Législation mosaïque et anthropologie des affects

Mosaic Legislation and Anthropology of the Passions

Pierre-François Moreau

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/3864>

DOI : 10.4000/cps.3864

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Pagination : 119-135

ISBN : 979-10-344-0064-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Pierre-François Moreau, « Législation mosaïque et anthropologie des affects », *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/3864> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.3864>

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/>

Législation mosaïque et anthropologie des affects

Pierre-François Moreau

Dans plusieurs passages décisifs du *Traité théologico-politique*, Spinoza se livre à une analyse des lois que Moïse avait données à la république des Hébreux. Ces passages constituent, d'une certaine façon¹, un ensemble qui peut prendre sa place dans la série d'ouvrages *De Republica Hebraeorum*², qui a pris son essor au xvi^e siècle et dont les enjeux ne sont pas uniquement historiques et philologiques: il est clair à leur lecture qu'en milieu protestant ils servent à défendre des thèses concernant les rapports entre l'Église et l'État. En effet, puisque ces lois offrent un modèle qui remonte directement à un législateur divin, il paraît logique de s'y référer comme à une autorité incontestable concernant la manière d'édifier une société humaine et d'y régler les relations entre les instances temporelles et spirituelles. Cependant une telle référence est loin d'être simple: comme à peu près personne ne songe à reconstituer exactement une structure politique vieille de trois mille ans, il faut trouver des critères et effectuer des choix. Qu'est-ce qui est particulier et qu'est-ce qui est universel dans cet ensemble de lois? on peut ainsi choisir de n'en retenir qu'un enseignement moral et penser que le reste est périmé

- 1 D'une certaine façon seulement, car pour constituer cet ensemble, il faut extraire chacun de ces passages de la logique argumentative spécifique où il est inséré. Une opération qui n'est pas illégitime pour mettre la pensée spinoziste en perspective et montrer dans quel contexte controversial ont été construites historiquement certaines problématiques, mais qui ne saurait se substituer à la lecture structurale du texte. Le *Traité théologico-politique*, même s'il en reprend certains thèmes et certaines références, n'est pas un *De Republica Hebraeorum*. Pas plus que l'anthropologie spinozienne n'est réductible à une simple réception du *Traité des passions de l'âme*.
- 2 Par exemple, B. C. BERTRAMUS, *De politia judaica tam civili quam ecclesiastica* (1580) et P. CUNÆUS, *De Republica Hebraeorum Libri tres* (1617).

parce que trop lié à la spécificité historique du peuple hébreu. On peut au contraire y chercher un modèle politique général, et là encore les opinions divergent : ce modèle enseigne-t-il la subordination de l'Église à l'État ou bien au contraire accorde-t-il à celle-ci un droit de contrôler les décisions du magistrat ? Les recherches érudites ne sont pas sans conséquences sur les positions politiques contemporaines et chaque parti projette sa vision des conflits actuels sur l'analyse du passé – c'est vrai aussi, certes, pour la référence à Rome ou à la Grèce, voire aux origines troyennes, mais c'est encore plus significatif quand il s'agit de mettre le poids de la parole divine au service d'une politique. Les luttes parfois violentes qui déchirent l'Europe de la première modernité trouvent ainsi leur justification théorique dans la lecture de l'Écriture sainte.

Chez Spinoza aussi les passages consacrés à la législation mosaïque ont ce rôle-là, mais ils possèdent une autre caractéristique, qui mérite d'être soulignée : ils s'appuient sur une conception précise des lois de la nature humaine. Cette conception se trouve détaillée dans l'*Éthique*³. Les deux aspects ne sont d'ailleurs nullement contradictoires : il s'agit bien de constituer une politique fondée sur une anthropologie. On peut lire notamment les chapitres XVII et XVIII comme un effort pour montrer que les lois de Moïse répondent aux nécessités universelles que nous révèle l'anthropologie philosophique. En somme, si sur le plan politique, l'État des Hébreux est renvoyé à sa particularité (il n'est pas un modèle), il constitue cependant un exemple, en ce que ses lois nous révèlent les passions, non en les décrivant mais par les mesures qu'elles instituent pour les contrarier ou les encourager – bref, pour les gouverner⁴.

Les trois dernières parties de l'*Éthique* sont consacrées aux affects, comme l'indiquent leurs titres mêmes : « De l'origine et de la nature des affects » ; « De la servitude humaine, ou des forces des affects » ; « De la puissance de l'entendement [sous-entendu : *sur les affects*], ou de la liberté humaine ». On pourrait d'ailleurs dire que l'*Éthique* entière concerne les affects, puisque la première partie étudie les lois de la puissance divine

3 Je laisse de côté ici la question de savoir si et dans quelle mesure le processus de rédaction du *Traité théologico-politique* a lui-même modifié la conception spinoziste des passions : il est probable qu'il l'a enrichie plutôt que bouleversée, mais de fait nous ne possédons pas la première version de l'*Éthique* et il est hasardeux de spéculer sur son contenu.

4 Pour un traitement général du rôle des passions en politique, voir les chapitres centraux de MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*.

dont les effets vont s'appliquer dans la mécanique passionnelle, et que la deuxième décrit la *mens* qui sera justement le lieu de cette mécanique. C'est par exemple le sens de l'interprétation de Wolfgang Bartuschat⁵.

Ce traitement des affects passe par des dénombrements. On en compte cinq au total. Le premier (*Éthique* III) est une analyse génétique, qui montre comment chaque passion engendre les autres par association, transfert, imitation; cette analyse suit d'assez près le dénombrement cartésien des *Passions de l'Âme*, tout en insistant sur les mécanismes de production – et en prenant en compte, en quelque sorte, la profusion de la vie psychique. Le deuxième dénombrement intervient à la fin d'*Éthique* III, où une série de « Définitions des Affects », assorties pour certaines d'explications, montre leur rapport direct avec le fonctionnement de l'âme – c'est-à-dire que cette fois les passions apparaissent comme des efforts et des transitions, ce qui amène à rejeter de la liste (ou à ne nommer que pour les rejeter) les états statiques comme l'admiration ou le mépris; en un sens ce second dénombrement est plus spinoziste que le premier, c'est-à-dire qu'il se libère de la confrontation avec Descartes pour ne considérer que le jeu des forces qui affectent réellement l'âme. Ces deux premiers dénombrements sont encore neutres éthiquement: ils se contentent d'expliquer la mécanique passionnelle, sans émettre de jugement: ils décrivent les lois psychologiques comme la physique décrit les lois des phénomènes de l'étendue. Un troisième dénombrement est fourni dans le cours d'*Éthique* IV; Spinoza commence par y critiquer les idées de bien et de mal en tant que la conscience commune les considère comme des absolus; il les reconstruit ensuite à titre relatif comme ce qui est utile au corps humain, utile à chaque homme et utile à la société. Il détermine ainsi les trois formes de bien: ce qui est utile aux relations avec le monde extérieur (prop. 38), à la conservation de l'identité individuelle (prop. 39), à la concorde avec les autres hommes (prop. 40). À partir de la proposition 41, il entreprend d'évaluer en fonction de ces critères les affects précédemment décrits. Il les divise ainsi pour l'essentiel en trois catégories: tout d'abord ceux qui sont *toujours* mauvais (par exemple la haine contre un individu); ensuite ceux qui sont *toujours* bons (c'est-à-dire la joie née d'un désir actif – autrement dit les différentes formes de la générosité); enfin les affects qui sont mauvais en eux-mêmes mais

5 W. BARTUSCHAT, *Spinozas Theorie des Menschen et Spinozas Philosophie. Über den Zusammenhang von Metaphysik und Ethik*.

peuvent être utiles pour la vie en société. Ce sont évidemment ceux-là qui vont jouer un grand rôle en politique, lorsqu'il faudra construire une cité qui ne comprend pas uniquement des citoyens rationnels. Dans cette catégorie, on trouve des passions telles que la pitié, l'humilité ou le repentir, qui ne sont certes pas bonnes directement par elles-mêmes, mais qui le sont néanmoins du point de vue de la Cité: si elles ne sont pas utiles d'un point de vue rationnel et donc si l'homme libre peut produire par la Raison les mêmes actions que d'autres produisent par pitié ou par repentir – néanmoins, du point de vue de la sociabilité et de la concorde entre les hommes, elles ont un intérêt. Il est bon que les hommes qui ne sont pas encore arrivés à la Raison soient pitoyables plutôt que cruels, humbles plutôt qu'orgueilleux, etc. Parmi les passions qui sont mauvaises par elles-mêmes, il y en a ainsi qui se révèlent socialement bonnes. Si on voulait voir là une morale à deux vitesses, réservant aux ignorants la conduite traditionnellement promue par les religions (du moins dans ce que celles-ci ont de meilleur), on se tromperait cependant: loin d'avoir seulement une utilité sociale, ces passions-là peuvent permettre aussi, dans certaines conditions, d'accéder peu à peu à la Raison. Spinoza indique en effet:

«Et en réalité ceux qui sont en proie à ces affects peuvent être conduits beaucoup plus facilement que d'autres à vivre enfin sous la conduite de la Raison, c'est-à-dire à être libres et à jouir de la vie des bienheureux»⁶.

Même si l'humilité et le repentir sont fondés sur la tristesse et non pas sur la Raison et la liberté, néanmoins l'homme humble ira plus vite vers la Raison que l'orgueilleux, celui qui est sujet au repentir aura plus de chance d'être mené vers la liberté que celui qui y est insensible. Cela n'empêche pas qu'une fois devenu libre et rationnel, le sage se débarrassera et de l'humilité et du repentir puisqu'il pourra, à partir de la connaissance rationnelle, produire dans sa conduite et ses relations avec autrui les mêmes effets avec plus d'efficacité. Ces effets, on les constatera dans le quatrième dénombrement (l'Appendice de la quatrième partie) consacré à la description des modes de vie de l'homme guidé par la Raison («*la bonne manière de vivre*») et dans le cinquième, qui décrit ce qui arrive aux affects sous le règne de l'entendement. Le point commun

6 B. SPINOZA, *Éthique* IV, prop. 54, scolie.

de ces cinq dénombrements, c'est le regard scientifique porté sur les passions :

« C'est pourquoi les affects de haine, de colère, d'envie etc., considérés en eux-mêmes, suivent de la même vertu et nécessité de la nature que le reste des choses singulières ; et partant ils reconnaissent des causes précises, par lesquelles on les comprend, et ils ont des propriétés précises »⁷.

Revenons au *Traité théologico-politique*. Le chapitre XVI décrit l'une des façons de représenter la formation de la société : celle qui utilise la problématique du pacte social⁸. Très classiquement, on part ici de l'état de nature et l'on énumère les raisons de le quitter pour former la société civile. Dans ce texte, ce n'est pas le besoin qui constitue la raison principale⁹ (ce n'est pas pour échapper à la famine que l'individu coopère avec autrui) : c'est le danger. Ce danger vient ici, pour chacun, des autres hommes et il prend la forme des passions : inimitiés, haine, colère, ruse¹⁰. Il n'implique pas nécessairement la destruction physique effective, mais l'angoisse qu'il provoque conduit à l'effort pour s'en libérer, donc à l'acceptation d'un certain nombre de contraintes qui vont constituer l'essentiel du pacte. Néanmoins, il ne faudrait pas croire que la société – et donc la souveraineté – ainsi instituée supprime comme par miracle les passions : elles demeurent au sein de chaque individu. Dans le langage de Spinoza : le droit naturel (c'est-à-dire le droit passionnel) continue au sein de la société civile¹¹. On pourrait même dire que le nombre et l'intensité des passions ont toutes les chances d'augmenter, du fait des hiérarchies instaurées par l'état social. En effet, lorsque Spinoza remarque que la plupart des hommes seront tentés de ne pas tenir les promesses

7 *Idem*, III, Préface.

8 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVI, § 5.

9 Bien que celui-ci soit mis en avant dans un autre passage (*Idem*, chap. V, § 17), qui mentionne néanmoins aussi le danger ; ce dernier est présent aussi au chap. III, § 5, où est également indiquée la nécessité de la société – et où il est double : à côté du danger qui vient des hommes, il y a celui qui est issu de la Nature (représentée par les animaux). La question de la sécurité apparaît donc dans chacun des trois lieux du *Traité* où est pensée l'origine de la société.

10 « *Nam nullus est, qui inter inimicitias, odia, iram et dolos non anxie vivat* » (*Idem*, chap. V, § 5).

11 B. SPINOZA, *Lettre 50*, à Jarig Jelles.

formulées lors du pacte, il explique: «l'esprit est si souvent rempli par la gloire, l'envie, la colère etc. qu'il ne reste plus de place pour la Raison»¹². Il énumère donc de nouveau une liste de passions, comme il l'avait fait quelques pages plus haut en décrivant l'état de nature. On remarquera que seule la colère est commune aux deux listes: la gloire et l'envie ne sont citées qu'après l'institution de la société. Ce n'est pas sans motif: ce n'est qu'une fois les honneurs institués que peut naître la recherche de la gloire; et l'envie se déploie surtout une fois que les différences sociales existent et que les hommes ont assez de relations entre eux pour les observer. Donc bien loin de diminuer ou de supprimer les passions, le passage de l'état de nature à l'état social tend à les multiplier, en créant de nouvelles causes des processus affectifs.

Dans ces conditions, le rôle de l'État – et des lois qu'il institue – sera de limiter l'effet des affects qui mettent en danger sa propre conservation, et par conséquent la paix et la sécurité des citoyens; il sera aussi d'encourager les affects qui contribuent à sa propre conservation et à la concorde entre les citoyens. Car ce sont les mêmes hommes qui sont les individus à protéger, les citoyens qui peuvent contribuer à cette protection et... les ennemis de l'État qui, parce qu'ils ne pensent qu'à leur intérêt immédiat et se laissent dominer par leurs passions, en deviennent les destructeurs potentiels. Bien sûr, l'État pourrait aussi recourir à la violence pour mater l'indiscipline, et il le fait parfois, mais, comme on sait, «personne n'a conservé longtemps un pouvoir violent»¹³; il faut donc, dans une politique à long terme (et c'est le cas d'une législation fondatrice, ce que nous appelons maintenant une constitution) recourir, le plus souvent, à d'autres moyens.

C'est ici qu'intervient la législation de Moïse. Elle est analysée dans le chapitre XVII. Spinoza commence par y rappeler à quel point les principales tendances de la nature humaine s'opposent à la vie en société et à la concorde¹⁴: «Car tous, gouvernants et gouvernés, sont des hommes, c'est-à-dire des êtres enclins à préférer le plaisir au travail». La multitude «se gouverne non pas par la Raison, mais par les seuls affects. Désirant tout aveuglément, elle se laisse très facilement corrompre par la cupidité et le luxe. Chacun pense être le seul à tout savoir et

12 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVI, § 8.

13 *Idem*, chap. XVI, § 9. C'est une citation des *Troyennes* de Sénèque.

14 *Idem*, chap. XVII, 4.

veut tout régler selon sa complexion; il estime quelque chose juste ou injuste, sacrilège ou non, licite ou illicite, selon qu'il pense en retirer quelque avantage ou dommage. Par vaine gloire, il méprise ses égaux et ne supporte pas d'être dirigé par eux; par jalousie d'une plus grande renommée ou d'une meilleure fortune, laquelle n'est jamais égale pour tous, il désire le mal d'autrui et s'en réjouit». L'équilibre de la Cité sera donc toujours menacé par «le dégoût du présent, le désir de nouveautés, l'emportement de la colère, le mépris de la pauvreté». On remarquera que la première des phrases citées tient la balance égale entre gouvernants et gouvernés («*tam qui regunt quam qui reguntur*»): à l'opposé d'une longue tradition politique-morale qui énumère volontiers les vices de la foule, Spinoza insiste sur l'unité de la nature humaine; simplement les effets sont différents en fonction de la situation de chacun dans la hiérarchie sociale – à la tentation de la rébellion chez ceux qui devraient obéir correspond la tentation de la tyrannie chez ceux qui détiennent le pouvoir.

La constitution mosaïque doit traiter ce problème général sous la forme spécifique qu'il prend dans le cas du peuple hébreu sortant d'Égypte: longtemps opprimés par la tyrannie de Pharaon, les Hébreux sont rétifs à toute autorité humaine (ils ont donc tendance à accentuer encore l'inclination commune à la désobéissance); en revanche, ils viennent d'être sauvés de l'esclavage par la puissance divine – non pas celle qui se manifeste dans le cycle ordinaire de la Nature, mais par une série d'événements qui leur sont apparus comme extraordinaires: il y a donc toutes les chances qu'ils soient prêts à accepter une autorité qui soit celle de ce Dieu. C'est de cette double détermination, qui constitue la forme embryonnaire de leur *ingenium* national, que devra tenir compte Moïse, en plus du jeu usuel des affects. La quasi-totalité du chapitre XVII est consacrée à ce problème.

1°) La première question est celle du pouvoir et de la nature du régime – et il importe de distinguer nettement ces deux aspects. L'histoire de l'instauration de l'État comporte trois moments: le pacte avec Dieu, le «règne» de Moïse, la succession de Moïse. Dans un premier temps, les Hébreux, sur le conseil de Moïse, remettent le pouvoir non à un homme, mais à ce Dieu qui les a sauvés. L'État est donc au sens strict une théocratie. Cela signifie en fait deux choses. D'une part, certes, sur le plan du pouvoir, Dieu est souverain – et en ce sens, la république des Hébreux satisfait beaucoup mieux que Rome ou la Perse à l'exigence

de sacralisation du pouvoir : il ne s'agit pas de dire que le roi descend de Dieu ou même est un Dieu, mais que c'est Dieu qui est le roi. En outre, il s'agit d'un Dieu unique, ce qui renforce évidemment le caractère absolu du pouvoir qui lui est reconnu. D'autre part, et c'est là le second aspect de la théocratie, le plus durable, celui qui correspond à la nature du régime, la totalité de l'État acquiert par là un caractère religieux – qui subsistera comme un fond commun des étapes successives de l'histoire. Les lois politiques sont les lois de la religion ; les ennemis de l'État sont les ennemis de Dieu. Il va de soi qu'il y a là une façon de souder les citoyens très supérieure aux moyens ordinaires : elle suscite une forme d'adhésion que renforce l'idée d'élection.

Dans le deuxième temps, les Hébreux, effrayés par la puissance divine, remettent à Moïse l'exclusivité du dialogue avec le souverain divin. On pourrait parler de théocratie déléguée, sauf que ce n'est pas Dieu qui délègue son pouvoir à Moïse, c'est l'inverse : c'est le peuple qui délègue à Moïse le pouvoir de le représenter auprès de Dieu et aussi de représenter Dieu auprès de lui. C'est pour cela qu'en un sens rien n'est changé : Moïse n'est pas le vizir qu'un monarque aurait chargé de gouverner à sa place ; il est le « médiateur » entre Dieu et le peuple¹⁵. Il faut mesurer la nature et les limites de ce changement. Du point de vue du *pouvoir*, cela revient à faire de Moïse, dans les faits, le souverain réel ; on pourrait donc dire que la théocratie devient alors une monarchie. Mais du point de vue de la *nature du régime*, cela ne change rien : le caractère religieux de l'État est maintenu (et il le restera jusqu'au bout) et ainsi les affects liés à la théocratie demeurent.

Dans le troisième temps, Moïse prépare sa succession, et c'est bien là qu'on voit en quoi la théocratie, même déléguée, n'est pas une monarchie : la preuve, c'est qu'elle peut (et même qu'elle doit) se passer de monarque. Le système mis en place est tel que personne n'y détient le pouvoir absolu – et pourtant ce pouvoir existe ; il est donc celui de l'État, ou plutôt de la Loi, et non pas d'un gouvernant. Les princes ne peuvent prendre d'initiative sans consulter la volonté divine par l'intermédiaire des prêtres, et les prêtres ne peuvent intervenir que si les princes les consultent. Ici la dissociation entre exercice du pouvoir et nature du

15 Le premier moment était « *nullo expreso mediatore* », sans qu'aucun médiateur ait été désigné (*Idem*, chap. XVII, §9).

régime est encore plus flagrante. Elle contribue à renforcer la sacralité de l'État en ne la liant pas à une personne déterminée.

Comment le régime ainsi instauré répond-il au danger des affects? On a vu que l'un des obstacles au bon fonctionnement de l'État était la réticence, inscrite dans la nature humaine, à obéir à un homme que l'on juge son égal, réticence renforcée dans le cas des Hébreux par le souvenir de l'expérience égyptienne. Ici l'engagement du pacte est conforté par la passion religieuse; sujets de Dieu, qui ne peut qu'être reconnu par tous comme infiniment supérieur, ils ne sont pas soumis à l'autorité d'un égal¹⁶; ensuite Moïse, malgré son prestige, n'exerce le pouvoir qu'au nom de Dieu, et ses successeurs plus encore. Donc tout le monde a l'impression d'obéir à Dieu, directement au début, par l'intermédiaire de la Loi ensuite, sans que jamais un homme ne puisse prétendre imposer sa souveraineté aux autres hommes¹⁷. Ainsi toutes les passions qui conduisent à une crise de l'État sont-elles battues en brèche. C'est pourquoi «cette constitution pouvait modérer les âmes en empêchant que les uns ne deviennent des rebelles et les autres des tyrans»¹⁸. La lecture que Spinoza donne ici des lois fondamentales renvoie à deux passions symétriques. Pourquoi des tyrans? parce que l'ambition¹⁹ est l'une des passions les plus fortement ancrées au cœur de l'homme; l'*Éthique* la définit comme un «désir immodéré de gloire»²⁰, explique que c'est un désir «par lequel tous les affects sont attisés et renforcés»

16 «Puisque les Hébreux ne transférèrent leur droit à personne d'autre mais que tous également, comme dans une démocratie, renoncèrent à leur droit [...] par ce pacte tous demeurèrent parfaitement égaux» (*Ibid.*). Et plus loin: «Par conséquent, pour que la religion révélée prophétiquement acquière force de droit chez les Hébreux, il fut nécessaire que chacun d'eux abandonne tout d'abord son droit naturel et que tous décident d'un commun accord de n'obéir qu'aux ordres qui leur seraient révélés par Dieu prophétiquement, de la même façon que, dans l'État démocratique, tous, nous l'avons montré, décident d'un commun accord de vivre selon le commandement de la Raison» (*Idem*, chap. XIX, § 6).

17 «De ces commandements laissés par Moïse à ses successeurs, nous tirons facilement cette conclusion qu'il choisit des administrateurs et non pas des maîtres de l'État» (*Idem*, chap. XVII, § 14).

18 *Idem*, chap. XVII, § 16.

19 Spinoza parle de «contenir l'appétit effréné des princes» (*Idem*, chap. XVII, § 18).

20 B. SPINOZA, *Éthique* III, Définitions des affects, déf. 44.

et en déduit : « aussi cet affect est-il quasiment insurmontable. Car aussi longtemps qu'un homme est possédé par un désir, il est en même temps nécessairement possédé par ce désir-là »²¹. Pourquoi des rebelles ? parce que, comme on l'a vu, ceux qui constituent la partie dominée de la société sont prêts à tout espérer d'un changement brutal, non parce qu'ils désirent améliorer rationnellement le corps politique, mais parce que leur passion les anime de colère et de révolte contre les gouvernants – et les empêche de prévoir que peut-être cette crise ou cette guerre civile risque d'amener leur ruine à eux aussi. Ainsi, le mode d'instauration de la république des Hébreux a-t-il mis en place un régime qui, sans aucunement supprimer ces passions (en effet, c'est impossible) en limite les conséquences parce qu'il leur ôte leur point d'application (dans le lexique de Spinoza, il les modère, c'est-à-dire qu'il les gouverne).

Il faut encore observer deux points, dans cette instauration de la théocratie. Elle fait plus que ce que l'on attend d'habitude du pacte : non seulement elle unit les individus pour en faire des citoyens – c'est-à-dire que le pacte avec Dieu est en même temps un pacte entre eux – mais surtout elle les fait *adhérer* au résultat de ce pacte. Ils ne sont pas seulement des associés politiques, ils sont en même temps les fidèles d'une religion unique. La force de la passion religieuse s'applique à la relation entre État et citoyen, si bien que le lien juridico-politique se double d'une intensité affective qui en empêche la rupture ou du moins la rend considérablement plus difficile et douloureuse²². C'est la base passionnelle d'un attachement à la patrie²³, dont l'autre versant est d'ailleurs la haine de l'étranger²⁴. Cette haine – encore un affect fondamental : la tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure²⁵

21 *Idem*, explication.

22 Les fondements de l'État « ont dû faire naître dans l'âme des citoyens un amour si rare que rien n'était plus difficile que de leur mettre dans l'esprit de trahir la patrie ou de lui faire défection ; tous, au contraire, ont dû être dans une disposition telle qu'ils préféreraient la mort plutôt que de souffrir un pouvoir étranger » (B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 23).

23 Sur cette question du patriotisme, je renvoie à la contribution de Blanche GRAMUSSET-PIQUOIS, « Moïse Patriote », *infra*.

24 « La charité et l'amour envers le concitoyen étaient estimés comme la plus haute piété, grandement entretenue par leur haine commune contre les autres nations et par la haine de ces nations envers eux » (B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 25).

25 B. SPINOZA, *Éthique* III, prop. 13, scolie et Définitions des affects, déf. 7.

– est le corollaire, ou le revers de la médaille, de l’amour pour la patrie et pour les concitoyens. On pourrait s’étonner de voir Spinoza donner un rôle si positif à une passion dont il énonce dans l’*Éthique* qu’« elle ne peut jamais être bonne »²⁶. Mais ce serait oublier qu’il assortit ce jugement d’une nuance décisive : « j’entends ici par haine uniquement la haine envers les hommes »²⁷. Or la haine de l’étranger dont il s’agit ici ne vise pas les individus : elle vise les institutions étrangères (et le fait, pour un Hébreu, de jurer fidélité à un étranger et de lui obéir), les religions étrangères, et même le séjour dans les pays étrangers. C’est ainsi que parmi les exemples qu’en donne Spinoza il y a la douleur éprouvée par David lorsqu’il est en exil²⁸. Une telle haine n’est donc pas absolument mauvaise du point de vue éthique : elle est sans doute à ranger, avec la pitié et le repentir, parmi les affects mauvais en soi mais néanmoins utiles à la Cité²⁹. Elle contribue à cimenter le corps politique pour qu’il soit conduit comme par une seule âme et à empêcher qu’une admiration mal venue pour ce qui se fait à l’étranger³⁰ conduise soit à la trahison de la patrie soit à la tentative d’importer des institutions étrangères, dont l’incorporation dans la structure nationale déséquilibrerait l’édifice entier et en provoquerait la désagrégation. Une telle haine provoque d’ailleurs chez les étrangers une haine symétrique, qui contribue à son tour à renforcer l’unité du peuple face à ses ennemis.

Le second point à remarquer est le contrôle que les citoyens conservent sur les gouvernants – contrôle qui garde quelque chose de l’égalité initiale. En effet, d’une part, les citoyens connaissent la Loi (ils doivent se réunir tous les sept ans pour en être instruits et chacun doit en relire le Livre continûment) : le Prince qui s’en écarterait serait immédiatement démasqué et poursuivi de la haine des sujets – « la haine la plus violente, comme l’est d’ordinaire la haine théologique »³¹. D’autre

26 *Idem*, IV, prop. 45.

27 *Idem*, scolie.

28 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 25.

29 Cf. plus haut la citation du scolie d’*Éthique* IV, prop. 54.

30 Ce sera encore un des principaux soucis de Spinoza lorsqu’il décrira des modèles d’État dans le *Traité politique* : voir par exemple chap. X, § 7 où il est question des moyens d’empêcher, dans un régime aristocratique, les patriciens d’avoir du goût pour les usages étrangers et du dédain pour ceux de la patrie.

31 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 17.

part, l'armée n'est formée que de citoyens et il est interdit d'engager des mercenaires. Les princes ne peuvent donc ni s'en servir pour opprimer le peuple, ni s'attribuer toute la gloire des victoires pour accroître leur pouvoir par le prestige ainsi obtenu : les citoyens savent que c'est par leur vaillance qu'elles ont été remportées, et c'est pour Dieu qu'ils combattent et non pas pour leur général : autant d'éléments qui empêchent tout accaparement du pouvoir par un chef victorieux. Ainsi, longtemps après le pacte, aussi bien sur le plan militaire que sur le plan religieux, la passion égalitaire initiale a pu être préservée. L'ordre des institutions prolonge et renouvelle les conditions de l'instauration du régime.

2°) Une fois le pouvoir instauré, encore faut-il qu'il ne soit pas sujet à des crises. Il faut donc prendre en compte les passions comparatives – celles qui sont le plus proches des intérêts mais y ajoutent une évaluation interhumaine. Là aussi, Spinoza interprète les lois mosaïques en fonction de sa doctrine des passions. On a vu que le mépris de la pauvreté est l'un des affects qui mettent en danger l'équilibre de l'État. On peut l'entendre en deux sens : le mépris que les riches exercent à l'égard des pauvres et la peur que les citoyens les plus démunis éprouvent à l'idée de tomber dans la pauvreté ; dans les deux cas, il s'agit à la fois des conditions de vie et des affects liés à la confrontation entre ces différentes conditions. Or justement, les lois économiques mises en place par Moïse garantissent la propriété des citoyens, leur évitent de tomber dans la ruine et restreignent au maximum l'écart entre les riches et les pauvres. La force de l'intérêt et les affects qui lui sont liés sont, dans la république des Hébreux, orientés vers l'unification des individus et non vers leur opposition :

«Nulle part au monde en effet les citoyens n'avaient sur leurs biens un droit de propriété supérieur à celui des sujets de cet État : chacun avait une part des terres et des champs égale à celle du prince et chacun y était le maître éternel de sa part ; car si la pauvreté contraignait quelqu'un à vendre son fonds ou son champ, on devait le lui restituer intégralement au moment du Jubilé ; et d'autres institutions analogues faisaient que personne ne pouvait être dépossédé de sa part déterminée de biens »³².

En outre la charité exigée par la religion (c'est-à-dire par la politique, puisqu'elles se confondent dans la mesure où c'est Dieu qui est le roi) implique un regard différent sur les pauvres : loin d'être méprisés comme

32 *Idem*, chap. XVII, § 25.

ils peuvent l'être dans d'autres formes de société, ils sont l'objet d'un amour entre concitoyens qui relève de la pitié. Dès lors le mépris social des riches à l'égard des pauvres et l'envie³³ des pauvres à l'égard des riches sont contenus de façon que le sentiment d'égalité subsiste et barre la route aux tentations de renverser la structure de l'État.

La dernière passion à combattre est la pulsion qui pousse la foule, toujours insatisfaite, à désirer toujours du nouveau et donc à tout espérer d'un bouleversement. Elle est ici combattue par l'ordonnance des lois qui encadrent la totalité de la vie humaine, font concevoir l'obéissance comme liberté plus que comme servitude, organisent les fêtes qui rythment le temps social. Ce qui dans d'autres sociétés serait considéré comme pénible et répétitif apparaît ici, dans l'atmosphère de l'exaltation religieuse, comme une transfiguration de la quotidienneté et Spinoza conclut :

« Je ne pense pas qu'on puisse trouver quelque chose de plus efficace pour fléchir l'âme des hommes. Rien ne saisit plus l'âme que la joie qui naît de la dévotion, c'est-à-dire de l'amour et de l'admiration à la fois »³⁴.

De même, le dégoût de ce qui est accoutumé est battu en brèche par la splendeur et la variété du culte : « Car le culte réservé aux jours de fête était exceptionnel et varié »³⁵.

3°) Ainsi sauvegardée contre les effets désastreux des passions, la république a pu vivre longtemps dans la paix et la prospérité ; et Spinoza ne se fait pas faute de le souligner en calculant au maximum la durée de ces temps heureux³⁶. Il n'en reste pas moins qu'elle a fini par s'écrouler

33 L'envie est ainsi définie dans l'*Éthique* III, prop. 32 : « Si nous imaginons que quelqu'un jouit d'une chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforcerons de faire qu'il ne la possède plus ». Et le scolie précise : « Nous voyons donc ce qu'il en est le plus souvent de la nature des hommes : ils plaignent ceux qui sont malheureux et envient ceux qui sont heureux ; et cela (*en vertu de la proposition précédente*) avec une haine d'autant plus grande qu'ils ont plus d'amour pour la chose qu'ils imaginent être en possession d'autrui. Nous voyons ensuite que c'est de la même propriété de la nature humaine qu'il suit que les hommes font preuve de pitié et qu'il suit aussi qu'ils font preuve d'envie et d'ambition » (*Ibid.*).

34 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 25.

35 *Ibid.*

36 *dem.*, chap. IX, § 7 et § 8.

sous les coups des étrangers, en plusieurs fois ; ces défaites aboutissent à l'exil et à la dispersion du peuple. Il reste à se demander comment une constitution si parfaite n'a pu empêcher cet écroulement. Spinoza en cherche les causes très haut dans le passé : déjà pour lui l'époque des Rois, quelque brillante qu'elle ait pu être parfois, relève de la décadence – la vraie république des Hébreux, c'est celle qui va de Moïse à la fin de l'époque des Juges. Mais à vrai dire, le germe de décadence remonte plus haut encore. Il est là pratiquement depuis le début. Car, dans la version initiale de la constitution, les prêtres auraient dû être les aînés de chaque famille ; mais, après l'épisode du veau d'or, la prêtrise a été réservée à la tribu de Lévi, que les autres ont donc dû entretenir. Cette unique modification n'a pas eu d'effets catastrophiques immédiats et la structure politique prévue par ailleurs par Moïse a longtemps pu fonctionner normalement. Mais peu à peu la faille, au début imperceptible, s'est élargie : l'égalité originaire avait été rompue et, alors que dans un système où toutes les tribus auraient eu « les mêmes droits et les mêmes honneurs », chacun aurait trouvé normal de nourrir les prêtres issus de sa famille, au contraire, l'inégalité ainsi instituée a été perçue comme de plus en plus illégitime. Chaque faute d'un lévite renforçait ce sentiment et rejaillissait sur toute la tribu. Ils devinrent donc détestés et le regard négatif que l'on portait sur eux s'étendit à la loi religieuse qu'ils représentaient : un phénomène de transfert affectif bien repéré dans *Éthique* III. Ce n'est pas la faute même qui enclenchait ce mécanisme, puisque tout le monde en commet : c'est la conjonction entre la faute et la proclamation de supériorité, opposée à l'impureté des autres tribus, offusquées dans leur besoin de reconnaissance (les droits et les honneurs qu'on leur refuse). Le peuple était alors mûr pour désirer un changement de régime et réclamer un roi. Il l'obtint.

Il l'obtint et, loin d'arrêter la crise, ce changement l'amplifia. D'une part, pour assurer leur autonomie face aux prêtres, les rois introduisirent des divinités étrangères – et cela contribua à faire perdre les derniers bénéfices de la structure théocratique. D'autre part, l'ambition et le désir de gloire, qui n'étaient plus jugulés par l'équilibre du système, se donnèrent libre cours et entraînèrent le peuple dans les guerres étrangères inutiles : « Une fois que les rois furent maîtres de l'État, il fallut combattre non plus comme auparavant pour la paix et la liberté,

mais pour la gloire»³⁷. Comme si cela ne suffisait pas, le bouleversement politique amena aussi la guerre civile :

«Après que le peuple, peu habitué aux rois, eut changé la forme première de l'État pour en faire une monarchie, ce fut une suite de guerres civiles sans fin ; on livra des combats d'une atrocité pire que tout ce qu'on avait pu connaître»³⁸.

On remarquera l'expression «peu habitué aux rois (*regibus minime assuetus*) » ; elle est reprise un peu plus loin :

«Nous voyons enfin, pour un peuple qui n'est pas habitué à vivre sous des rois (*qui sub regibus non consuevit vivere*) et qui possède déjà des lois instituées, combien il est funeste de choisir un monarque»³⁹.

Autrement dit, il y a pour Spinoza comme une élasticité de la structure des régimes : un certain type d'institutions fonctionne avec un certain agencement des passions. Cet agencement devient comme une habitude, une seconde nature pour le peuple et s'agrège à son *ingenium*. Ces agencements ne sont pas facilement interchangeables et si l'on change à la hâte les institutions, ou seulement certaines d'entre elles, le bloc des passions tendra à ramener vers le système antérieur dès que les circonstances s'y prêteront. S'il n'y parvient pas, il provoquera une crise funeste⁴⁰.

La situation va dès lors se dégrader de plus en plus. Là encore, c'est la doctrine des passions qui permet de comprendre pourquoi les vices d'une monarchie sont plus dangereux que ceux d'un gouvernement égalitaire. On a vu précédemment que les mêmes mécanismes engendraient chez les hommes, selon les circonstances, l'orgueil et l'humilité ; on a vu aussi que ces deux affects, similaires dans leurs racines et également contraires à la Raison, avaient des effets opposés dans la vie sociale :

«Comme les hommes vivent rarement sous le commandement de la Raison, ces deux affects – l'humilité et le repentir, et en outre l'espoir et la crainte – sont plus utiles que nuisibles ; et ainsi, s'il faut pécher, que ce soit plutôt de ce côté-là. En effet, si les hommes

37 *Idem*, chap. XVIII, § 5.

38 *Idem*, chap. XVIII, § 4.

39 *Idem*, chap. XVIII, § 6.

40 Le raisonnement est analogue à celui qui critique le tyrannicide : on tue un tyran, mais non pas la tyrannie. La structure du régime est plus durable que la vie de celui qui exerce le pouvoir.

intérieurement impuissants étaient tous également orgueilleux, s'ils n'avaient honte de rien et ne craignaient rien, par quels liens pourraient-ils être unis et enchaînés? La foule (*vulgus*) est terrible quand elle est sans crainte»⁴¹.

Or qui est-ce qui est le plus dépourvu de crainte face aux lois? Le monarque, surtout s'il cède à son ambition. Par conséquent, c'est lui qui représente au plus haut point les vices du *vulgus* – et ce n'est un paradoxe que pour qui oublie la thèse de l'unité de la nature humaine. La situation politique du roi fait que chez lui l'orgueil l'emporte toujours sur l'humilité, alors que dans le peuple ces deux passions alternent. Il n'a donc pas les possibilités de repentir, c'est-à-dire de rectification de sa conduite qui sont effectives en démocratie. D'où la conclusion :

«Ajoutons que le peuple, dont l'âme est selon les circonstances, parfois superbe et parfois humble, se corrigeait facilement en temps de malheur, se retournait vers Dieu, restaurait les lois, et se gardait de cette façon contre tout danger. Les rois en revanche, dont l'âme est toujours également orgueilleuse, et ne peut se laisser fléchir sans honte, s'obstinèrent dans leurs vices jusqu'à la ruine complète de la Ville»⁴².

Ainsi : amour et haine, ambition, désir de gloire, mépris et envie, désir d'égalité, orgueil, humilité et repentir, obéissance et rébellion, désir de changement, soit de reconnaissance, transfert des affects – autant de mécanismes anthropologiques que les institutions d'un peuple doivent gérer. La force de Moïse est d'avoir (à une exception près) su le faire. N'eût été cette exception, la république qu'il a édifiée aurait pu être éternelle, parce que ses lois répondaient de façon exceptionnellement adéquate à la nécessité de gouverner les affects.

Quelles conséquences Spinoza en tire-t-il pour les États de son temps? La constitution de Moïse n'est plus applicable telle quelle : outre le fait qu'il n'existe plus de révélation divine directe, «peut-être une telle forme d'État pourrait-elle être utile à ceux-là seulement qui voudraient vivre isolés et sans commerce avec d'autres hommes, se refermer dans leurs frontières et se couper du reste du monde; mais certainement pas à ceux pour qui avoir commerce avec autrui est une nécessité»⁴³. Néanmoins, cet ensemble de lois nous révèle à quelles nécessités

41 B. SPINOZA, *Éthique* IV, 54, scolie.

42 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVIII, § 5.

43 *Idem*, chap. XVIII, § 1.

anthropologiques doit faire face un législateur. Dès lors, le problème qui se pose aux nations modernes, et que traitera le *Traité théologico-politique*, est le suivant : puisque les conditions historiques ont changé, et que la nature humaine est demeurée la même, comment opérer dans ces nouvelles conditions ce que Moïse avait (presque) réussi dans les siennes ?

Bibliographie

- BARTUSCHAT Wolfgang, *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg : Meiner, 1992.
- BARTUSCHAT Wolfgang, *Spinozas Philosophie. Über den Zusammenhang von Metaphysik und Ethik*, Hamburg : Meiner, 2017.
- BERTRAMUS Bonaventura Cornelius, *De politia judaica, tam civili quam ecclesiastica, jam inde a suis primordiis, hoc est ab orbe condito, repetita*, Genève : Eustache Vignon, 1580.
- CUNÆUS Petrus, *De republica Hebraeorum. Libri tres*, Leyde : Elzevir, 1617.
- MATHERON Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris : Éditions de Minuit, 1971.
- SPINOZA Baruch, *Éthique*, texte établi par AKKERMAN Fokke et STEENBAKKERS Piet, trad. MOREAU Pierre-François, in : *Œuvres*, vol. IV, Paris : PUF, 2019.
- SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, texte établi par AKKERMAN Fokke, trad. LAGRÉE Jacqueline et MOREAU Pierre-François, in : *Œuvres*, vol. III, Paris : PUF, 1999.