, hapax dans l'histoire grecque de la philosophie, puisque avant lui Parménide et après lui Plotin reconduisent le primat de l'unité. Le premier pied de nez que Spinoza adresse au judaïsme, ce n'est pas le *TTP*, mais bien l'*Éthique*, laquelle ne peut faire entendre une voie juive, un Dire qui, faisant signe vers l'autrement qu'être, s'excepterait de la totalité : elle rend impossible une voix juive, parce qu'elle ne voit ni juif ni grec, ni esclaves ni hommes libres[31] – mais personne.

Réhabilitation – Hors l'*Éthique*, le *TTP* comme Parole de Dieu

Un point est donc acquis : *L'Éthique* contredit l'éthique comme philosophie première, puisque, loin de faire sortir de l'être, elle y reconduit toujours. Ici se marque donc le divorce spinoziste d'avec le judaïsme : Spinoza ne sait pas entendre la voix qui vient de l'autre rive et qui parlant depuis l'*autrement-qu'être* impose une responsabilité qui ne se laisse nullement comprendre à partir de l'ontologie, même si en définitive elle peut y reconduire (avec l'apparition du tiers). Cette première conclusion appelle son complément : l'examen de l'attitude de Levinas devant le texte de Spinoza portant sur les questions proprement juives : le *TTP*. Annonçons-le d'emblée : l'attitude de Levinas évolue sur une dizaine d'années, et les deux textes majeurs sur Spinoza contenus dans *Difficile Liberté* traduisent une indulgence accrue, voire une réhabilitation de Spinoza.

Avant d'entrer dans l'examen de ces textes, trois considérations préjudicielles s'imposent, qui signalent quelques traits de permanence dans l'approche levinassienne du *TTP*.

(1) Un premier fait pourrait passer inaperçu, mais vaut la peine d'être noté : les deux textes disponibles dans *Difficile Liberté* sont des textes de circonstances, donnés en hommage à des « autorités » sur lesquelles ils s'appuient. (a) Le premier texte, intitulé « Le cas Spinoza », est la reprise d'un article publié en décembre 1955-janvier 1956, dans les numéros 34-35 de la revue *Trait d'Union*. Il se donne

31. *Épître aux Galates*, III 28 : nous réservons l'analyse, d'un point de vue spinoziste, de la pointe finale : « mais un en Jésus-Christ ».

comme une glose libre des positions exprimées quelques années plus tôt (1935) et republiées alors tout récemment (1954) par le philosophe juif Jacob Gordin, « *Benedictus* ou *maledictus*. Le cas Spinoza »[32]. Les échos sont frappants : le titre de Levinas reprend une partie du titre de Gordin, et certaines expressions de Levinas font directement écho à celles de Gordin, alors dûment nommé. Gordin évoquait le « rôle fatidique [de Spinoza] dans la décomposition de l'âme juive »[33], parlant du « venin que Spinoza inocula à la pensée européenne », et dont « les intellectuels juifs sont spirituellement malades » ; Levinas lui, parle de la « trahison de Spinoza », du « rôle néfaste joué par Spinoza dans la décomposition de l'intelligentsia juive »[34]. Nous reviendrons sur ces expressions ; qu'il suffise pour l'instant de noter que le texte de Levinas se propose d'être une glose libre à partir de Gordin. (b) Le second texte intitulé « Avez-vous relu Baruch ? », paru à l'automne 1966 dans les *Nouveaux cahiers* (n° 7) propose une recension du livre alors tout récent de Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*[35], dont les citations sont particulièrement nombreuses. Retenons le fait que dans les deux cas, les thèses de Levinas, pourtant radicales, s'abritent sous l'autorité de penseurs reconnus ; et si Levinas change de position, c'est incontestablement sous l'effet de la lecture de Zac. Il n'y a guère que dans le troisième texte, « L'arrière-plan de Spinoza », texte plus tardif d'une communication faite au congrès Spinoza de Jérusalem en 1979 et repris dans *L'Au-delà du verset* (chap. IX), que Levinas hasarde une pensée qui semble s'autoriser d'elle-même sur le cas Spinoza. Et encore : *qui semble*, non *qui s'autorise*, car les premières lignes évoquent les travaux biographiques néerlandais de Van Dias et Van der Tak[36], aussi bien qu'une relecture du *TTP* faite « assez récemment » (dix ans plus tôt) à l'occasion du livre de Zac. Bref, autant l'intrépidité métaphysique de Levinas est grande

32. Jacob Gordin, « *Benedictus* ou *maledictus*. Le cas Spinoza », in *Les cahiers juifs*, 14, mars-avril 1935, p. 104-115, repris in *Évidences*, 42, septembre-octobre 1954, p. 20-27 et *Écrits. Le renouveau de la pensée juive en France*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 145-164. Il est hautement probable que Levinas ait découvert le texte de Gordin à l'occasion de sa reprise en 1954.

33. Jacob Gordin, *op. cit.*, p. 147.

34. *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel/Livre de poche, 1976, p. 167.

35. Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965.

36. Sans doute, Abraham M. Vaz Dias, Willem Gerard van der Tak, *Mercator & autodidactus*, La Haye, Nijhoff, 1932.

s'agissant de l'*Éthique*, autant les considérations sur le *TTP* ne se passent pas d'autorités et de cautions, comme si le cas du *TTP*, pourtant apparemment si tranché, devait de fait demeurer subtil, nuancé, et appeler à la prudence. Pareille prudence des jugements sur le *TTP* contraste avec l'assurance parfois péremptoire des analyses de l'*Éthique*. – De plus, la confrontation avec le *TTP* laisse toujours de côté deux points importants : la critique biblique et le rationalisme.

(2) Le rationalisme : Levinas l'aura maintenu du début à la fin de son œuvre, le judaïsme est un rationalisme, il a « désensorcelé le monde », « n'a peut-être voulu que la fin des mythologies »[37]. Or justement, « sur l'intériorité des rapports rationnels, sur leur équivalence aux formes les plus hautes de la vie, l'*Éthique* jette des clartés ultimes »[38]. Si le judaïsme est un rationalisme, c'est pour une raison de fond : tout rapport à la transcendance suppose une séparation initiale, séparation qui peut se penser comme athéisme d'une raison qui ne se laisse jamais posséder par les « surplus incontrôlables » de la mystique. Ainsi, le rationalisme spinoziste ne saurait s'opposer au judaïsme comme la raison s'oppose à la foi : le judaïsme n'a rien à craindre des clartés spinozistes, puisque « le rationalisme ne menace pas la foi juive »[39]. Sur ce terrain, la confrontation n'aura pas lieu.

(3) Pas plus n'aura-t-elle lieu au sujet de la critique biblique inaugurée par le *TTP*. Pourquoi ? Parce que se laisser inspirer par une parole est d'un tout autre ordre que l'assignation scientifique du contexte et de l'auteur de ladite parole : ainsi pourrons-nous continuer de lire la Bible sans qu'à aucun moment les raisonnements et recontextualisations historicistes n'entament une recherche spirituelle d'un autre ordre, qui se déploie sur un autre plan : « La critique biblique ne ruine qu'une foi ébranlée. »[40] Davantage même : la critique biblique, en morcelant le texte de la Bible et en en rompant l'unité historique, fait voir l'unité d'inspiration profonde qui l'anime, unité toute spirituelle et non historique ; de sorte que paradoxalement, plus la critique biblique aura entamé « la caution extérieure d'une révélation dramatique et théâtrale », plus ressortira

37. *DL*, p. 165. Cf. là-dessus, le texte décisif, « Une religion d'adultes », in *DL*, p. 27-46.
38. *Ibid*.
39. *Ibid*., p. 166.
40. *Ibid*.

« la vérité des textes éternels »[41]. Là non plus, donc, la confrontation n'aura pas lieu : la critique biblique tombe à côté, elle n'est pas critique de la Bible puisqu'elle ne saurait par principe atteindre ce qui est en dehors d'elle ; mieux, qu'elle échoue à ébranler la foi, et elle l'aura précisément confirmée. – De ces deux combats manqués, on note l'ironie levinassienne : en montrant que le judaïsme ne craint pas le rationalisme spinoziste, il montre l'inanité des descriptions spinozistes du juif superstitieux et craintif, descriptions qui *ne* concernent finalement *pas* le juif ; en montrant que la critique biblique renforce la puissance d'inspiration de la Bible, Levinas indique que le trait de Spinoza se révèle à la fin contre-productif : destinée à entamer le magistère éternel du texte, la critique l'établit et en définitive le renforce[42].

Ces trois points posés, reprenons les accusations portées par Levinas en 1955 dans le texte extrêmement sévère intitulé « Le cas Spinoza ». Ces accusations doivent être resituées dans un double contexte polémique : (a) d'une part, la campagne conduite par Ben-Gourion pour réhabiliter Spinoza, campagne qui fera long feu puisque les rabbins reconduiront l'excommunication de 1656. Reste que pour nombre de militants pour la création d'un État juif, Spinoza était un défenseur du sionisme puisqu'il envisageait la loi juive comme inséparable de la possession d'un État national. C'est contre une telle réhabilitation que Levinas se prononce ici, assumant, comme naguère Gordin, la continuité historique de la communauté d'Israël. (b) D'autre part, à l'intérieur même des écrits de Levinas, les textes des années 1940 et 1950 laissent apparaître les traces d'une polémique anti-chrétienne assez nette, tant sur le plan proprement philosophique que sur le plan de sa pensée juive. Cette polémique ne se laisse pas facilement schématiser, si on tient compte par ailleurs de l'indéniable ancrage chrétien de certains concepts et intuitions levinassiens[43].

41. *Ibid.*

42. À ces trois traits de permanence et lié au dernier, il faudrait ajouter le rappel constant par Levinas de l'ignorance ou du mépris de Spinoza pour le Talmud. Un tel rappel n'est pas sans ironie, puisque l'herméneutique biblique suppose une équivocité et une polysémie rompant avec l'univocité dogmatique de l'herméneutique spinoziste – mais à laquelle cette dernière à la fin se soumet, par un heureux triomphe des méthodes exégétiques juives.

43. La publication récente des *Carnets de captivité*, Paris, Grasset/IMEC, 2008, en fait foi.

Ces deux remarques liminaires établies, en quoi consiste l'accusation majeure lancée contre Spinoza ? Spinoza aurait « subordonné la vérité du judaïsme à la révélation du nouveau Testament »[44] ; ce faisant, influençant les élites juives tendanciellement déjudaïsées, il aurait accrédité la thèse chrétienne d'un « judaïsme préfigurant Jésus », au point que de grands juifs comme Brunschvicg ou Jankélévitch s'y soient eux-mêmes mépris, ayant cédé à la théologie de la substitution qui réduit le judaïsme à un moment provisoire d'un processus théologique appelé à s'accomplir dans le christianisme. Ainsi, Spinoza aurait travaillé à « la décomposition de l'intelligentsia juive ». Les analyses de Levinas ont-elles quelque support ? Il faudrait, pour ne pas manquer ici de pertinence, un solide appui d'histoire de la réception du spinozisme ; mais déjà les textes spinozistes suffisent à en valider les grandes lignes, sur deux points au moins – deux thèses dont l'addition ne tarde pas à produire la dissolution du judaïsme : l'interprétation temporelle de l'élection, et la réduction du message biblique à « justice et charité ». Ces points sont connus, qu'il suffise de les rappeler : (a) Dans le troisième chapitre du *TTP* traitant de la vocation des Hébreux, Spinoza interdit l'interprétation de l'élection d'Israël en termes de rapport privilégié à la vérité, et donc à la béatitude, et soutient une interprétation politico-historique de l'élection comme « secours de Dieu externe » : à ce titre, l'élection n'a plus de sens spirituel ni de vocation à se maintenir hors de la pérennité de l'État des Hébreux (on comprend dès lors la séduction que put exercer une telle thèse sur les premiers sionistes). Si la mission des prophètes n'est plus d'énoncer le destin particulier du peuple élu, quelle est-elle ? Elle consiste à (b) plaider pour la « justice et la charité ». Mais là encore, le prophète n'a ni le monopole ni le privilège du vrai ; et même se méprend-il souvent sur Dieu dont il a, comme les autres hommes, des représentations tout à fait banales et vulgaires (loin de la vérité sur le Dieu-substance de l'*Éthique*).

Ces deux thèses débouchent inévitablement sur la mise en cause des fondements du judaïsme : l'élection intemporelle d'Israël par Dieu, la pérennité transhistorique de rites dont la valeur est toute spirituelle, l'impossible reconduction du message de la Bible à un seul mot d'ordre « justice et charité », dont la formulation (charité) sonne

44. *DL*, p. 167.

à des oreilles juives comme une pure abstraction chrétienne. *Exit* ainsi tout le légalisme juif, donc aussi tout le Talmud, *exit* la mission d'Israël auprès des peuples, *exit* aussi la vocation propre d'Israël devant Dieu. Spinoza est l'homme qui aurait délégitimé l'existence du peuple juif, dont la pérennité, loin de relever d'un quelconque destin spirituel, s'interprète comme seulement temporelle et ne s'entretient que par une opération chirurgicale (la circoncision) dont la fonction est structurellement la même que celle des nattes chez les Chinois (*TTP*, III) ; quant au message biblique, il est appauvri et réduit au seul message du Christ, justice et charité. Spinoza lit donc la Bible en chrétien – en socinien disait déjà Gordin. Ainsi le christianisme a-t-il plus de vérité que le judaïsme, puisqu'il se débarrasse d'un ritualisme historique et daté, et lit la Bible comme elle doit l'être, c'est-à-dire selon sa signification (seulement mais authentiquement) morale. *Appauvrissement herméneutique*, *négation de l'élection* et *dissolution du peuple* sont trois faits solidaires dont Spinoza est rendu responsable. – On objectera à Levinas que la reconduction de la Bible à « justice et charité », c'est-à-dire au message chrétien, n'est déjà pas en tant que telle regrettable si par elle se déploient à la fois une universalisation de la Bible et une universalisation de l'éthique. L'éthique, fût-elle chrétienne, demeure l'éthique et on s'étonne que Levinas ne se réjouisse de pareille expansion de l'éthique biblique. Une réponse s'esquisse déjà : jusqu'au milieu des années 50, Levinas œuvrait à donner au judaïsme et au christianisme une origine différente : le christianisme est une religion de païens, au sens où « Le monde grec est inclus dans le christianisme ». Le christianisme est alors un « Judaïsme pour hommes aux problèmes païens »[45] L'éthique ne peut donc sourdre d'une éthique chrétienne, puisqu'elle ne saurait émerger du paganisme. Spinoza, interprétant la Bible selon le christianisme, non seulement défait le judaïsme, mais interdit l'éthique, dissimulant cette interdiction sous un mot d'ordre séduisant mais *fondamentalement* païen. Parce qu'elles sont chrétiennes, la justice et la charité de Spinoza sont païennes et nul ne saurait s'en inspirer.

Dix ans plus tard, la situation a changé. Le texte « Avez-vous relu Baruch ? » énonce dans son titre un projet de réhabilitation sans équivoque : (a) « Avez-vous *re*lu… » Levinas ne pose la question de

45. *Carnets de captivité*, *op. cit.*, p. 148.

la *re*-lecture que parce qu'il a lui-même d'abord relu Spinoza depuis son article dix années auparavant. Le « avez-vous relu Baruch » indique donc bien l'importance d'une reconsidération de questions, d'un *pourvoi en appel*. (b) Plus subtilement, le prénom *Baruch* pour nommer Spinoza indique le choix de conserver à Spinoza son statut de juif et de le restaurer dans sa judaïté. D'abord parce que Levinas impose à Spinoza son nom juif ; ensuite, parce que s'il est vrai que *Baruch* signifie en hébreu « béni », soit *benedictus*, alors il faut voir en ce titre une réponse de Levinas à la question de Gordin : « *Maledictus* ou *Benedictus* ? ». *Benedictus !*, semble répondre ici Levinas – et en hébreu de préférence : Baruch. Depuis « Le cas Spinoza » emprunté à Gordin jusqu'au texte « Avez-vous relu Baruch ? », Levinas a réhabilité Spinoza, suivant cette fois-ci Sylvain Zac.

Reste à isoler les motifs de cette réhabilitation qui sont, semble-t-il, de deux ordres : (1) le *TTP* a consacré à la Bible un examen qui lui confère un statut particulier ; (2) la Bible, suivant le *TTP*, appelle à une « intériorisation éthique » en elle-même positive. – Reprenons ces deux points. (1) S'appuyant sur les travaux de Zac, Levinas soutient que Spinoza a bien donné un statut tout à fait particulier à la Bible, qu'il appelle « sans ironie » dit Levinas après Zac, « Parole de Dieu ». Levinas tient alors parfaitement l'équilibre entre deux positions spinozistes articulées par un *mais* :

> « La Parole de Dieu découle, certes, en fin de compte, selon Spinoza, de la nature de Dieu et si l'on connaissait cette nature, sagesse et avenir en dériveraient selon un déterminisme rigoureux [*moment de l'*Éthique]. *Mais*, dans la complexité des choses, cet avenir ne peut être conçu philosophiquement et c'est le prophète qui perçoit cet avenir comme des décisions et des décrets de Dieu [*moment* du TTP] »[46].

Ainsi la foi aurait-elle un statut très particulier, inapte à se mouler aux trois genres de connaissance. Ce statut particulier de la Parole divine a, sous la plume de Levinas, une double portée polémique : (a) un aspect anti-chrétien. Faut-il s'en étonner ? Levinas ne lit plus du tout dans le *TTP* le triomphe du christianisme, mais au contraire,

> « malgré le recours fréquent de la terminologie chrétienne, malgré le ressentiment que Spinoza aurait pu garder à l'égard de la Communauté juive qui l'avait durement traité, il faut insister sur la liberté avec laquelle il reconnaît une valeur égale – à chacun dans sa perspective –

46. *DL*, p. 174-175.

> aux deux Testaments et parfois une supériorité de l'Ancien par rapport au Nouveau »[47].

On note l'irréel du passé : « le ressentiment que Spinoza *aurait pu* garder à l'égard de la Communauté juive » : il *aurait* pu éprouver un ressentiment (et presque légitimement, vu le traitement dont il a pâti), mais il n'en a *effectivement* pas conçu. C'est pourquoi il n'a pas cédé au christianisme, comme l'attestent plusieurs thèses spinozistes que Levinas résume dans une note[48]. Nous sommes au plus loin du premier texte sur « Le cas Spinoza » et, par là, plus encore de Jacob Gordin et de sa lecture de Spinoza comme socinien marcionite. Deuxième aspect de cette lecture : (b) une polémique anti-philosophique. Le point est capital : pour Levinas, « le mérite de Spinoza aura consisté à réserver à la Parole de Dieu un *statut propre* hors de l'opinion et des idées « adéquates » ». Ainsi la Bible ne comporte-t-elle point de philosophie, même si elle s'accorde avec elle. Et Levinas de poursuivre : « En cela réside non pas son inconsistance mais son originalité et son originalité propre » ; et dans une note :

> « La Parole de Dieu ouvre donc une dimension propre […] de l'Esprit. Il ne faut la confondre ni avec la Philosophie, ni avec la Science, ni avec la Politique. »[49]

C'est cette lecture non-philosophique de la Bible qui fait la gloire de Spinoza parce qu'elle donne à la Bible toute sa valeur. Reconnaissons que Levinas semble accorder à ce statut propre de la Bible une valeur presque contraire à celle que Spinoza lui accordait : pour Spinoza, le plus haut degré de l'éthique et de l'accomplissement se joue dans l'amour intellectuel de Dieu, et ne peut en passer que par la philosophie ; dès lors, la Bible s'interprète comme un raccourci vers une morale pratique et efficace mais non appuyée sur des raisons vraies – en quoi résident à la fois sa force, puisqu'elle peut s'adresser à l'ignorant, et sa faiblesse, puisqu'elle ne traite pas du vrai, qu'elle abandonne à la philosophie. *Levinas lit cette faiblesse comme une force majeure et décisive* : irréductibilité de la parole à l'ordre du vrai philosophique. Par là, Spinoza aurait échappé à la philosophie, c'est-à-dire d'abord – et la conséquence est

47. *DL*, p. 175.
48. *DL*, p. 175, n. 1
49. *DL*, p. 181, et p. 181, n. 1 (nous soulignons).

inévitable – à l'*Éthique* elle-même ! D'où une seconde conséquence, plus générale : si la Bible n'est fondamentalement pas philosophique et relève d'un autre ordre (l'ordre de la charité plutôt que l'ordre des esprits, pourrait dire Pascal), alors elle détient le pouvoir « de survivre à la fin de la philosophie »[50]. Conséquence considérable ! La fin de la philosophie et la mort de Dieu n'atteignent donc pas la Bible ; voire elles libèrent la visibilité de son ordre propre. Au moins la Parole de Dieu s'est-elle émancipée des avatars de la question de l'être.

Car que dit enfin la Bible, selon Spinoza ? Elle appelle à la justice et à la charité. En 1954-55, Levinas lisait un tel message comme une parole juive appauvrie ; en 1965, il y a voit un appel à l'intériorisation de l'éthique : « est sacrée la conduite des hommes inspirée par la justice et l'amour »[51]. Le projet de Spinoza est donc d'avoir isolé dans la Bible un message éthique transcendant l'histoire de la philosophie parce qu'indépendant d'elle. Davantage, ou plus précisément : en désolidarisant la connaissance philosophique (revenant à la philosophie selon l'*Éthique*) de la pratique de la justice et de la charité (revenant à la Bible selon le *TTP*), Spinoza aurait anticipé une morale qui se passe du savoir – morale de l'au-delà du savoir et des idées claires et distinctes, de « l'autrement que savoir ». Levinas lit donc le *TTP* à la lueur de ses propres analyses philosophiques. Certes, on reconnaîtra qu'il manque encore un fait : que l'ontologie de l'*Éthique* débouche elle aussi sur une morale, laquelle morale, en plus d'être compatible avec la morale religieuse, possède le monopole du vrai ; de sorte qu'on ne saurait écrire, comme le fait Levinas, que « L'Écriture enseigne la vraie religion »[52] : l'Écriture enseigne certes la religion, et la religion comme morale (amour et charité), mais pour Spinoza cette religion morale n'a plus de rapport propre avec le vrai, dont l'*Éthique* conserve le monopole et dont elle déduit, *more geometrico*, la morale. À moins de lire cette phrase selon une stricte conceptualité levinassienne ? « L'Écriture enseigne la vraie religion », signifierait alors que le message biblique est le rapport à autrui qui trouve son accomplissement dans l'éthique de l'autrement-qu'être, puisque, on l'a vu, *religion* nomme chez

50. *DL*, p. 181.
51. *DL*, p. 176.
52. *DL*, p. 176.

Levinas le rapport à l'Autre qui n'absorbe pas l'Autre. Mais alors la thèse est levinassienne, et non point spinoziste ! Ici, les locuteurs se brouillent et les mêmes phrases semblent attribuables à Levinas et à Spinoza, créant une identification tendancielle : « Obéissance et non connaissance, telle est l'attitude qu'appelle la Parole de Dieu qui ne peut séparer les hommes comme les séparent les théories. La Parole de Dieu est éthique »[53]. Comment ne pas confondre ici la voix de Spinoza et celle de Levinas ? Tel aura été en fin de compte, la force de Spinoza, que d'envisager contre son *Éthique* une morale biblique qui soit la vraie morale.

Second paradoxe donc : le *TTP*, sous couvert d'une trahison du judaïsme, en rejoint et en déploie le message fondamental. Loin de s'opposer à la Bible, et plus précisément à l'Ancien Testament, Spinoza l'exalte en y lisant le primat de l'éthique sur le théorique et en affranchissant l'éthique tant du christianisme que de la philosophie.

Le chiasme

Nous tenons donc deux faits : (1) L'*Éthique* reste pour Levinas de part en part grecque : elle promeut un *conatus* qui n'est qu'une conquête effrénée de l'être ; dans l'étant univoque, les sujets se noient et même n'émergent jamais, soumis à l'implacable et définitive unité de la substance. Une telle lecture du spinozisme demeurera constante et même s'approfondira au fur et à mesure des années. (2) Le *TTP*, en revanche, après avoir fait l'objet d'une sévère analyse sous l'influence de J. Gordin, est lu dans les années 1960 comme une proclamation puissante de l'irréductibilité de l'éthique et de la Bible à l'ordre du savoir et de la rationalité.

Il s'ensuit un étrange chiasme : L'*Éthique* ne parle pas d'éthique, et, en s'arrimant à l'être, se ferme définitivement l'accès à la parole biblique ; le *TTP* ne parle ni de théologie ni de politique, mais a affaire avec l'éthique authentique et intérieure, c'est-à-dire avec la vraie religion. Ainsi le *TTP* vient-il au secours du message biblique que l'*Éthique* rendait impossible : *c'est donc quand il critique le plus le judaïsme que Spinoza est resté le plus juif*. Mieux, le *TTP*

53. *DL*, p. 177.

contredit radicalement l'*Éthique* en faisant entendre une parole hors de l'onto-théologie ; ou encore : le *TTP* fait sortir de l'*Éthique*, comme la Bible fait sortir de la question de l'être. *Spinoza aurait ainsi paradoxalement envisagé le dépassement de la philosophie* – et d'abord de la sienne, la seule. Ainsi, la chose est nette : le *TTP* est bien le lieu où conduit l'éthique. Il y a bien deux voies chez Spinoza : (1) une voie ontologique, fermée à la transcendance (l'*Éthique*) ; (2) une voie biblique, c'est-à-dire authentiquement éthique, libérant la morale des ornières du savoir et ouvrant sur *l'autrement-qu'être* (le *TTP*). – Ces deux voies ne sont pas seulement opposées, elles sont inconciliables et, partant, incompatibles : par l'*Éthique*, Spinoza prolonge et reconduit la métaphysique comme question de l'être telle qu'accomplie définitivement par Hegel : ontologie anti-biblique, noyant les êtres dans une univocité indifférenciée où combattent en une guerre de toujours des *conatus* soumis à une logique de l'être sourde à l'éthique ; mais par le *TTP*, il destitue toute ontologie, ouvre la porte vers un au-delà de l'être et vers le sens authentique de la Bible, selon laquelle le divin émerge à partir de la situation éthique. En cela, il prolonge et authentifie une parole juive depuis longtemps entretenue par les rabbins et déployée, hors de la métaphysique, dans la pensée de Levinas. L'*Éthique* ou le *TTP*, Hegel ou les rabbins : il se pourrait que Spinoza ait choisi et que son dernier mot ne soit finalement pas le triomphe de Hegel, mais celui de la Communauté qui l'avait exclu.

Un point cependant demeure indécidé – ou plutôt s'esquisse déjà comme trop problématique pour ne pas paraître gênant. Si le *TTP* est le lieu où se fait entendre la Parole divine, comment comprendre la compatibilité entre la ruine de l'élection juive du troisième chapitre et l'inspiration biblique authentiquement juive que Levinas reconnaît au *TTP* ? Autrement demandé : comment Levinas peut-il entendre une voix biblique dans un texte récusant l'élection spirituelle du peuple juif ? Risquons une hypothèse : il se pourrait que la thèse de l'éthique comme sens ultime de la Parole biblique demeure étroitement et sans doute inévitablement solidaire d'une universalisation de cette parole, universalisation qui équivaut à un renoncement tacite à l'élection du peuple juif ; il se pourrait qu'interpréter l'Écriture comme un appel à l'éthique revienne *ipso facto* à récuser l'élection juive. Question, on l'aura compris, pour Levinas et non pour Spinoza, qui y a toujours répondu. Car enfin,

un fait frappe : à aucun moment, le texte de 1965 ne condamne ni même n'évoque la récusation spinoziste de l'élection juive – comme *si le message éthique de l'Ancien Testament pouvait se passer d'une quelconque élection particulière du peuple juif*. Et de fait, reconnaissons-le : il s'en passe. Universalité ou élection : *tertium non datur*, et il faut choisir. Nous sommes embarqués. Or l'éthique est du côté de l'universalisation et, comme elle, implique comme dommage collatéral le renoncement à l'élection propre juive. Levinas plus qu'un autre l'aura montré et assumé[54], en décrivant dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) la subjectivité comme élection : parce que je suis toujours-déjà concerné par le visage d'autrui et qu'à moi incombe une responsabilité à laquelle je ne peux me soustraire et qui m'ipséise, je suis l'*élu* et cette élection consiste en une assignation, non à l'être, mais au prochain, assignation qui détermine la structure de la subjectivité comme « Me voici ! ».

Une telle analyse, si elle a pour mérite de féconder les catégories bibliques et de leur donner une assise phénoménologique, a aussi pour effet de dissoudre l'élection d'Israël en en faisant le fond de la condition humaine. Car une élection universalisée est-elle encore une élection ? Bref, il se pourrait que la voie éthique, qu'on appellera indifféremment voie du *TTP* ou voie d'*Autrement qu'être*, dissolve l'être-juif comme tel, c'est-à-dire comme élu ; Levinas et Spinoza auraient alors d'un même geste – l'éthicisation de la Bible – ouvert l'élection à la commune humanité et, en l'ouvrant, l'aurait perdue. Une objection est ici toujours possible : que le troisième chapitre du *TTP*, selon lequel il n'y a pas à proprement d'élection juive sinon purement politique et extérieure, n'a pas son pendant dans le corpus levinassien ; voire que Levinas a au contraire toujours maintenu l'élection juive, et l'a défendue véhémentement contre toute tentative chrétienne d'universalisation. Certes, l'objection mérite examen. Mais elle ne fait paradoxalement que vérifier les données

54. Cf. aussi la « convention » suivant laquelle, dans le *Nefèch Ha'haïm* de Haïm de Volozine « l'humanité authentique est toujours synonyme d'Israël » (« À l'image de Dieu, d'après Rabbin Haïm Voloziner », in *ADV*, p. 190, n. 5). Cette *convention* est de Levinas – mais est-elle de Haïm de Volozine ? On peut en douter ; cf. nos réserves dans « Levinas face à Descartes et Haïm de Volozine : synthèse ou opposition ? », in Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Lire « Totalité et infini » d'Emmanuel Levinas. Études et interprétations,* Paris, Hermann, 2011, p. 123-146.

du problème : parce qu'il avait fait du peuple juif « le schéma émotionnel de la personnalité »[55] dès les années 1940, Levinas se devait de rééquilibrer l'universalisation de l'élection par son maintien, au seul titre, d'ailleurs à peine tenable et non intégrable dans le système, de *l'exemplarité* (Israël détient exemplairement la Parole de Dieu, pourtant accessible à tous). Mais cette *réparation* théorique vaut *aveu* du dommage causé, car Levinas ne pouvait travailler à maintenir l'élection juive que parce qu'il l'avait, en conscience, profondément fragilisée. Et d'ailleurs cette solution elle-même, ne décale-t-elle pas le problème, en se contentant d'en modifier l'expression ? Car si le peuple juif vaut comme détenteur *exemplaire* de l'éthique, n'est-il pas dans le concept d'un exemple d'être imité par ses épigones et donc, à la fin, destitué ? Bref, s'il s'agit « d'énoncer en grec les principes que la Grèce ignorait »[56], le corpus levinassien a toutes les allures d'une nouvelle Septante. Faut-il le déplorer, comme les rabbins qui instituèrent jour de deuil le jour anniversaire de l'achèvement de la Septante ? Faut-il au contraire s'en réjouir et distinguer ici l'accomplissement de la mission même d'Israël ? Levinas a explicitement choisi la seconde voie : il faut continuer l'œuvre des Septante, car la mission même d'Israël est de porter l'éthique à tous les hommes – de porter à l'éthique tous les hommes. On pourra regretter les connotations évangéliques d'une telle mission, mais on ne pourra pas reprocher à Levinas de n'avoir pas choisi ; on le créditera, lui plus qu'un autre, d'avoir fait accéder à leur plus haute visibilité les apories que recèle inévitablement la mission universelle du peuple élu[57].

dan.arbib@gmail.com

55. « Être juif », *Confluences*, 1947, n° 15-17, p. 253-264, repris dans les *Cahiers d'études levinassiennes*, 2002, n° 1, p. 99-106 ; ici, p. 105. Cf. notre article, « L'élection de la souffrance ». La captivité de l'Israélite comme « schéma émotionnel », in Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, actes du colloque du 4 octobre 2010, Paris, Collège des Bernardins/ Lethielleux, 2011, p. 31-47.

56. *ADV*, p. 233-234.

57. Insistons-y : d'une manière générale, de telles apories sont inhérentes au concept, en son fond logiquement contradictoire (mais s'agit-il de logique ?), d'*universalité de l'élection* déployé par la Révélation chrétienne.