Théocratie et pouvoir constituant

Le geste fondateur de Moïse contrevient-il aux lois de la politique ?

Moses' Theocracy. A political Commitment Rather than a Theological Authorship

Hadi Rizk

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/3921>

DOI : 10.4000/cps.3921

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Pagination : 137-158

ISBN : 979-10-344-0064-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Hadi Rizk, « Théocratie et pouvoir constituant », *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/3921> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.3921>

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/>

Théocratie et pouvoir constituant

Le geste fondateur de Moïse contrevient-il aux lois de la politique?

Hadi Rizk

La théocratie étudiée par Spinoza dans le *Traité théologico-politique* n'entre pas dans le schéma des régimes, c'est-à-dire des *individuations* politiques – la monarchie, l'aristocratie, centralisée ou fédérale – minutieusement analysés dans le *Traité politique*: ce type de pouvoir présente-t-il un cas à part, est-il l'indice d'une difficulté qui heurte la cohérence des lois de la politique telles que Spinoza tente de les dégager? Il semble plutôt que cet exemple confirme, par sa situation exceptionnelle, les lois de la politique. La question peut être abordée en tenant compte de la force indispensable à l'*existence* d'un État, d'un régime ou d'un pouvoir politique, en soulignant les trois aspects principaux de cette force, qui forment une question préalable à celle de la *légitimité* ou du *manque de légitimité*. En effet, un État, un pouvoir, doivent *durer*, se maintenir, quelles que soient les difficultés, les oppositions, venues du dedans ou du dehors. De même, cet État doit se faire obéir, sans avoir à justifier l'ordre, la cohésion et la sécurité dont il est garant. Enfin, il doit disposer d'une puissance impérieuse, qui puisse s'imposer à l'intérieur comme à l'extérieur. Le pouvoir doit être en mesure de compter sur les ressources de la société et même de les augmenter, pour résister aux périls. La sécurité et la défense représentent pour l'État une preuve de son organisation, de ses moyens et de son aptitude à entraîner l'adhésion, afin de régler la vie sociale et d'en assurer le dynamisme.

«Les nations se distinguent les unes des autres eu égard au régime social et aux lois sous lesquelles elles vivent et se gouvernent; et la nation hébraïque a été élue par Dieu plus que les autres, eu égard non à l'entendement ni à la tranquillité d'âme, mais au régime

social et à la fortune que lui donna un empire et le lui conserva tant d'années »¹.

Les conditions d'existence, la force des affects, la réalité des liaisons imaginaires entre les idées et des croyances qu'elles motivent ont pour effet que la Loi, qui est en principe un rapport rationnel de nécessité, est éprouvée et vécue par les hommes comme le commandement d'un législateur : ce dernier interpelle les individus en sujets auxquels il impose des obligations et des interdits qu'ils doivent respecter. En effet, les hommes déraisonnables ont besoin de se représenter une liaison *en extériorité*, avec le châtement ou la récompense, entre les règles d'une conduite rationnelle et les effets engendrés par cette action éclairée, le succès ou l'échec. Nous allons voir comment la nation hébraïque a su inventer un système unique de conduites, de croyances et de rites, qui a favorisé la cohésion du peuple et le consentement aux règles de la vie commune.

Spinoza s'attache à décrire les conditions de réception de la Loi par les Hébreux :

« Il faut dire par exemple de Moïse aussi qu'il a perçu par une révélation, ou tiré des principes à lui révélés, la façon dont le peuple d'Israël pouvait le mieux s'unir dans une certaine région du monde et former une société nouvelle, autrement dit, constituer un État ; de même la façon dont ce peuple pouvait être le mieux contraint à l'obéissance. Il n'a pas perçu par contre et aucune révélation ne lui a fait connaître que cette façon fût la meilleure, il n'a pas su davantage que, par l'obéissance commune du peuple réuni dans telle région, le but que visaient les Israélites serait nécessairement atteint. Il n'a donc pas perçu toutes ces choses comme des vérités éternelles, mais comme des choses commandées et instituées et les a prescrites comme des lois voulues par Dieu. De là vient qu'on se représenta Dieu comme un régulateur, un législateur, un Roi, alors que tous ces attributs appartiennent à la Nature humaine seulement et doivent être entièrement écartées de celle de Dieu »².

Moïse ne s'est pas adressé à son peuple en philosophe qui énonce des vérités spéculatives, mais en prophète, lequel s'adresse à l'imagination et aux passions, ainsi qu'en législateur, qui sait concevoir les institutions

1 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. III, p. 72.

2 *Idem*, chap. IV, p. 92.

les mieux adaptées aux mœurs, de manière à fortifier le consentement à la Loi. Au moment de la sortie d'Égypte, il existe déjà un peuple qui a connu une histoire, au cours de laquelle une nation particulière s'est constituée. Il convient de ne pas confondre le problème de l'existence politique d'un peuple autonome, unifié par ses lois et obéissant à ses dirigeants, et la réalité d'une nation, d'un lien entre les individus et les groupes, qui s'attestent dans la représentation de soi d'un ensemble collectif. Les Hébreux constituent au début un peuple semi-nomade, mais sachant vivre à proximité d'autres nations ou faire partie d'États ou d'empires constitués, dans un mélange d'adaptation aux circonstances, d'habileté à exercer ses talents et de désir farouche de préserver son identité et son indépendance. Ils se sont trouvés intégrés à l'histoire égyptienne, sous le statut d'esclaves.

Dans l'épisode du *buisson ardent*, Moïse reçoit de Dieu la mission de guider le peuple juif. Deux expressions de Dieu se superposent : d'une part, Dieu aborde et interpelle les hommes, il reçoit les juifs dans une alliance ; d'autre part, il marche lui-même avec eux et les conduit. Le Dieu de Moïse s'inscrit dans une tradition ouverte par le Dieu des Patriarches et Il enjoint à Moïse de faire sortir d'Égypte son peuple, les enfants d'Israël. Dans l'énonciation par Dieu de son propre nom, il faut voir l'affirmation de sa présence, une présence continuée auprès de son peuple :

« Moshè dit à l'Élohim : "Voici, moi-même, je viens vers les Benéi Israël, je leur dis : l'Élohim de vos pères m'a envoyé vers vous. Ils me disent : Quel est son nom ? Que leur dirai-je ?". Élohim dit à Moshè : "Èhiè ashèr èhiè ! – Je serai qui je serai". Il dit : "Ainsi diras-tu aux Benéi Israël : Je serai, Èhiè, m'a envoyé vers vous" »³.

L'*exode* marque l'indépendance : sortie d'Égypte et fin de l'esclavage. Il faut donc donner à la nation des institutions qui l'individualisent comme un peuple rassemblé politiquement. Ce moment de transition marque une forme d'état de nature ; un état de nature qui n'est pas celui d'un moment originaire ou primitif bien qu'il présente les aspects d'un état de barbarie, en raison des effets de l'esclavage. Mais cet état de nature constitue déjà une réalité sociale parce qu'il est tissé de rapports entre les individus et les groupes. Ce rapport social définit la *nation constituante*,

3 Exode 3, 13-14.

au sens que donne Siéyès à ce terme dans *Qu'est-ce que le Tiers-État?*: c'est une démocratie générique, qui se confond avec la puissance immanente aux individus et à leurs relations. En effet, l'histoire passée, l'imaginaire commun, la langue et un complexe d'affects subis – qui individualisent les individus et les groupes – déterminent des échanges de pouvoir que forment les passions et, par conséquent, des rapports instables entre des affects de types et de structures différents. Un pouvoir commun apparaît, coextensif à la nation ainsi constituée. Comme l'indique clairement un verset d'*Exode*⁴, nous sommes devant un conflit entre Dieu et le Pharaon. Tout se passe comme si l'Histoire procédait du Dieu des Pères d'Israël, dont les tribus conservent le souvenir de cette qualité, au Dieu du peuple en tant que tel: c'est ce Dieu qui confie à Moïse la mission de guider son peuple vers la liberté. Et Moïse, « Celui qui tire dehors son peuple... » va concevoir l'idée du pacte destiné à unir les tribus en un peuple et à attacher ce peuple à son Dieu, par un lien religieux et politique. La Pâque marque l'ébauche du pacte de sang que le peuple conclut avec Dieu sur le Sinaï⁵. Comme l'écrit Martin Buber dans son *Moïse*, Moïse a su transformer la Pâque, fête de clans célébrée par des bergers, en fête d'un peuple: avec ce nouveau commencement, les clans furent fondus en une communauté nationale et le temps de l'Histoire, celui de l'événement et de l'irréversibilité, devait se substituer au temps cyclique de la Nature.

Dans le chapitre V du *Traité théologico-politique*, Spinoza souligne le fait que les lois de Moïse sont relatives à la situation très particulière du peuple hébreu, sortant de l'esclavage et de la servitude; l'impréparation des Hébreux aux règles de droit et au pouvoir collectif conduisent Moïse, « dans sa vertu divine », à imposer au peuple des lois nécessaires et bonnes, en fonction de sa situation historique particulière. Rappelons les velléités de révolte dans le Désert, la tentation de revenir au culte des idoles ainsi que l'attrait pour une vie d'esclave, afin d'éviter les risques qu'entraîne l'émancipation et la solitude. Ce « peuple au cou raide » résiste à ses chefs et Moïse ne réclame pas pour lui-même un pouvoir souverain, tant est grande la répugnance de tribus nomades à accepter de conférer une autorité illimitée à un individu: la chose publique doit se régler sans suprématie. Guidé par Dieu, le chef charismatique ne détient pas une autorité suprême, qui n'appartient qu'à Dieu: « Gédéon leur

4 *Exode* 5, 22.

5 *Exode* 24, 6-8.

dit: «Je ne vous gouvernerai pas et mon fils ne vous gouvernera pas»; YHWH vous gouvernera »⁶. Selon Spinoza, Moïse a introduit la religion dans l'État par commodité, par utilité, pour que «le peuple fit son office plus par dévotion que par crainte»; quant aux rituels si nombreux que Moïse a imposés et qui commandaient tous les actes de la vie civique, économique, familiale, ils ont été rendus nécessaires par l'état d'esprit des Hébreux, appelés par leur histoire à une désobéissance et à une insoumission naturelle. La Loi instituée par Moïse, qu'il a reçue de Dieu, mime téléologiquement l'effort de persévérer dans l'être, en soumettant chacun et tous à un Autre transcendant, qui appelle à réaliser comme une *exigence* la nécessité que la raison peut déduire démonstrativement. La fiction du commandement détermine ainsi une synthèse des causes prochaines de nos actes qui sont soumis dans l'expérience à une nécessité dissociée. C'est pourquoi le pouvoir commun et l'association surgissent en étant liés *a priori* dans la Loi. Ce fait rappelle la distinction établie au chapitre III du *Traité théologico-politique* entre le «secours interne» et le «secours externe» de Dieu, bien qu'il s'agisse de deux modalités du même «gouvernement de Dieu». Tout ce que l'individu peut produire adéquatement, avec sa seule nature comme cause, pourra être défini comme secours interne de Dieu; en revanche, nous appellerons «secours externe, tout ce que produit d'utile pour lui la puissance des choses extérieures». Les choses de la politique sont le lieu d'intervention de la *Fortune*, due au contingent, à l'incertain et au particulier, c'est-à-dire à la liaison imprévisible – bien que nécessaire – de la multiplicité des causes agissant dans la vie sociale. La connaissance en est difficile parce qu'elle est limitée par les conditions mêmes de l'existence finie, qui ne peut pas unifier la multiplicité des causes dont elle dépend. Le *régime social*, qui détermine l'association des hommes en une vie paisible, est le domaine de prédilection du «gouvernement de Dieu par des causes extérieures et inattendues». Mais la Loi religieuse, bien qu'elle relève d'une altérité transcendante, reste contenue dans les limites de l'immanence constituante: c'est en effet la multitude qui développe, parmi les passions communes à tous ses membres, l'action de celles qui sont susceptibles de favoriser une certaine régulation des rapports de pouvoir. Telle est la fonction des croyances communes en ce qui est bon et favorable à la justice. L'obéissance consentie et même voulue *in foro interno*, dans

6 Juges 8, 23.

une adhésion intense et personnelle, est le meilleur rempart contre la domination ; elle accompagne et fonde un pouvoir *modéré*⁷.

La théocratie hébraïque s'apparente, par conséquent, à une association *justifiée*, qui se trouve munie d'un pouvoir susceptible de mettre en rapport la vitalité de l'association avec la nécessité du commandement :

« D'où suit premièrement que toute société doit, s'il est possible, instituer un pouvoir appartenant à la collectivité de façon que tous soient tenus d'obéir d'abord à eux-mêmes et non à leurs semblables ; si le pouvoir appartient à quelques-uns seulement ou à un seul, ce dernier doit avoir quelque chose de supérieur à la nature humaine ou du moins s'efforcer de le faire croire de son mieux au vulgaire. En second lieu, les lois devront être instituées en tout État de façon que les hommes soient contenus moins par la crainte que par l'espoir de quelque bien particulièrement désiré ; de la sorte chacun fera son office avec ardeur. Enfin, puisque l'obéissance consiste en ce qu'on exécute les commandements par soumission à la seule autorité du chef qui commande, on voit qu'elle n'a aucune place dans une société où le pouvoir appartient à tous et où les lois sont établies par le consentement commun ; et soit que, dans une société de cette sorte, les lois augmentent en nombre, soit qu'elles diminuent, le peuple n'en reste pas moins également libre, puisqu'il n'agit pas par soumission à l'autorité d'autrui, mais par son propre consentement »⁸.

Au chapitre XVII du *Traité théologico-politique*, quand Spinoza reprend l'histoire politique du peuple hébreu et qu'il étudie les formes de l'État théocratique, il souligne qu'un tel État ne peut plus être pris

7 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. V, p. 106 : « De là vient que nulle société ne peut subsister sans un pouvoir de commandement et une force, et conséquemment sans des lois qui modèrent et contraignent l'appétit du plaisir et les passions sans frein. Toutefois la nature humaine ne supporte pas d'être contrainte absolument, et comme le dit Sénèque le Tragique : *nul n'a longtemps exercé un pouvoir de violence, un pouvoir modéré dure*. Aussi longtemps en effet que les hommes agissent seulement par crainte, ils font ce qui est le plus contre leur volonté, et ne considèrent aucunement l'utilité et la nécessité de l'action, mais n'ont souci que de sauver leur tête et de ne pas s'exposer à subir un supplice. Bien plus, il leur est impossible de ne pas prendre plaisir au mal et au dommage du maître qui a pouvoir sur eux, fût-ce à leur grand détriment, de ne pas lui souhaiter du mal et lui en faire quand ils peuvent ».

8 *Idem*, chap. V, p. 106-107.

comme modèle, étant donné que, depuis les Apôtres, l'esprit de Dieu s'inscrit dans le cœur et non dans la pierre des Tables de la Loi: du commandement à la reconnaissance rationnelle. De même, la théocratie est un régime totalement caduc, ne serait-ce que parce qu'il est incompatible avec la généralisation du commerce et des échanges, dont ses contemporains Hollandais tirent les plus grands bénéfices matériels et culturels. Cependant, «Il n'en est pas moins vrai que si [cette forme d'État] ne peut être imitée en tout, encore comprend-elle beaucoup de dispositions très dignes de remarques et qu'on aurait peut-être grande raison d'imiter». Mais qu'est-ce que Spinoza veut dire à propos des enseignements *utiles* de la théocratie hébraïque? S'il est vrai que la raison et, en particulier, la philosophie doivent analyser en toute indépendance le réel, il ne s'agit ni d'ignorer ni de nier la foi, mais de comprendre ses causes et aussi de déterminer les conditions de sa pertinence et de son utilité sur le plan pratique et politique, de manière à en fixer en même temps les limites. Est-il possible, en l'occurrence, de fonder l'obéissance sur la croyance et les ressorts affectifs de l'existence, sans attendre le préalable d'un assentiment raisonnable des hommes?

De fait, Spinoza considère qu'il est impossible de gouverner la multitude sans prendre appui sur la foi; la Foi ne saurait suffire, mais elle est nécessaire. La Lumière naturelle et la politique ont donc besoin d'une *Révélation*, c'est-à-dire d'une donation de sens qui touche les hommes par l'imagination; cette nécessité affective, qui engage la croyance et l'action, peut après-coup être rendue moins nécessaire si une pratique politique plus assurée ordonne la vie passionnelle de manière à favoriser des appétits raisonnables. Dans l'histoire étudiée dans le *Traité théologico-politique*, le rapport à Dieu commence par l'imagination des Prophètes, selon un cheminement qui est distinct de l'idée spéculative de Dieu.

Le chapitre XVI du *Traité théologico-politique*, qui porte sur l'*imperium* ou le pouvoir souverain, ainsi que sur le droit naturel et civil de l'individu, établit des principes qui sont appliqués à la théocratie. La singularité de la théocratie est examinée à l'aune des lois générales de la politique. Chaque individu «transfère» la totalité de sa puissance naturelle à la société, qui semble de ce fait préexister au pacte entre les hommes puisqu'elle est la destinataire du transfert. La souveraineté proprement dite, ou l'apparition du pouvoir collectif qui s'établit sur la société, découle d'un transfert de puissance effectué par chaque membre de la «société» et celle-ci s'apparente à la réalité de fait, déjà présente,

d'une multitude liée par des rapports divers. La multitude dispose d'un pouvoir constituant, et elle s'exprime à travers le pacte. Le pouvoir souverain est institué et il existe en vertu de ce transfert. Spinoza nomme démocratie le droit politique souverain, institué par le transfert, en faveur de la société tout entière. Il y a passage d'un *pouvoir constituant* à une *démocratie de droit et d'institution* qui est la forme générique de tout régime politique. En effet, l'autorité appartient à tous, parce qu'elle procède d'une liaison des individus et des groupes au sein de l'État dit de nature, et s'exerce tout à la fois comme la puissance de chacun sur tous et comme le pouvoir de tous, pris collectivement, sur chacun. Ce droit est, au fond, le processus de transfert lui-même, ou plutôt le rapport entre le pouvoir constituant (celui de la multitude) et le pouvoir constitué – une démocratie première, instituée comme la souveraineté de tous les membres de la société.

De la multitude à la multitude: en deçà de la forme de gouvernement, du principe de légitimité et de la souveraineté, le pouvoir constituant n'est autre que le résultat de l'interaction des puissances individuelles qui s'exerce sur tous pris collectivement. Ce pouvoir prend la figure d'un pouvoir unitaire, asymétrique et anonyme qui, en un même mouvement, échappe à chacun (dont il provient néanmoins) et s'impose à tous; tous sont ainsi rassemblés dans une même impuissance:

- la multitude n'est pas une somme d'individus, ni un peuple incorporé, mais le fait d'une interaction entre des individus qui existent dans et par les relations qui déterminent l'être singulier de chacun d'entre eux;
- tout pouvoir est originairement démocratique, toute puissance procède de la multitude;
- l'*imperium*, pouvoir immanent aux rapports interindividuels, passe par les degrés les plus divers de passivité et d'activité, d'impuissance et de liberté, en fonction des affects et des actions éprouvés et exprimés par les individus et les groupes;
- la notion de « meilleur régime » n'est pas pertinente, mais il y a des régimes plus ou moins adéquats, en tant que types d'individuation institutionnelle de la multitude.

La souveraineté instituée est, au fond, démocratique parce que son principe réside dans le pouvoir constituant, le pouvoir de tous. C'est en ce sens que, pour Spinoza, la démocratie représente l'État le plus adéquat à la situation d'hommes sortant de l'état naturel:

« Par ce qui précède, je pense avoir assez montré les fondements de l'État démocratique, duquel j'ai parlé de préférence à tous les autres, parce qu'il semblait le plus naturel et celui qui est le moins éloigné de la liberté que la Nature reconnaît à chacun. Dans cet État, en effet, nul ne transfère son droit naturel à un autre de telle sorte qu'il n'ait plus ensuite à être consulté, il le transfère à la majorité de la Société dont lui-même fait partie; et dans ces conditions tous demeurent égaux, comme ils l'étaient auparavant dans l'état de nature »⁹.

Quand il évoque ceux qui affirment la primauté de la loi positive de Dieu, c'est-à-dire du commandement divin qui précède le droit civil institué par l'union des puissances, Spinoza met en doute le fait que le droit divin, pris au sens d'une autorité prescriptive, puisse être antérieur au droit de nature; or, répond-il :

« Personne ne sait, de la Nature, qu'il est tenu à l'obéissance envers Dieu; on ne le saisit même par aucun raisonnement; seule la Révélation confirmée par des signes le fait connaître à chacun. Par conséquent, avant la révélation, nul ne peut être tenu par le droit divin qu'il ignore nécessairement »¹⁰.

Cela signifie tout simplement que la connaissance de Dieu par la Révélation, qui est différente de celle à laquelle conduit l'entendement, implique et le *fait social* et la religion instituée; cela suppose, autrement dit, que les hommes soient déjà rassemblés sous l'autorité du droit civil. Il convient donc de comprendre qu'un pacte a été conclu par le peuple juif avec Dieu, à un moment précis de son histoire. La théocratie a été instituée par un transfert, selon un accord conclu entre deux partenaires :

« Si les hommes étaient tenus de nature par le droit divin, ou si le droit divin était droit par nature, il eût été superflu que Dieu conclût un traité avec les hommes et les obligeât par un pacte et un serment. Il faut donc accorder absolument que le droit divin part du temps où les hommes ont promis par un pacte exprès d'obéir à Dieu en toute chose; par ce pacte, ils ont comme renoncé à leur liberté naturelle et transféré leur droit à Dieu, comme nous avons vu qu'il arrive dans l'état de société »¹¹.

9 *Idem*, chap. XVI, p. 268.

10 *Idem*, chap. XVI, p. 271.

11 *Idem*, chap. XVI, p. 272.

La fin de ce passage montre que la formule d'apparition du droit civil, ainsi que le pouvoir constituant de la multitude, sont impliqués dans le pacte qui fonde la théocratie – cette question devant être traitée dans le chapitre XVII. Comment composer la société comme l'*union* de tous, qui procède de la puissance naturelle, avec la *soumission* de chaque individu et de la société tout entière à un pouvoir souverain, ce pouvoir souverain fût-il celui de tous et de la société? Dans le cas particulier où ce seul et même pouvoir présenterait la consistance théologique d'une souveraineté de Dieu, ainsi que la réalité politique d'un transfert explicite de la puissance de tous, lequel de ces deux pouvoirs l'emporterait-il sur l'autre dans une telle configuration? Ce qui revient à se demander, si le pacte politique est premier, comment ce même pacte peut prendre l'apparence d'un pouvoir théologique qui cependant n'infirme pas son principe, celui du pouvoir constituant de tous, d'une part, et d'une société démocratique, d'autre part, qui résulte de l'union de tous? L'institution de la théocratie et le sens du geste fondateur de Moïse sont déterminés comme les deux faces d'un même problème.

La théocratie hébraïque décrite au chapitre XVII est l'exemple d'un peuple qui conclut, dans le cours de son existence, un «pacte» avec Dieu. Ce pacte se divise lui-même en deux pactes: le premier est un acte politique, un acte d'assujettissement à un Roi éminent; ce pacte fonde le pouvoir de Dieu, il est voulu par le peuple qui reconnaît et obéit au pouvoir souverain qu'il *se donne* et à qui il se donne. Le second pacte modifie le premier et donne sans réserve à Moïse le pouvoir exclusif de consulter Dieu, au nom de peuple. Après la sortie d'Égypte, les Hébreux ne sont plus tenus par le droit d'une nation étrangère, ils n'appartiennent pas à un État et ne forment pas encore un État; ils ont le droit de déterminer de nouvelles règles d'existence collective et d'occuper un territoire. Divisé en tribus, le peuple présente une unité qui remonte à l'Alliance d'Abraham avec Dieu. Le peuple est un processus qui n'a pas de commencement absolu. Car le pacte est au fond *refondation*: il y a un peuple antérieur au pacte et ce peuple n'est pas dissous, mais change seulement d'existence politique. Dans le *Deutéronome*¹², Dieu est comparé à un aigle, qui apprend à son peuple à voler. Mais pourquoi un pacte (*Berith*) est-il nécessaire si YHWH est depuis Abraham et les Patriarches Dieu d'Israël? La raison est que le pacte établit une nouvelle

12 *Deutéronome* 32, 11.

relation entre eux ; la Nation d'Israël va choisir son chef suprême et se reconnaître comme son sujet. Le Peuple consent à une charte venue d'en haut par une proclamation qui monte d'en bas. D'un côté, le pouvoir de Dieu se manifeste comme une altérité transcendante ; de l'autre, il se produit un transfert qui vient de la puissance immanente au peuple. Cet étonnant pacte, qui lie le peuple à un souverain qui est quasiment son suzerain, vis-à-vis duquel il accepte de se comporter comme un sujet qui désire faire tout ce que Dieu a dit¹³, met-il en question la logique de l'acte fondateur, que nous avons décrit comme allant de la multitude à la multitude ?

Le peuple a, de fait, recouvré son droit souverain :

« Car, une fois libérés de l'oppression insupportable des Égyptiens, aucun pacte ne les liant à aucun mortel, ils recouvèrent leur droit naturel sur toutes choses en leur puissance, et chacun put décider à nouveaux frais s'il voulait le conserver ou bien le céder et le transférer à un autre »¹⁴.

La multitude et les individus retrouvent leur pouvoir constituant, chacun pour lui-même et, en même temps, tous collectivement, dans la continuité des rapports qui les lient entre eux. Sur les conseils de Moïse, un pacte avec Dieu est ensuite scellé. Car Moïse, selon Spinoza, joue un rôle décisif dans la conclusion du premier pacte : il est guidé par le souci de voir les Hébreux transférer leur droit à aucun mortel, mais à Dieu exclusivement. Tous demeurent ainsi égaux devant la souveraineté dont on peut supposer que la figure qu'elle acquiert de tiers transcendant vient garantir l'obéissance, qui ne dégénère pas en domination des uns par les autres : c'est la garantie d'une union vécue et voulue de l'intérieur de chaque âme individuelle. Le Dieu Juste conclut un pacte qui institue un ordre juste dans un monde humain. Il est ainsi le gardien de la Loi qu'il donne aux hommes, une Loi qui en même temps limite leur instinct d'indépendance et les préserve de toute domination qu'ils exerceraient les uns sur les autres. Spinoza avance que ce pacte est l'équivalent d'un pacte social, « tel qu'il se fait dans une société commune, quand les hommes décident de se dessaisir de leur droit naturel ». Mais peut-on en inférer que ce pacte « religieux », conclu avec Dieu supplante et remplace un pacte purement politique, dont le répondant est la souveraineté

13 Exode 34, 27.

14 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, p. 283.

démocratique du peuple pris dans son ensemble? Ce même pacte peut-il être le fondement de la constitution d'un État effectif? Si tel est bien le cas avec la théocratie, quels seront l'intérêt et l'originalité d'un pacte avec Dieu plutôt qu'avec une puissance humaine? L'altérité du souverain, ainsi que le caractère symbolique d'un souverain *présent et absent* au sein de son peuple, contreviennent-ils aux lois de la politique?

Dans son principe comme dans ses modalités d'exécution, le pacte conclu avec Dieu satisfait aux conditions politiques du transfert :

« C'est pourquoi, établis dans cet état naturel, ils décidèrent, sur le conseil de Moïse en qui ils avaient pleine confiance, de ne transférer leur droit à aucun mortel mais seulement à Dieu ; sans temporiser, tous, d'une seule voix, promirent d'obéir sans réserve à Dieu en tous ses commandements et de ne pas reconnaître d'autre droit que celui que lui-même, par une révélation prophétique, instituerait comme droit. Cette promesse ou ce transfert de droit à Dieu se fait de la même façon que nous avons conçu plus haut survenir dans une société commune, quand les hommes décident de renoncer à leur droit naturel »¹⁵.

Chaque partie fait part en toute responsabilité de sa volonté de contracter : clameur unanime du peuple, d'une part et, d'autre part, la preuve en acte que Dieu administre de « sa puissance admirable qui les avait conservés et qui seule pouvait les conserver à l'avenir »¹⁶. Mais cette réciprocité est-elle en partie imaginaire, étant donné que les Hébreux, quand ils transfèrent à Dieu leur propre puissance, lui donnent une puissance qui, en fait, lui appartient? La puissance de Dieu s'exprime en toute chose comme force d'être infinie ; or l'infini ne peut rien recevoir du fini puisque la puissance même des choses finies est un effet d'être agissant de Dieu.

En réalité, il est presque indifférent que la *croyance* des Hébreux en la puissance de Dieu – qu'ils reconnaissent parce que c'est cette même puissance qui les a protégés et conservés – corresponde à une manifestation factuelle et extérieure de Dieu, ou que cette manifestation soit le produit d'une aliénation passionnelle. Comme *phénomène*, en effet, c'est au fond une seule et même chose puisque la multitude impuissante, accablée de menaces extérieures et intérieures, éprouve la puissance de Dieu comme un *pouvoir* qu'elle reconnaît et un commandement auquel elle se soumet.

15 *Idem*, chap. XVII, p. 282.

16 *Exode* 19, 4-5.

Le pacte intervient comme une médiation par laquelle les Hébreux ont reconnu et élu Dieu. Ces derniers vivaient passivement leur propre puissance, qu'ils éprouvaient comme la contrainte aveugle et démesurée des rapports de force et des choses extérieures : le pacte leur permet de se l'approprier à travers le geste même de la donner à Dieu, dont le pouvoir prend alors pour eux le visage de leur propre puissance qu'ils lui ont transférée. Le transfert entérine et prolonge une aliénation de fait : *une aliénation qui se confond avec le mode d'existence passif de la puissance d'agir des individus*. C'est pourquoi ce transfert s'apparente à une projection imaginaire, vers Dieu, de la puissance infinie (celle de Dieu) immanente aux individus. Cette puissance agissante de l'infini en eux était *méconnue* par les individus, ou conçue comme un "gouvernement extérieur" de Dieu dans la mesure où ils l'éprouvaient comme le pouvoir des choses extérieures et de la Fortune. C'est pourquoi ils prennent conscience *en même temps* de leur propre puissance et de leur impuissance, en confiant leur droit à Dieu, auquel ils se soumettent comme des sujets obéissants. L'aliénation de fait est alors transformée et en partie maîtrisée, à travers sa figuration symbolique sous les traits d'un Autre transcendant et personnifié. Dieu, Roi d'Israël : YHWH s'unit avec Israël pour créer une unité théologico-politique à l'intérieur de laquelle les deux partenaires se comportent comme une communauté nomade guidée par son chef. Le sang du pacte conclu est un acte politique et culturel, qui précède la constitution de l'État.

Le premier pacte institue une théocratie, qui vérifie le sens premier d'un pouvoir démocratique : par son origine, la théocratie procède de la puissance constituante, quoique sur un mode impuissant. Spinoza analyse ce pacte, ses avantages et ses inconvénients. Dans un tel État, le droit de la cité et la religion sont une seule et même chose : bien que l'expérience montre à quel point il est dangereux de prendre les commandements de Dieu pour des règles de droit, les premiers jugements de Spinoza établissent un constat objectif :

« Par la force du pacte, cet État fut le seul à être appelé à bon droit Royaume de Dieu, et Dieu, à bon droit, Roi des Hébreux ; par conséquent, les ennemis qui voulaient usurper le pouvoir, coupables de lèse-majesté divine ; et pour finir, le droit de l'État, droits et commandements de Dieu. C'est pourquoi, dans cet État, le Droit de la cité et la religion qui, nous l'avons montré ne consiste que dans l'obéissance envers Dieu, étaient une seule et même

chose. Évidemment, les dogmes de la religion n'étaient pas des enseignements, mais des commandements et des règles de droit; on estimait que la piété, c'était la justice, l'impiété, l'injustice et le crime: qui abandonnait la religion cessait d'être citoyen et, par cela seul, était tenu pour ennemi; qui mourait pour la religion était réputé mourir pour la patrie; pour le dire radicalement, Droit de la cité et religion n'étaient rigoureusement pas distingués. Pour cette raison, on a pu appeler cet État théocratie, puisque les citoyens n'étaient pas soumis à d'autre droit que celui révélé par Dieu»¹⁷.

Il résulte du premier pacte avec Dieu que l'égalité est garantie entre les citoyens, comme dans une démocratie, puisque Dieu seul est reconnu comme porteur de la souveraineté; nul ne peut l'accaparer à son profit. La théocratie est en ce sens une sorte de démocratie: aucune personne ou groupe particuliers ne pouvant détenir le monopole de la souveraineté, la théocratie reste une expression du pouvoir de tous.

La théocratie issue du premier pacte ou le gouvernement des hommes par Dieu souverain demeure cependant théorique et fictive quant aux modalités réelles de son fonctionnement. Spinoza souligne que les Hébreux, au terme du premier pacte, se trouvent dans la situation d'une quasi-démocratie: le droit de consulter Dieu, comme celui d'interpréter ses lois, appartiennent à tous les citoyens, qui sont également responsables de l'administration de l'État. Mais cette théocratie, démocratie par défaut, n'est-elle pas menacée par les conditions mêmes de passivité et d'impuissance qui existaient au moment de son émergence? C'est une telle expérience que Spinoza décrit à nouveau, en introduction au second pacte qui devait modifier le premier. En effet, les Hébreux furent, comme l'écrivit Spinoza en citant le *Deutéronome*, saisis d'effroi dès les commencements de cette démocratie où «tous jouissent du droit de consulter Dieu et d'assumer par là même la puissance commune». Il s'ensuivit le second pacte:

«Mais, lors de cette première rencontre, ils furent si terrifiés et si épouvantés en entendant Dieu leur parler qu'ils crurent leur dernière heure arrivée. Et donc, pleins de crainte, ils retournèrent vers Moïse: *voici, nous avons entendu Dieu parler dans le feu et nous n'avons pas de raison de vouloir mourir; assurément ce feu extraordinaire nous dévorera; s'il nous faut de nouveau entendre la voix de Dieu, il est certain que nous mourrons. Toi, vas-y donc; écoute tous les ordres de notre Dieu*

17 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, p. 282.

et c'est toi (et non pas Dieu) qui nous parlera : à tout ce que Dieu te dira, nous obéirons et nous le suivrons. Par-là, ils abolirent clairement le premier pacte et transférèrent sans réserve à Moïse leur droit de consulter Dieu et d'interpréter ses édits. Ils n'obéiraient plus, comme auparavant, à tout ce que Dieu leur dirait, mais à ce que Dieu dirait à Moïse (*Deutéronome* 5, après le *Décatalogue*, et 8, 15-16) »¹⁸.

Les Hébreux eurent, en effet, si peur, craignant que cette voix si forte ne les tue, qu'ils demandèrent à Moïse de devenir leur *médiateur* auprès de Dieu. Ainsi devait prendre fin, à peine proclamé et fondé, l'État "purement théocratique" : il ne fut que l'occasion d'une double clameur, la première pour signaler à Dieu leur obéissance absolue, la seconde pour lui signifier la crainte insupportable qu'Il inspire et qui justifie l'existence d'une autre forme de l'État. La peur irrépessible du peuple en présence de Dieu vient-elle du fait que les hommes continuent à être limités par la connaissance prophétique et ses images, alors que la connaissance vraie et spéculative de l'être infini leur reste étrangère ? La théocratie engendrée par le premier pacte contient en elle une incommensurable distance, entre la multitude qui transfère son droit à Dieu et la souveraineté constituée. Il convient donc, pour éviter le court-circuit d'une terreur sacrée qui serait suivie de paralysie, d'instituer un tiers médiateur entre le peuple et Dieu. Ce tiers représente la majesté souveraine, lui donne un corps, une parole et un pouvoir d'exécution. Cela suppose de s'adresser à l'imagination par des signes tangibles, afin d'instaurer une communication institutionnelle entre les affects : les règlements et les rituels lient entre elles les actions selon des croyances stabilisées, de manière à circonscrire les effets imaginaires de l'impuissance et de la passivité. La théocratie ne peut se passer d'un tel médiateur mais quels sont le pouvoir la légitimité du médiateur ? Apparemment, Moïse dispose d'un plus grand pouvoir qu'un monarque absolu, puisqu'il jouit du privilège de consulter directement Dieu, personnellement et en secret. En réalité, il en a beaucoup moins : il "se tient à la place de Dieu" ; c'est-à-dire qu'il *supplée par défaut* la souveraineté de Dieu qui ne saurait être abandonnée ou perdue par son détenteur. Moïse, face à Dieu, est dominé par la même crainte et par la même espérance que tous les autres ; il est seulement le premier parmi les Hébreux. Il apparaît clairement que le pacte institue une forme de contre-pouvoir à l'égard

18 *Idem*, chap. XVII, p. 283-284.

des chefs, quels qu'ils soient : ces derniers demeurent égaux à leurs sujets, car tous les membres du peuple sont soumis à une souveraineté que nul ne saurait incarner. La majesté suprême n'appartenant qu'à Dieu – le Temple marque la place vide de Dieu, seul détenteur du pouvoir – ne peut dans les faits être possédée par personne. Ce décalage structurel inaugure le champ de la politique comme division, répartition institutionnelle et contrôle du pouvoir. Moïse qui n'est pas souverain occupe la position du législateur au sens *d'un pouvoir constituant dérivé*. Il est reconnu immédiatement comme légitime par les Hébreux : « À toute parole que Dieu te dira nous obéirons et nous l'exécuterons ». Le premier pacte aboli, Moïse reçoit le pouvoir exclusif de « consulter Dieu et d'interpréter ses édits ».

La situation de Moïse, prophète et guide de son peuple, est exceptionnelle : il est la première institution d'Israël et l'auteur de toutes les institutions de ce peuple. Spinoza établit que la théocratie a été *instituée*, c'est-à-dire que le pouvoir souverain ayant été confié à Dieu, n'empêche pas que ce même régime entre dans le cadre général du pacte social et de la constitution de l'État par transfert de droit. Certes, un tel régime est singulier, en raison de la place éminente qu'il accorde à la religion. Cependant, une analyse rigoureuse de son fonctionnement et de son histoire permet de réfuter ceux qui, du temps de Spinoza ou comme aujourd'hui, pourraient s'en réclamer pour ériger la théocratie en modèle. Car le théologique, même dans la théocratie, ne l'emporte pas sur le politique : ce sont même des causes de part en part politiques qui alimentent la faiblesse de l'État et alimentent l'imaginaire religieux et le pouvoir des prêtres. L'analyse approfondie de la théocratie révèle son originalité, mais aussi sa contradiction interne et son caractère dépassé. La leçon de la théocratie, telle qu'elle a vraiment existé, va à l'encontre de ceux qui rêvent après coup d'une théocratie illusoire, inventée de toutes pièces par le ressentiment et par la superstition. Il est vrai que le régime issu de second pacte aurait pu évoluer vers une monarchie pure et simple, si Moïse avait eu le privilège de nommer directement, en vertu de la délégation qui lui a été faite, un successeur jouissant des mêmes pouvoirs que lui. Or il n'en fut pas ainsi et l'histoire du régime théocratique, tout au long de la période des *Juges*, met en évidence un système de limitation des pouvoirs, de telle sorte que le régime conserve un caractère "égalitaire".

Le Temple de Dieu, édifié par toute la nation, consacre l'identité de celle-ci : le Temple est le signe de la place vide de Dieu qui est le véritable détenteur du pouvoir souverain. De même, deux fonctions appartenant à Moïse furent strictement séparées. Le pouvoir d'interpréter les lois divines fut réservé aux prêtres, mais ceux-ci ne pouvaient consulter Dieu que sur la requête des administrateurs de l'État (chefs des tribus ou commandant en chef de l'armée) et ne disposaient d'aucun pouvoir exécutif; inversement, les chefs politiques ne disposaient pas du droit de consulter Dieu directement, en se passant de l'intermédiaire des Prêtres. Une forme de division des pouvoirs s'esquisse et, d'une certaine manière, l'organisation dite théocratique aboutit à empêcher quelque pouvoir arbitraire et excessif des prêtres ou des chefs :

« 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 ».

Spinoza souligne que la théocratie, telle qu'elle s'est exercée pendant la période des *Juges*, a mis en place un système de division du pouvoir entre les chefs et les Prêtres; elle a su éviter ce que les partisans d'une théocratie reconstruite après-coup, avec beaucoup d'arrière-pensées, voudraient au contraire promouvoir, en l'occurrence une concentration du pouvoir et la confusion des différentes instances institutionnelles. Mais cette séparation, telle qu'elle a été instituée, par Josué et Aaron, après la mort de Moïse, entre les détenteurs de l'autorité politique et les prêtres, a eu une contrepartie malheureuse : la spécialisation des Lévites dans le service divin. Il en a résulté un cloisonnement, et non une liaison. Et ce cloisonnement fut porteur d'oppositions que nulle politique ne pouvait efficacement traiter. La division entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux fige ces deux pôles dans la séparation de leurs rôles, et surtout elle ne permet pas au pouvoir politique de se renforcer en suscitant un mode d'adhésion qui soit essentiellement politique et non religieux. La spécialisation des Lévites, ayant pour intention première d'empêcher le pouvoir politique d'accaparer la religion et les prêtres d'usurper le pouvoir des Princes, a entraîné l'isolement d'une partie de la population du reste de la société. Cette situation fut, d'après Spinoza, la cause du glissement vers la monarchie, c'est-à-dire vers une oppression pure et simple.

Dès le début, la division des pouvoirs est hypothéquée par le privilège accordé à une tribu parmi les autres, qui reçut la charge exclusive des affaires religieuses. Un tel privilège ne pouvait qu'introduire un ferment de jalousie et de rivalité entre les tribus. Malgré cela, Spinoza insiste sur l'organisation assez souple de l'État, chacune des tribus composant le peuple d'Israël ayant conservé une large part d'autonomie. L'État fonctionne comme une fédération, même si, en cas de nécessité, la direction de l'armée est confiée provisoirement à un chef suprême. Josué lui-même, commandant en chef, eut à partager les pouvoirs de Moïse avec le pontife. Enfin, l'armée était l'expression du peuple tout entier, appelé à jurer fidélité à Dieu, et non au commandant en chef ou au pontife :

« C'est pourquoi l'armée ou les bataillons furent dits de Dieu et inversement Dieu fut appelé, chez les Hébreux, Dieu des armées ; pour cette raison, dans les grandes batailles qui devaient décider de la victoire ou de la défaite du peuple entier, l'arche d'alliance avançait au milieu de l'armée pour que le peuple, en voyant son roi comme présent, combattît de toutes ses forces »¹⁹.

Tels furent les aspects fondamentaux du régime *théocratique*, un régime singulier et original, qui ne fut ni populaire, ni aristocratique, ni monarchique : Spinoza insiste sur ce point pour interdire les filiations tendancieuses. En effet, ce régime théocratique se montra garant de l'unité la plus achevée d'un peuple : Dieu fonde la primauté de la Loi et une obéissance consentie des citoyens. Le règne de Dieu sur le peuple et la cohésion interne de ce peuple forment une seule et même réalité : tout se passe comme si, pour qu'Israël devînt effectivement *un* peuple, il a fallu qu'il commençât par être *le* peuple de Dieu, et vice versa.

Toute l'efficacité de la théocratie (telle qu'elle a réellement existé) se joue dans son succès relatif dans la lutte contre les passions antipolitiques, passions qui minent la force, l'unité et la capacité à durer d'un État. En effet, les gouvernants furent contenus par le simple fait que l'interprétation des lois et la conservation du Livre de la Loi appartenaient aux prêtres : ces derniers disposaient, avec l'institution des Lévites, d'une certaine indépendance. Les lois échappent par conséquent aux détenteurs du pouvoir politique, interdisant par là même à ces derniers

19 *Idem*, chap. XVII, p. 286.

les abus pouvant naître de la possibilité de légiférer arbitrairement. En effet, la *haine théologique*, qui risque d'être excitée contre les chefs en cas de manquement grave, forme un moyen de dissuasion efficace. Le pouvoir souverain est considéré comme appartenant à Dieu et les princes sont par là même confrontés au danger d'apparition d'un prophète, s'ils abusent de leur pouvoir. Car le prophète est en mesure d'invoquer auprès du peuple une révélation du mécontentement de Dieu envers les administrateurs de l'État : il est par conséquent redouté par les princes qui entraînent par leurs actes la fureur et la haine du peuple. Mais le prophète est à son tour vulnérable si ses récriminations visent un prince qui dispose d'un solide consensus populaire. Enfin, les charges politiques relèvent de l'expérience et de la compétence, non d'une quelconque noblesse ; l'armée étant composée de membres du peuple, il est difficile à un chef aspirant à la tyrannie d'opprimer la nation en armant contre elle des mercenaires ou en recourant à une guerre extérieure d'agression destinée à forcer les sujets à une soumission aveugle.

Les passions des gouvernés, susceptibles d'entraîner la perte de l'État se sont vues opposer, elles aussi, un frein efficace : lorsque la piété envers Dieu se confond avec la conscience d'appartenance civique, il en résulte une intégration du peuple extrêmement forte, celui-ci ne pouvant souffrir la soumission à un pouvoir étranger, équivalente à une trahison envers Dieu. De même, une certaine égalité dans la possession du sol et la solidarité entre concitoyens, qui sont en même temps des coreligionnaires, viennent s'ajouter à une ritualisation des actes de la vie quotidienne : tous ces facteurs renforcent une adhésion très intériorisée aux règles de la vie collective. De tels dispositifs servent de contrepoids efficace à l'esprit de rébellion, à l'égoïsme, au goût de la nouveauté et des changements.

« C'est pourquoi, à quelqu'un de tout à fait habitué, cette vie ne devait plus paraître servitude mais liberté ; ce qui avait encore pour conséquence que personne ne désirait la chose interdite mais celle qui était commandée »²⁰.

L'obéissance devient une habitude qui s'accompagne de zèle. Mais la théocratie présente de graves limites et le lecteur peut s'étonner d'un changement de ton, lorsque Spinoza se met à dénoncer avec véhémence

20 *Idem*, chap. XVII, p. 294.

«les causes qui firent que les Hébreux manquèrent tant de fois à la Loi, pourquoi ils furent tant de fois assujettis et pourquoi, enfin, leur État put, finalement, être détruit totalement»²¹. Le privilège accordé aux Lévites en fut la cause principale, selon Spinoza, qui le décrit comme une punition divine. Spinoza met ainsi en relief la contradiction structurelle du régime théocratique: le partage du pouvoir de commander et du droit d'interpréter la loi divine s'accompagna, à travers le privilège donné aux Lévites «d'accéder aux choses sacrées», de la formation d'une caste sacerdotale dont l'existence devait provoquer la rupture de l'égalité, l'envie et les dissensions. Le relâchement du lien social favorise les forces et les passions qui corrompent l'unité politique, comme la licence, le luxe, l'indolence et qui finissent par faire basculer le centre de gravité de l'identité nationale: le peuple en arrive à demander un «roi mortel, pour que le siège de l'État ne soit pas le Temple, mais une cour et que tous les membres des tribus demeurent concitoyens non plus en vertu du droit divin et du pontificat, mais du droit des rois»²². Ce renversement s'explique par des raisons historiques et non par quelque nature intrinsèque du peuple: «La nature ne crée pas de nations; mais elle crée des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues»²³. La monarchie devait à son tour évoluer vers le pouvoir absolu, dès que fut usurpé par les rois le droit d'interpréter les lois, les princes ayant intérêt à diviser le pouvoir religieux en favorisant les attitudes sectaires. L'égalité fut alors rompue. De plus, l'intervention politique de la religion, hors des limites qui lui étaient assignées par la théocratie originelle, eut pour résultat de nombreux effets négatifs qui s'accrochèrent dans le second État instauré après le retour de l'exil à Babylone.

La faiblesse de la théocratie tient-elle au fait qu'elle est une démocratie incomplète et maladroite, dans laquelle l'imaginaire religieux joue un rôle essentiel pour assurer la conservation du pacte social? Le rôle de l'imaginaire religieux, emblématique de la théocratie, n'en est pas moins présent, à des degrés divers en tout régime politique, comme remède à la passivité et à l'écart persistant entre la puissance effective de la multitude et sa constitution en un pouvoir sur tous. Le recours aux passions

21 *Idem*, chap. XVII, p. 295.

22 *Idem*, chap. XVII, p. 297-298.

23 *Idem*, chap. XVII, p. 295.

que Spinoza qualifie de *tristes* – l'espoir et la crainte, la superstition et l'intolérance, une certaine haine de soi – afin de corriger les troubles causés par d'autres passions tristes, comme la jalousie, l'envie, le désir de domination, est la première des contradictions de ce régime. Celui-ci surmonte les oppositions et les divisions à condition de tenter vainement d'enrayer le mouvement historique, c'est-à-dire en empêchant la société de se transformer. Or cela implique de freiner le désir puisque toute augmentation de la puissance d'agir des individus peut aboutir à mettre en question l'équilibre rigide entre les institutions et les mœurs, la moindre faille pouvant détruire le régime. Par exemple, les rapports commerciaux détruisent l'autarcie idéologique de l'État; de même, l'imprégnation religieuse de l'existence ne favorise pas le développement des lumières de la raison, ce qui renforce le risque de stagnation. C'est ainsi qu'il faut comprendre la sévérité de Spinoza dans la conclusion de son étude de la théocratie, à la fin du chapitre XVII. Cette sévérité est peut-être injuste, car elle exagère la portée de l'institution des Lévites. Spinoza a des paroles encore plus dures à l'égard de la théocratie caricaturale qui s'élabore dans le second État (après la fin de l'exil à Babylone) qui vit l'apparition d'un pouvoir politique des pontifes. Le second État fut en réalité l'ombre, voire la caricature du premier.

Spinoza s'attache par conséquent à démontrer que le « droit des affaires sacrées » (*jus circa sacra*) doit appartenir au souverain. En effet, il n'existe pas de compromis possible ou de partage des domaines entre l'Église et l'État. La chose est impossible, et l'un doit nécessairement l'emporter sur l'autre en raison de la pente du sectarisme qui vise à assimiler la source de toute Loi à la volonté divine, le pouvoir temporel étant sommé de s'incliner devant le pouvoir spirituel. Or la source de toute autorité est précisément le transfert de droit qui institue l'État comme articulation de la puissance de tous. La religion perd toute valeur si les excès de ses zéloteurs déchaînent des passions mauvaises – haine, intolérance, superstition – qui en arrivent à mettre en danger la paix et la justice, qui sont en principe le but de toute religion authentique. Dans la mesure où les Églises sont des institutions, c'est-à-dire des pouvoirs, elles doivent être *autorisées* par la République, qui est le fondement de tout pouvoir légitime. L'État ne peut en aucun cas se désintéresser de la religion dans la mesure où celle-ci, par les actions qu'elle prescrit aux fidèles, exerce une influence sur la paix et la concorde entre les sujets. Les cérémonies sont des actes publics et l'Église, en tant que communauté

organisée, doit obéir aux règles générales du droit qui régit la cité. À ceux qui pourraient s'inquiéter de cette suprématie du pouvoir politique, Spinoza rappelle que l'État, dont la vocation est de délivrer les sujets de la crainte, de leur permettre de réaliser leur être et de veiller à tout ce qui permet de les unir, n'a aucun intérêt à chercher à soumettre les consciences, car il provoquerait alors la résistance des sujets, la rébellion et la discorde, c'est-à-dire sa propre destruction.

La théocratie présente une effectivité, certes partielle et limitée, parce qu'elle représente une démocratie précaire et peu sûre d'elle-même. C'est pourquoi il faut reconnaître une certaine réussite du lien entre l'imaginaire et la Loi, entre l'autorité et le consentement, en prenant acte de la grandeur du geste fondateur de Moïse. Mais comprendre la théocratie hébraïque, c'est également reconnaître qu'elle est caduque et conclure à la nécessité de formes plus adéquates du pouvoir politique. Dans la constitution théologico-politique de la théocratie, le cœur du problème est donc *politique* et non *théologique* : il s'agit des conditions d'exercice de la puissance de tous et de la force de la Loi, qui font exister l'unité et la vie juste d'un peuple libre.

Bibliographie

- La Bible*, trad. CHOURAQUI André, Paris : Desclée de Brouwer, 1990.
 BUBER Martin, *Moïse* (1945), Paris : Les Belles Lettres, 2015.
 STÉYÈS Emmanuel-Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers-État?* (1788), Paris : Flammarion, 2018.
 SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. APPUHN Charles, in : *Œuvres de Spinoza*, vol. II, Paris : Garnier-Flammarion, 1966 (1^{re} éd. 1928).