La vocation de Moïse et l'élection des Hébreux dans le *Traité théologico-politique*

The Vocation of Moses and the Election of the Hebrew People in the Theologico-Political Treatise

Isabelle Sgambato-Ledoux

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/4062>

DOI : 10.4000/cps.4062

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Pagination : 211-228

ISBN : 979-10-344-0064-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Isabelle Sgambato-Ledoux, « La vocation de Moïse et l'élection des Hébreux dans le *Traité théologico-politique* », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 47 | 2020, mis en ligne le 30 mai 2020, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/4062> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.4062>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

La vocation de Moïse et l'élection des Hébreux dans le *Traité théologico-politique*

Isabelle Sgambato-Ledoux

Moïse est, dans le récit biblique, celui qui a permis aux Hébreux de devenir une nation, en les libérant et en fondant leur État; c'est aussi celui qui aurait marqué l'*ingenium* hébreu d'une empreinte définitive, en exaltant la conscience qu'ils en avaient, et en ancrant leur représentation d'eux-mêmes comme peuple dans leur croyance religieuse. Spinoza, bien qu'avec certaines réserves, partage en grande partie cette conception : il souligne qu'il est « le plus grand des prophètes »¹, et que la constitution dont il a doté les Hébreux était telle que, sans le remaniement qu'il lui infligea² après l'adoration du veau d'or, « l'État aurait pu être éternel »³. Mais il relève aussi qu'il « n'a fait aucun raisonnement valide »⁴ et ne leur a pas « enseigné autre chose qu'une manière de vivre. Il leur enseigna à bien vivre, non certes en tant que philosophe, en s'appuyant sur la liberté de leur âme; mais plutôt en tant que législateur, en les contraignant par l'empire de la loi »⁵. S'il a excellé comme prophète, chef religieux et politique, l'action de Moïse trouverait donc ses limites dans le fait qu'il n'est pas un homme suffisamment rationnel, ce qu'atteste par ailleurs la caractérisation des prophètes par leur piété et par la vivacité de leur imagination⁶. La rationalité dont il fait preuve aurait plus à voir avec

1 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XI, § 4.

2 Et surtout l'esprit de châtement et de vengeance dans lequel il le fit, ainsi qu'il apparaît dans *idem*, chap. XVII, § 26 et § 27.

3 *Idem*, chap. XVII, § 30.

4 *Idem*, chap. XI, § 4.

5 *Idem*, chap. II, § 15.

6 *Idem*, chap. II.

l'habileté et l'expérience des *politici* qu'avec la sagesse⁷, même si sa stature morale est incontestable.

Pourtant, Moïse a dans les écrits de Spinoza un statut à part, pour une double série de raisons: *primo*, il est le seul, parmi les prophètes et les politiques, à être à la fois les deux, à un degré également manifeste. Dans le récit biblique, Moïse est non seulement le plus grand prophète, mais aussi le plus grand homme politique qu'ait eu le peuple hébreu: Salomon lui-même, bien que Spinoza le juge plus sage et plus rationnel⁸, n'accomplit pas d'aussi grands exploits et ne façonne pas aussi profondément son histoire. *Secundo*, bien qu'il ne raisonne pas en philosophe et qu'il n'ait enseigné aux Hébreux qu'une «manière de vivre» [*modus vivendi*], Moïse est l'artisan d'une réussite exceptionnelle: il les sauve des périls qu'ils couraient à la suite de leur esclavage en Égypte pour les mener jusqu'à la terre promise dans le cadre de l'alliance [*foedus*] passée avec Dieu et en ce sens, il accomplit la promesse divine⁹. Spinoza, qui souligne lui aussi les circonstances difficiles qui entourent ce moment *princeps* de l'histoire hébraïque¹⁰, adhère à cette description de Moïse comme artisan décisif d'un destin exceptionnel, mais il cherche apparemment davantage à expliquer comment cela lui fut possible sur le plan politique que sur le plan psychologique, semblant se contenter de reprendre, pour les commenter, les éléments clefs de la description de Moïse par le récit biblique¹¹.

Par ailleurs, le vocabulaire de l'élection et de la vocation renvoie à un lexique dont Spinoza fait peu usage, en son sens religieux, en dehors du *Traité théologico-politique*¹². Ce n'est pas surprenant, puisque dans une telle acception, ce vocabulaire théologique appartient plutôt à ses adversaires, et puise son origine dans les textes scripturaires. Au sein même du *Traité théologico-politique*, Spinoza en use relativement

7 B. SPINOZA, *Traité politique*, chap. I, § 2.

8 *Idem*, chap. II, § 16, et *idem*, chap. IV, § 12.

9 Même s'il ne voit pas sa réalisation, étant mort avant d'arriver en terre promise.

10 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. III, § 5, § 6, et § 10.

11 *Idem*, chap. II ; chap. III, § 2 ; chap. VIII, § 4.

12 Il n'apparaît ni dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, ni dans l'*Éthique*; si les termes relatifs à l'élection sont davantage utilisés dans le *Traité politique*, c'est au sens politique, et la seule mention d'une «vocation» dans les lettres apparaît sous la plume de Hugo Boxel, *Lettre* 55.

peu en dehors du chapitre III¹³, consacré à «la vocation des Hébreux» et à la question de savoir «si le don de prophétie leur appartient en propre». Cependant, une lecture attentive des définitions qu'il propose de l'élection et de la vocation nous paraît susceptible de montrer, non seulement de quelle manière Spinoza rend compte du succès mosaïque d'un point de vue mnémo-affectif, mais aussi de la nature du pouvoir qu'exerce un chef politique sur son peuple et du type de stratégie que son exercice requiert. Derrière la question de l'élection des Hébreux et de la double vocation prophétique et politique de Moïse, se joue en effet celle de la rencontre et de l'articulation des *ingenia* du peuple et du législateur: Moïse étant pour les Hébreux, un peu à la manière de Périclès pour les Athéniens¹⁴, une figure symbolique de ce que peut être un bon homme politique pour son peuple, peut-on la théoriser, et cerner, au moins partiellement, en utilisant pour cela les outils que Spinoza met à notre disposition, les mécanismes de l'ascendant et de l'action bénéfique d'un responsable politique sur une multitude?

Nous tâcherons de le faire en examinant d'abord la nature et la parenté de la vocation et de l'élection telles que les analyse Spinoza, puis en déterminant les fondements affectifs, symboliques et stratégiques de la rencontre des *ingenia* mosaïque et hébraïque.

Nature et parenté universelles de l'élection et de la vocation

Spinoza nous a habitués à reprendre les termes de ses interlocuteurs pour les combattre sur leur propre terrain¹⁵: c'est ce qu'il fait avec les termes *electio* et *vocatio*, qu'il s'approprie pour leur conférer un sens philosophique et non théologique, qui a moins pour effet de nier l'élection des Hébreux, comme on le considère habituellement, qu'à naturaliser et généraliser, voire universaliser cette élection. En effet, la

13 Et même au sein du *Traité théologico-politique*, chap. III, le vocable de l'élection est souvent synonyme de simple choix ou de préférence plutôt que de marque distinctive propre aux Hébreux, conformément au sens philosophique que Spinoza assigne à ce terme. Ainsi au § 1: «Dieu les a préférés [*eligisse*]», ou au § 3 «si Dieu a choisi les Hébreux [*electos a Deo*]», «personne ne choisit une règle de vie [*vivendi rationem eligere*]».

14 Quoique l'historicité de Moïse soit beaucoup plus difficile à vérifier.

15 Il le fait abondamment dans sa correspondance, notamment avec Blyenbergh.

manière dont Spinoza la définit, à savoir « la félicité temporelle de l'État et [...] les avantages qui en sont issus »¹⁶ revient à l'étendre, au moins à titre de virtualité, à tout peuple susceptible de se constituer politiquement, et nous verrons que la vocation n'en est qu'une spécification.

Plus déconcertant, en revanche, apparaît le déplacement apparent opéré par l'intitulé du chapitre III, « De la vocation des Hébreux. Et si le don de prophétie leur appartient en propre », alors même qu'il y est principalement question de leur élection. De fait, Spinoza, qui fait habituellement un usage rigoureux du lexique, semble ici considérer les deux termes comme interchangeables. Il est vrai qu'être appelé [*vocare*] ou élu [*eligere*] sont deux situations proches, bien que distinctes d'un point de vue logique et chronologique : l'élection précède la vocation, et elle constitue une catégorie plus large, que la vocation d'un individu le porte à participer à l'élection d'un groupe dont il est un des ressortissants, ou qu'il soit lui-même désigné électivement par Dieu au sein du groupe pour y remplir une vocation particulière sans que ce dernier soit lui-même élu. Mais comme l'élection des Hébreux telle que l'entend Spinoza est elle-même une spécification d'une définition plus générale de l'élection, il faut en réalité distinguer entre le sens habituel du terme « élection » tel qu'il est appliqué aux Hébreux par le texte scripturaire se mettant « à la portée de leur compréhension puérile »¹⁷, et le sens philosophique que Spinoza lui assigne, qui est bien celui d'une vocation. Ainsi apparaît-il que la vocation prophétique et politique particulière de Moïse devra être entendue comme la déclinaison (au même titre que celle d'autres prophètes ou hommes politiques hébreux) de cette première spécification.

En effet, loin de les identifier, Spinoza catégorise et spécifie minutieusement plusieurs types d'élection et de vocation, à partir d'une première distinction entre le « secours interne » de Dieu et son « secours externe » : si les deux arrivent « selon les lois de la nature, ou [...] le décret et le gouvernement de Dieu »¹⁸, le premier se rapporte à la connaissance des « choses par leurs causes premières » et au domptage des passions,

16 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. III, § 6.

17 *Idem*, chap. III, § 2. C'est là encore un trait qui pourrait faire comparer les Hébreux aux Grecs : « Vous êtes des enfants », dit un prêtre égyptien à Solon au début du *Timée* de PLATON (21 d-22 d).

18 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. III, § 3.

c'est-à-dire à « l'habitude de la vertu »¹⁹, et relève des lois de la nature humaine : il s'agit alors d'une élection des hommes pieux et vertueux de tous les peuples, que Spinoza caractérise comme une « alliance éternelle » et « universelle »²⁰. C'est cette définition qui lui permet d'affirmer que :

« Si l'office d'un prophète est d'enseigner non pas tant les lois particulières de la patrie que la vertu vraie, et d'en instruire les hommes, il est hors de doute que toutes les nations ont eu des prophètes et que le don prophétique n'a pas été particulier aux Hébreux »²¹.

On voit par conséquent qu'à ce premier type d'élection correspond une vocation rationnelle ou éthique qui est la plus haute puisqu'elle seule relève d'une élection opérée « absolument » et « pour l'éternité »²². L'élection qui découle du secours externe de Dieu, elle, a pour objet la vie et la sécurité du corps, qu'il soit individuel ou collectif : c'est ce sens-là que revêt l'élection hébraïque, en tant qu'elle « ne concernait rien d'autre que la félicité et la liberté temporelle du corps, c'est-à-dire l'État »²³. En tant que telle, elle est donc particulière sans leur être propre : ainsi Melchisédech et son peuple ont pu eux aussi en bénéficier et en faire bénéficier Abraham, avant que Dieu ait « fondé le peuple israélite »²⁴. Il y a donc bien, au sens philosophique, une « vocation » des Hébreux, comme spécification de l'élection entendue comme « secours externe » de Dieu, puisque ce dernier peut prendre d'autres formes, y compris non étatiques.

Dans cette perspective, tout homme politique ou prophète œuvrant à la prospérité de l'État est susceptible d'obéir à une vocation singulière, car « personne ne choisit [*eligere*] une règle de vie ni ne fait rien sans un appel particulier de Dieu [*singulari Dei vocatione*] qui élit [*eligit*] tel individu pour telle œuvre ou pour telle règle de vie, de préférence aux autres »²⁵. Si la vocation se trouve ainsi manifestée par les « œuvres » ou les « règles de vie », c'est que, contrairement à la simple action ponctuelle,

19 *Idem*, chap. III, § 5.

20 *Idem*, chap. III, § 11.

21 *Idem*, chap. III, § 8.

22 Contrairement à l'élection du peuple hébreu : voir *idem*, chap. III, § 11.

23 *Idem*, chap. III, § 7.

24 *Ibid.*

25 *Idem*, chap. III, § 3.

elles supposent un investissement constant et par conséquent la stabilité de la complexion individuelle qui le fournit. Tout choix résultant en effet des rapports de forces réglant l'antagonisme des appétits, des affects et des idées au sein d'une certaine unité psycho-physique, l'élection d'une œuvre ou d'une règle de vie par un individu découle nécessairement de la stabilité systémique des rapports articulant à la forme du corps un ensemble de dispositions et d'aptitudes. La vocation peut donc être définie comme la tendance naturelle d'un tel système à embrasser le type d'activité qui lui convient le mieux.

Le sens des deux termes est ici tellement généralisé que l'élection apparaît comme la conséquence favorable, pour la vertu ou la santé du corps, de la nécessité ou, comme le formule Spinoza dans le *Traité théologico-politique* de manière plus familière aux luthériens et aux calvinistes de son époque, de «l'ordre prédéterminé de la nature»²⁶. Sa *nature* ne comporte par conséquent rien d'exceptionnel, elle s'apparenterait même à une fortune favorable si Spinoza ne prenait le soin de les distinguer par le caractère «inattendu» ou «caché» de leurs causes²⁷, ce qui paraît assez mince. Dès lors, la vocation, comme une ramification ou spécification de l'élection, désigne l'ensemble des forces qui œuvrent à l'intérieur d'un individu ou d'un groupe pour le faire concourir à sa réalisation. Plus précisément, on peut considérer qu'elle renvoie au système des tendances, dispositions et aptitudes déterminé par des causes naturelles internes ou externes, par lequel un individu ou un groupe va être conduit à participer à cette élection, c'est-à-dire à la réaliser activement ou passivement par ses propres choix. En définitive, le départ entre élection et vocation repose sur la distinction entre les causes externes favorable à l'existence d'un groupe ou d'un individu, et la participation plus ou moins active de ce groupe ou de cet individu à leur action; tandis que la différence entre la vocation rationnelle ou éthique, d'une part, et la vocation qui participe à la prospérité du corps, d'autre part, repose essentiellement sur la distinction entre activité et passivité²⁸.

26 *Ibid.*

27 «Enfin, par fortune, je n'entends rien d'autre que le gouvernement de Dieu en tant qu'il dirige les affaires humaines par des causes externes et inattendues [*per causas externas et inopinatas*]» (*Idem*, chap. III, § 3).

28 B. SPINOZA, *Éthique*.

Forme particulière de l'élection hébraïque et de la vocation mosaïque

Si l'élection hébraïque ne diffère pas en nature de celles par lesquelles d'autres peuples ont pu se conserver, Spinoza accorde pourtant à plusieurs reprises, et même avec une certaine insistance – sans doute parce qu'elle permet de comprendre pourquoi les Hébreux purent être intimement persuadés du caractère unique et distinctif de leur élection particulière – que la *forme* de l'élection hébraïque fut relativement exceptionnelle, en raison, *primo*, des circonstances particulières qui l'entourèrent, *secundo*, des obstacles internes qu'elle eut à surmonter, *tertio*, des modalités de son accomplissement et *quarto*, de la pérennité de ses conséquences sur l'histoire hébraïque. D'ailleurs, l'État hébreu est le seul exemple que donne Spinoza de cité bien fondée.

Ces circonstances particulières – la sortie d'Égypte et les longues pérégrinations qui s'ensuivirent – sont bien connues et font l'objet du récit biblique : Spinoza y fait manifestement allusion en disant qu'une société, si « elle a subsisté longtemps », « surmonté de grands dangers [*magna pericula*] et si ses affaires ont prospéré »²⁹, alors :

« Elle ne pourra faire autrement qu'admirer et vénérer le gouvernement divin (c'est-à-dire Dieu en tant qu'il agit par l'intermédiaire de causes externes cachées [*per causas latentes externas*] [...]), puisque rien ne lui est arrivé que de l'inattendu et du paradoxal ; ce que l'on peut de fait tenir pour un miracle »³⁰.

Comme le montre Spinoza dans le chapitre VI consacré aux miracles, c'est le caractère incompréhensible des événements ou des circonstances qui justifie dans le récit biblique, qu'on les tienne pour des miracles³¹, parce que leur explication « excède la portée de l'intelligence humaine »³². Or, le peuple hébreu décrit dans le texte scripturaire remplit les trois critères ici mentionnés, puisqu'il surmonte de manière imprévisible de grands périls et finit par connaître une longue période de prospérité. Spinoza, bien qu'il use d'une tournure restrictive, le souligne :

« Les Hébreux l'ont emporté sur toutes les autres nations en cela seulement qu'ils ont mené leurs affaires avec succès en ce qui

29 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. III, § 5.

30 *Ibid.*

31 *Idem*, chap. VI, § 5.

32 *Idem*, chap. VI, § 7.

concerne la sécurité de la vie et qu'ils ont surmonté de grands dangers, tout cela surtout grâce au seul secours externe de Dieu »³³.

« En cela », ils l'ont donc « emporté » [*excelluisse*] sur toutes les nations.

Quant aux obstacles internes que cette élection dut surmonter, Spinoza les mentionne, eux aussi, de manière régulière. Il s'agit de l'insoumission particulièrement prononcée et de l'ignorance dans lesquelles l'esclavage avait plongés les Hébreux : « plus insoumis que les autres mortels [*supra reliquos mortales contumaces*] »³⁴, ils se trouvaient au moment de leur sortie d'Égypte particulièrement difficiles à gouverner. Moïse lui-même affronta, d'après le récit biblique repris par Spinoza³⁵, à plusieurs reprises révoltes et contestations. L'insoumission est une caractéristique qu'ils partagent avec les autres peuples³⁶, mais qui, pour des raisons historiques renvoyant à la mémoire et aux affects déposés par leur séjour en Égypte, est plus marquée chez eux. Aussi Spinoza fait-il observer que :

« Pour former et conserver la société, une vigilance et une complexion peu communes sont requises. C'est pourquoi la société qui sera la plus sûre, la plus stable et la moins soumise à la fortune est celle qui est davantage fondée et gouvernée par des hommes prudents et vigilants; en revanche, celle qui se compose d'hommes à la complexion rude [*rudis ingenii*] dépend le plus de la fortune et est la moins stable. Si néanmoins elle a subsisté longtemps, cela est dû au gouvernement d'autrui et non au sien propre »³⁷.

Le peuple hébreu est effectivement « rude », c'est-à-dire décrit comme davantage sujet à l'emportement passionnel qu'à la réflexion rationnelle; ses moments de sagesse pratique lui sont inspirés par sa forte religiosité et sa crainte de Dieu. Moïse, de son côté, dépasse en vigilance et en prudence politiques tous les autres prophètes et seul son tempérament irascible³⁸, contrebalancé néanmoins par son extrême humilité³⁹, viendra compromettre le salut politique qu'il forge pour son peuple en le dotant

33 *Idem*, chap. III, § 6.

34 *Idem*, chap. XVII, § 26.

35 *Idem*, chap. XVII, § 28.

36 « La constance de la foule, c'est l'insoumission » (*Idem*, Préface, § 15).

37 *Idem*, chap. III, § 5.

38 *Idem*, chap. II, § 8; *idem*, chap. VIII, § 4; *idem*, chap. XVII, § 27.

39 *Idem*, chap. VIII, § 4.

d'une constitution et de lois adaptées à sa complexion. Mais avant cela, cette même complexion a participé de façon bien peu commune aux modalités singulières par lesquelles s'est opérée l'élection hébraïque.

Spinoza n'accorde cette singularité qu'avec une certaine réserve, liée à la relative ignorance dans laquelle le texte biblique laisse ses lecteurs au sujet de l'histoire des autres peuples, comme le montre la remarque suivante :

« Quant à savoir si Dieu a aussi prescrit des lois particulières à d'autres nations, et s'il s'est révélé à leurs législateurs de façon prophétique, c'est-à-dire sous les attributs par lesquels ils avaient coutume d'imaginer Dieu, cela ne me paraît pas assez établi »⁴⁰.

En d'autres termes, si « le don prophétique [...] a été commun à toutes les nations »⁴¹, et si d'autres peuples ont bénéficié d'une élection temporelle, c'est-à-dire d'un État et des lois particulières par le gouvernement externe de Dieu »⁴², il n'est pas certain que leurs législateurs, tel Moïse, aient reçu ces lois par la voie de la révélation prophétique. Or, cette aptitude prophétique était particulièrement marquée chez Moïse, puisque Spinoza précise, suivant en cela le texte biblique, que Dieu lui parlait « face à face »⁴³, et qu'il fut le seul prophète⁴⁴ à entendre « une voix véritable »⁴⁵, et non une voix issue de ses songes ou de son imagination. De même, Spinoza répète un peu plus loin, à propos de Melchisédech, à qui Dieu avait « prescrit des rites et des lois » : « Quant à savoir s'il le fit par le moyen de la prophétie, cela, nous l'avons dit, n'est pas assez établi »⁴⁶. Moïse, qui ne se contenta pas d'enseigner la vertu mais aussi « les lois particulières de la patrie »⁴⁷, semble donc à la fois constituer et être à l'origine d'une spécificité hébraïque, dans la mesure où ces lois ne lui furent pas dictées par la médiation de la lumière naturelle, mais prophétiquement, par celle d'une voix réelle.

40 *Idem*, chap. III, § 7.

41 *Idem*, chap. III, § 9.

42 *Ibid.*

43 *Idem*, chap. I, § 19 et *idem*, chap. VIII, § 4.

44 Sans doute ce trait propre à Moïse est-il lié au fait qu'il est aussi un homme politique. Si les autres prophètes avaient aussi cette supériorité, cela les légitimerait à fonder une autre loi.

45 *Idem*, chap. I, § 8.

46 *Ibid.*

47 *Idem*, chap. III, § 8.

C'est ce qui ressort des considérations de Spinoza relatives à la pérennité des conséquences historiques de l'élection hébraïque, que Moïse paraît à la fois avoir inaugurée et prédestinée à être reconduite. Il reprend en effet l'un des arguments de ceux qui croient que l'élection hébraïque est éternelle : « après la perte de leur État, les Juifs, dispersés partout et si longtemps séparés des autres nations, ont subsisté, ce qui n'est arrivé à aucune autre nation »⁴⁸. Cependant, tandis que ceux-ci l'interprètent comme le signe d'une élection éternelle – la longue subsistance des Hébreux en dépit de la destruction de leur État paraissant manifester la persistance de l'alliance divine –, Spinoza l'explique comme une conséquence de la *croissance* en une telle élection. Sa démonstration s'articule en deux séries de raisons qui laissent apercevoir, en filigrane, de quelle manière il conçoit la rencontre et l'articulation des *ingenia* mosaïque et hébraïque.

L'articulation stratégique des *ingenia* mosaïque et hébraïque

Dans un premier temps, Spinoza souligne que :

«Après avoir connu la complexion et l'âme insoumise de sa nation [*ingenium et animum suae nationis contumacem*], Moïse vit clairement qu'il ne pourrait achever son entreprise sans de très grands miracles et un secours externe particulier de Dieu ; bien plus, que sans un tel secours, ils allaient nécessairement périr ; de sorte qu'il demanda ce secours externe particulier, *afin qu'on vît clairement que Dieu voulait les conserver* »⁴⁹.

L'élection est donc la réponse que fait Dieu à cette demande et Moïse lui-même, avec sa vocation singulière marquée par la force imaginative et une grande piété, en est sans doute un des éléments clefs. Cependant, on peut se demander, *primo*, qui est ce « on » à qui l'élection doit apparaître avec évidence, *secundo*, quel est le rapport entre cette manifestation et le secours dont les Hébreux avaient un besoin extrême : en quoi est-elle susceptible de les aider ?

La réponse biblique, on le sait, est qu'il s'agissait de manifester l'élection aux Hébreux, mais aussi aux autres peuples, et particulièrement

48 *Idem*, chap. III, § 11.

49 *Idem*, chap. III, § 10. Nous soulignons.

aux Égyptiens qui les poursuivaient⁵⁰. C'est en ce sens que «les Pharisiens» tirent le texte, en inférant «que Moïse a demandé à Dieu d'être présent auprès des Juifs et de se révéler prophétiquement à eux, et ensuite de ne concéder cette grâce à aucune autre nation»⁵¹: l'élection est alors comprise comme une distinction divine unique. Mais Spinoza fait valoir au contraire que c'est aux yeux des Hébreux eux-mêmes que l'élection devait surtout être clairement manifeste, puisque Dieu promet à Moïse d'accomplir «devant tout [s]on peuple des merveilles qui ne furent jamais accomplies»⁵². Ainsi, Spinoza corrige la distorsion interprétative produite par l'affect d'émulation à l'égard des autres nations, les Hébreux voulant être aimés de Dieu plus que les autres⁵³, ce qui est l'une des marques de la croyance superstitieuse. Il montre que le peuple hébreu avait besoin d'être persuadé de son élection pour échapper aux périls imminents qui le menaçaient, le moindre n'étant pas celui de la division et de la dislocation auxquelles l'exposaient les conflits engendrés par son insoumission. Mais il établit aussi, dans un même mouvement, que Moïse avait profondément conscience de ce besoin et qu'il voulait imprimer fortement, non seulement la croyance mais le *sentiment* de cette élection.

Pour le comprendre, il faut se souvenir que la situation des Hébreux au moment de leur sortie d'Égypte était désespérée. Seule l'intensité d'un tel affect était susceptible de galvaniser l'espoir des Hébreux et leur confiance en leurs propres forces, de manière à leur permettre de surmonter leurs dissensions. Moïse, en faisant appel à Dieu, fit donc jouer leur religiosité contre leur insoumission, comme il le fit plus tard en concevant la constitution de leur État, et suscita en eux le sentiment de leur distinction contre leur désespoir et sans doute⁵⁴, leur mésestime⁵⁵, conséquences de leurs difficultés comme des années passées dans la servitude. En d'autres termes, il s'agissait pour lui de substituer un

50 Les citations que Spinoza fait du texte biblique à l'appui de sa démonstration sont extraites d'*Exode* 33, 16 et 34, 9-10.

51 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. III, § 10.

52 *Ibid.*

53 B. SPINOZA, *Éthique* I, Appendice.

54 Car, du fait de leur ignorance, la comparaison de leur situation avec celle des autres peuples devait les amener à considérer leur impuissance plutôt que leur puissance, ce qui est le propre de la pensée inadéquate.

55 B. SPINOZA, *Éthique* IV, chap. XXII.

certain nombre d'affects joyeux à des passions tristes et de favoriser et renforcer ainsi la tendance de son peuple à se conserver. Remarquons au passage que Spinoza ne paraît pas éloigné ici de soupçonner un retournement : l'appelant, Moïse, devenant appelé [*vocare, vocatus*] et la vocation précédant en réalité l'élection, comme si le texte biblique avait inversé la cause et l'effet, ce qui est un procédé de la superstition⁵⁶, et comme si l'ordre historique reconstituable à partir du texte était contraire à l'ordre logique, l'imagination superstitieuse allant à rebours de l'entendement. Du moins est-il patent que Moïse se comporta envers son peuple comme un stratège des affects, mais aussi à bien des égards comme un stratège affectif.

En effet, sa propre complexion n'était pas étrangère à celle des Hébreux : on reconnaît, en particulier dans ses accès de colère⁵⁷, le régime passionnel caractéristique de son peuple, dans son extrême humilité⁵⁸ un vestige probable du rabaissement subi par celui-ci, et dans sa grande piété, l'exacerbation sous une forme morale de la tendance hébraïque à la religiosité. Le tempérament national relevant tout autant d'une constellation affective commune que d'une mémoire partagée donnant lieu à des institutions et façonnée en retour par elles⁵⁹, il est logique que Moïse en ait été tributaire et l'ait exprimé, comme tout autre Hébreu bien qu'à sa manière singulière. Cependant, si sa complexion, telle qu'elle est décrite à la fois par le texte religieux et par Spinoza, reflétait, en grande partie, le tempérament national, elle s'en démarquait aussi. Moïse, en effet, est d'une moralité, d'une rationalité pratique et d'une prudence très supérieures à celles de son peuple ; il possède l'art de gouverner et déploie toute la sagacité dans les affaires humaines qui caractérise, d'après Spinoza, le savoir expérientiel des politiques⁶⁰. Nous avons cru déceler ailleurs⁶¹, dans ce décalage de Moïse par rapport à son peuple, la marque de sa double appartenance ou double filiation,

56 *Idem*, I, Appendice.

57 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. II, § 8 ; *idem*, chap. VII, § 4 ; *idem*, chap. XVII, § 27.

58 *Idem*, chap. VIII, § 4.

59 Cf. P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, p. 439-440.

60 B. SPINOZA, *Traité politique*, chap. I, § 2.

61 Cf. SGAMBATO-LEDoux Isabelle, *Spinoza et Moïse. Enfance du chef et advenir national*.

puisque d'après le récit biblique il fut adopté et éduqué par la fille du pharaon, sans être pourtant coupé de son environnement familial initial.

Reste qu'en mettant en place une stratégie affective destinée à sauver les Hébreux dont le ressort majeur était la croyance en leur élection distinctive, il promouvait une telle interprétation élective de l'histoire des Hébreux au rang d'élément majeur de leur représentation d'eux-mêmes. Il en faisait même un symbole d'autant plus fort que son rappel serait, par la suite, abondamment ritualisé. C'est ce que fait remarquer Spinoza avec une certaine virulence en commentant à nouveau la longue subsistance dont les Hébreux ont été capables :

« Qu'ils aient subsisté tant d'années et sans État, cela n'a rien d'étonnant, après qu'ils se sont séparés de toutes les autres nations de façon à attirer la haine de tous contre eux, et cela non seulement par des rites *extérieurs opposés* aux rites de toutes les autres nations, mais encore par le signe de la circoncision qu'ils conservent avec le soin le plus religieux »⁶².

De fait, les rites hébreux sont, comme dans toute religion connue par Spinoza, des rappels et des célébrations de l'alliance passée avec Dieu et la circoncision symbolise la soumission ou l'adhésion à ses lois. Elle n'était d'ailleurs, à l'époque de Moïse, pas propre aux Hébreux, même si tous les peuples ne la pratiquaient pas⁶³. Ce n'est pas cela que vise Spinoza dans ce passage, même s'il n'a par ailleurs pas d'indulgence pour les rites et les cérémonies en général qu'il qualifie de « pures ombres [*merae umbrae*] »⁶⁴ au regard des idées adéquates et des actions bonnes qu'ils sont censés représenter et inspirer. Ce qu'il souligne, c'est bien plutôt l'opposition extérieure, c'est-à-dire apparente des rites et des signes religieux hébreux avec ceux des autres religions : c'est en cela que consiste la séparation censée leur avoir attiré la haine des autres nations, car elle a pu être mésinterprétée et donner l'impression d'une opposition des croyances, voire des lois et des valeurs.

Si nous nous appuyons sur les exemples présents dans la suite du texte⁶⁵, c'est l'observation scrupuleuse et sans compromis des rites,

62 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. III, § 12. Nous soulignons.

63 Elle était pratiquée en Égypte et dans certaines régions d'Afrique, mais pas par les Grecs et les Romains.

64 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. IV, § 6.

65 *Idem*, chap. III, § 12.

du culte et des signes, que Spinoza décrit comme cause d'un refus de conversion⁶⁶, qui a conduit à cette opposition ou séparation. En d'autres termes, il leur reproche ici d'avoir en quelque sorte «sanctuarisé» ou «fétichisé»⁶⁷ des rites et des signes qui n'ont de valeur que comme symboles des vérités pratiques universelles qu'ils sont supposés transmettre. Là où la vérité pratique des textes religieux devrait rapprocher les hommes, la fétichisation superstitieuse des rites et des symboles contribue à les diviser. Ce mécanisme dut être accentué par la multiplication des règles, des cérémonies et des signes⁶⁸, notamment pendant la période où les Hébreux vécurent dans leur État.

Il n'est guère probable, cependant, que la religiosité prononcée des Hébreux ait pu seule les conduire à un attachement plus rigide, plus scrupuleux aux rites et aux symboles de leur culte que les autres nations: d'autres causes s'y sont superposées. Au chapitre V, Spinoza dit des «cérémonies» qu'elles avaient essentiellement pour fonction le maintien et la conservation de l'État, en engageant sans cesse les Hébreux à respecter fidèlement ses lois. Autrement dit, cette «fétichisation» ou «sanctuarisation» excessive était un vestige d'un culte de l'État (ou de la patrie) entretenu par la constitution et les dispositifs institutionnels mosaïques⁶⁹. Elle entretenait et transmettait non seulement le souvenir de l'élection et de l'alliance passée avec Dieu, mais aussi de l'État comme gage et résultat de cette alliance, et par conséquent l'espoir de le restaurer, perspective que Spinoza ne juge nullement inenvisageable, comme l'atteste la fin du chapitre III. Elle faisait des rites et des signes le «sanctuaire» mémoriel, ou la représentation fétichiste, de l'État perdu.

Le texte est dans ce passage très elliptique. Mais c'est sans doute cet ensemble de raisons que Spinoza avait à l'esprit lorsqu'il affirme ensuite que «la haine des autres nations» est «précisément ce qui [...] fait subsister»⁷⁰ les Juifs: la revendication d'une élection distinctive

66 Ce qui montre bien que ce n'est pas la nature qui fait les nations, mais les lois et les mœurs, *idem*, chap. XVII, § 26.

67 Au sens étymologique ou marxiste du terme, à savoir la transformation en «fétiche», le représentant d'une croyance ou d'une valeur devenant lui-même objet de croyance ou valeur.

68 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. V, § 11 et § 12; *idem*, chap. XVII, § 25.

69 *Idem*, chap. XVII.

70 *Idem*, chap. III, § 12.

et sa ritualisation fétichiste comme double souvenir de l'alliance et de l'État, instaurent de fait une séparation de croyance et de culte, et contribuent au moins indirectement (car telle n'est pas leur fin première) à alimenter à la fois l'amour de soi et la haine des autres. Les Hébreux furent donc, d'après Spinoza, contraints à une solidarité exceptionnelle qui résultait de la mémoire et du rappel des commencements tragiques de leur histoire, et dont les mécanismes reconduisaient sinon les causes, du moins les conditions. Le présupposé d'une telle analyse est que les menaces externes au groupe sont généralement moins graves que les menaces internes, même si leur unité exceptionnelle n'empêcha pas les Hébreux de perdre la guerre face aux Romains⁷¹; du moins Spinoza fait-il observer qu'ils leur tinrent longtemps la dragée haute.

Cette tendance à la fétichisation des rites est universelle⁷²: elle est un des supports de la cristallisation de la passion religieuse. L'idolâtrie en est la forme la plus connue et la plus communément dénoncée. Mais de quels désirs, de quels besoins est-elle l'expression? Outre ceux que Spinoza dévoile dans les mécanismes superstitieux⁷³, elle intervient souvent, d'un point de vue historique, lorsque l'unité des peuples est mise à mal et constitue sans doute une tentative pour la renforcer. Or, l'unité du peuple hébreu, éprouvée par l'exode et ses pérégrinations, avait pu être maintenue grâce à la révélation de son élection. D'où le réflexe ultérieur des Hébreux après la perte de leur État: ayant associé dans la mémoire de leur peuple cette révélation avec l'exode et son issue finalement favorable, ils préservèrent et transmirent «avec le soin le plus religieux»⁷⁴ tout ce qui pouvait rappeler cette croyance lorsqu'ils furent confrontés à nouveau au même genre de périls en raison de la destruction de leur État. Le ressort de cette fétichisation était donc un mécanisme mnésique et affectif: on reconnaît ici l'ordre associatif caractéristique de la pensée imaginaire décrit dans la «Petite physique» d'*Éthique* II.

Ils y étaient d'autant plus portés qu'un certain nombre de mécanismes institutionnels aménagés par Moïse dans la constitution de l'État hébreu utilisaient les mêmes leviers affectifs que ceux qu'il avait su déceler dans la complexion de son peuple, au moment de la révélation de son

71 *Idem*, chap. XVII, § 24.

72 De même que l'hostilité des peuples à l'égard de l'étranger.

73 B. SPINOZA, *Éthique* I, Appendice.

74 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. III, § 12.

élection pour obtenir de lui une adhésion extérieure, apparente, à la rationalité. Spinoza souligne que la constitution mosaïque répondait en particulier au double impératif d'égalité et d'obéissance nécessitée par son insoumission particulière et son ignorance. Elle transportait l'autorité politique à la fois entre les mains d'un seul et en un lieu où elle ne pouvait être contestée; de la sorte, elle suppléait au manque de rationalité du peuple par un commandement à la fois absolu et externe. En outre, pour seconder cette convenance de la constitution de l'État à la complexion de son peuple, Moïse eut soin d'alimenter les leviers affectifs⁷⁵ susceptibles de favoriser et de renforcer sans arrêt cette convenance, mais aussi de multiplier les règles, les cérémonies et les signes⁷⁶. L'ensemble de ces dispositions concourait à la fois à une manière de vivre apparentée «à un culte continu de l'obéissance»⁷⁷ et à «la charité et l'amour envers le concitoyen, [...] estimés comme la plus haute piété»⁷⁸.

Conclusion

Moïse réussit à sauver son peuple en le soumettant à un commandement externe. Cette extériorité est caractéristique de la piété ou de la moralité comme structure de contenance de la violence passionnelle, par opposition à l'adhésion intérieure qui résulte de sa transformation éthique en puissance d'action. On retrouve donc dans l'obéissance politique des Hébreux la structure morale caractéristique de leur alliance avec Dieu comme promesse faite et tenue, et de leur soumission à Moïse comme à celui qui, du fait de sa puissance prophétique, était désigné comme le représentant de son autorité. C'était là une promesse en quelque sorte auto-réalisatrice, puisque la structuration par la loi, en unifiant la multitude hébraïque et en la constituant comme véritable peuple, la rendait aussi capable de conquérir sa terre et de s'affirmer comme nation. Mais si Moïse sut surmonter le caractère antipolitique de la passion religieuse pour la mettre au service de la pérennité de l'État, se montrant, en cela, un grand législateur, il ne sut pas surmonter sa

75 Parmi lesquels «l'intérêt», «la charité et l'amour envers le concitoyen», «la joie qui naît de la dévotion, c'est-à-dire de l'amour et de l'admiration à la fois», «la révérence» pour le temple et pour les lois: *idem*, chap. XVII, § 25.

76 *Idem*, chap. V, § 11 et § 12; *idem*, chap. XVII, § 25.

77 *Idem*, chap. XVII, § 25.

78 *Ibid.*

propre violence passionnelle qui le conduisit finalement, dans un esprit de colère et de vengeance⁷⁹, à abîmer son œuvre.

Reste que, dans le *Traité théologico-politique*, le peuple hébreu apparaît comme un peuple qui ne cède pas sur son désir d'être *un* peuple et Spinoza utilise les catégories d'élection et de vocation issus des textes religieux pour penser ce que peut être une destinée collective et individuelle. Il les définit comme déterminées à la fois par les causes externes et par la plus ou moins grande participation du groupe ou de l'individu à leur action, c'est-à-dire par l'articulation des *ingenia*. Élection et vocation se déterminent ainsi mutuellement : si l'élection comme « secours interne » ou « externe » de Dieu détermine la vocation, le nombre et l'intensité des vocations individuelles dans un groupe déterminent son élection (au sens religieux) ou sa vocation collective (au sens philosophique).

Le bon responsable politique apparaît dès lors comme celui qui, conscient de la complexion du peuple auquel il appartient, sait tirer un parti stratégique favorable à tous de cette articulation des *ingenia*. Si la seule élection éternelle et universelle est celle qui se manifeste par une vocation rationnelle, les élections temporelles et particulières qui président à l'histoire des peuples engendrent des vocations politiques et prophétiques dont les conséquences peuvent être pérennes, Moïse constituant manifestement un cas singulier, parce qu'il est le seul à avoir au plus haut point assumé les deux.

Bibliographie

- MOREAU Pierre-François, *Spinoza. État et religion*, Lyon : ENS Éditions, 2005.
- MOREAU Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris : PUF, 1994.
- SGAMBATO-LEDoux Isabelle, *Spinoza et Moïse. Enfance du chef et advenir national*, <http://skhole.fr/spinoza-et-moise-enfance-du-chef-et-advenir-national-par-isabelle-sgambato-ledoux>, 2017.
- SPINOZA Baruch, *Éthique*, trad. APPUHN Charles, in : *Œuvres de Spinoza*, vol. III, Paris : Garnier-Flammarion, 1965.

79 *Idem*, chap. XVII, § 27.

- SPINOZA Baruch, *Lettres*, trad. APPUHN Charles, in: *Œuvres de Spinoza*, vol. IV: *Traité politique et Lettres*, Paris: Garnier-Flammarion, 1986.
- SPINOZA Baruch, *Traité politique*, trad. RAMOND Charles, in: *Œuvres*, vol. V, dir. MOREAU Pierre-François, Paris: PUF, 2005.
- SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, texte établi par AKKERMANN Fokke, trad. LAGRÉE Jacqueline et MOREAU Pierre-François, in: *Œuvres*, vol. III, Paris: PUF, 1999.