

## Celui qui tient la place de Dieu

Moïse, prophète-législateur

*The One Who Holds God's Place. Moses, Prophet and Legislator*

Gérard Bras

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/3996>

DOI : 10.4000/cps.3996

ISSN : 2648-6334

### Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

### Édition imprimée

Pagination : 159-182

ISBN : 979-10-344-0064-5

ISSN : 1254-5740

### Référence électronique

Gérard Bras, « Celui qui tient la place de Dieu », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 47 | 2020, mis en ligne le 30 mai 2020, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/3996> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.3996>

---



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/>

## Celui qui tient la place de Dieu Moïse, prophète-législateur

Gérard Bras

La figure de Moïse occupe dans le *Traité théologico-politique* une situation déterminante, par le nombre de références qui lui sont consacrées, bien sûr, par son statut singulier surtout : elle est la seule alliant le prophète et le législateur, la seule à présenter un prophète-législateur. Si, traditionnellement, les théologiens voient en Moïse le prophète, les penseurs de la politique, à l'instar de Machiavel, le reconnaissent comme fondateur d'État. Si l'auteur du *Prince* évoque son inspiration divine, il ne la questionne pas, sans doute pour prendre distance avec Savonarole<sup>1</sup>. Alors que Spinoza montre les autres prophètes en contestataires de l'ordre établi, de par leurs discours moraux, ce qui peut jouer négativement<sup>2</sup> comme positivement<sup>3</sup>, Moïse tient un rôle directement politique, et même le rôle politique le plus éminent, celui du fondateur de l'*imperium*<sup>4</sup>, du législateur. Sauf à mettre en cause l'unité du traité, c'est bien comme prophète que Moïse est présenté, et ce

- 1 C'est la thèse défendue par J.-L. FOURNEL et J.-C. ZANCARINI dans leur édition critique de N. MACHIAVEL, *Prince*, p. 271-272.
- 2 Ils « irritèrent les hommes plus qu'ils ne les corrigèrent » (B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVIII, § 4).
- 3 « Si un homme de vie irréprochable montrait qu'il avait reçu des signes le désignant comme prophète, par cela même il détenait le droit suprême de commander, de la même façon que Moïse [...]. De tels prophètes [...] pouvaient facilement attirer à eux un peuple opprimé » (*Idem*, chap. XVII, § 20).
- 4 Je prends le parti de Bernard Pautrat de ne pas traduire *imperium*. Voir B. PAUTRAT, « Pourquoi retraduire le *Tractatus politicus*? », p. 7-22. On prendra le mot en suivant sa définition dans le *Traité politique*, chap. II, § 17 : « Le droit qui est défini par la puissance de la multitude, on l'appelle généralement *imperium* ».

dès les toutes premières lignes du chapitre I, en commentant *Exode* 7, 1<sup>5</sup> : « Puisque Aaron tient le rôle de prophète en interprétant tes paroles pour Pharaon, tu seras donc en quelque sorte le Dieu de Pharaon, c'est-à-dire *celui qui tient la place de Dieu* »<sup>6</sup>. Plus, le mode de la révélation prophétique lui est propre :

« C'est par une voix véritable que Dieu a révélé à Moïse les lois qu'il voulait prescrire aux Hébreux [...] ; et cette voix, celle par laquelle la Loi fut prononcée, fut la seule voix véritable »<sup>7</sup>.

C'est ce mode de révélation et le monopole de la consultation de Dieu qui, après le Sinaï continue à caractériser le législateur Moïse : il « demeura [...] celui qui promulguait et interprétait les lois de Dieu [...] et qui seul tenait, chez les Hébreux, *la place de Dieu* »<sup>8</sup>. Double singularité donc qui signe la singularité historique de l'acte constituant de la République des Hébreux. C'est cette unité du prophète et du législateur que je souhaite interroger ici en la considérant principalement au niveau du récit de son action tel que le *Traité* le rend. L'ampleur des références dans le texte est telle qu'une enquête exhaustive dépasserait les limites de cet article<sup>9</sup>. Je m'intéresserai ici à la manière avec laquelle Spinoza rend compte, dans le chapitre XVII, de la constitution de la République des Hébreux, en prenant ce mot en trois sens : sa fondation historique, son fondement en droit politique et la forme des institutions qui la caractérise.

La question est donc de comprendre comment et pourquoi un prophète qui, pour Spinoza n'est ni un sage ni un philosophe, c'est-à-dire qui ne se distingue pas par la puissance de son entendement, mais un homme à la vertu exemplaire et doué d'une imagination plus puissante que l'ordinaire, peut jouer le rôle de législateur, voire être considéré comme législateur exemplaire dont l'action peut nous enseigner, sans être reproductible *hic et nunc*. Plus, comment un homme qui ne dispose

5 « Voici je te constitue Dieu de Pharaon et Aaron ton frère sera ton prophète » (*Exode* 7, 1).

6 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. I, § 1. Nous soulignons.

7 *Idem*, chap. I, § 8.

8 *Idem*, chap. XVII, § 9. Nous soulignons.

9 Qu'il nous soit permis de renvoyer à G. BRAS, « La croyance en l'élection et la constitution du peuple hébreu », qui porte principalement sur les chap. II, III, et V du *Traité théologico-politique*. Le présent article en prolonge les analyses tout en corrigeant certaines formulations qui sous-estimaient la source prophétique de la législation mosaïque.

en rien de pouvoirs surnaturels, mais dont les paroles ne procèdent pas de la puissance de la raison, qui n'énonce donc pas des vérités démontrées, mais des prescriptions qui méritent d'être suivies, peut-il légitimement fonder une république, voire la première république si l'on considère avec l'auteur du *Traité* que le régime de Pharaon n'est qu'esclavage? De deux choses l'une, apparemment: soit l'enseignement du prophète est moral et il vaut, à l'instar de l'enseignement du Christ, pour tout homme; soit il est politique et ne vaut que pour la communauté à laquelle il s'adresse, mais il n'est pas prophétique. Pourquoi a-t-il fallu que la voix de Dieu énonce la Loi pour les Hébreux? Pourquoi a-t-il fallu que le politique soit ainsi uni au théologique? Et comment penser cette union? Perversion du politique par le religieux ou nécessité intrinsèque au politique lui-même<sup>10</sup>? Comment penser le nœud du théologique et du politique à partir de ce cas dont la singularité peut être universelle?

### La République des Hébreux: une théocratie imaginaire

L'histoire pourrait commencer au pied du Sinaï, au moment où le prophète ayant conduit son peuple hors d'Égypte lui donne les lois dictées par Dieu, auxquelles il doit obéir. Ou juste avant, alors que, libres de toute autorité ils décident d'obéir à Dieu comme à leur souverain. Raconté dans le vocabulaire jusnaturaliste du XVII<sup>e</sup> siècle, ce récit prendrait la forme suivante: «Établis en cet état de nature, 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»<sup>11</sup>. Nous ne sommes pas loin du récit du pacte hobbesien: cession des droits naturels au profit d'un tiers érigé de ce fait en souverain absolu. À deux détails près, et non des moindres: la décision, au lieu d'envelopper une multiplicité de conventions horizontales deux à deux, procède d'une clameur collective; l'état de nature, au lieu d'être un état de guerre de chacun contre chacun, imposant par nécessité vitale l'urgence d'une unification sous un pouvoir civil pacificateur, est donné, de façon

10 Cette question est abordée sous deux angles différents mais complémentaires, d'une part chez É. BALIBAR, «*Jus Pactum Lex*. Sur la constitution du sujet dans le *Traité théologico-politique*», d'autre part chez L. BOVE, «Le théologico-politique et la question de la liberté chez Spinoza».

11 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 7.

finalement assez vague, sans construction conceptuelle, comme le fait de n'être soumis à aucun pouvoir civil institué<sup>12</sup>, comme la conséquence de la libération du joug de Pharaon. Il s'ensuit que :

« Dieu seul, donc, détint la souveraineté de l'État des Hébreux. 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. [...] C'est pourquoi, dans cet État, le Droit de la Cité (*jus civile*) et la religion qui [...] ne consiste que dans l'obéissance envers Dieu (*obedientia erga Deum*) étaient une seule et même chose »<sup>13</sup>.

Manière explicite de lire l'*Exode* à l'aide des concepts élaborés au chapitre XVI dans leur généralité abstraite. Ceux-ci semblent pouvoir s'appliquer simplement. Le contenu de la « promesse » qui soutient le pacte civil<sup>14</sup> étant enveloppé dans les prescriptions auxquelles la théologie oblige, c'est-à-dire la justice et la charité, la promesse de n'obéir qu'à Dieu équivalait à celle qui fonde toute république. En conséquence « on a pu appeler cet État théocratie »<sup>15</sup>. Peu importe qui<sup>16</sup>, l'impersonnel dit bien que, « en vérité, tout cela relevait plus de l'opinion que de la réalité effective »<sup>17</sup>. Remarque décisive qui ne réduit pas à néant ce contrat et son efficace, mais lui assigne sa place dans la réalité, celle de l'imaginaire. Si le réel ne coïncide pas avec l'opinion ou l'imaginaire, il ne suit pas que celui-ci soit inconsistant : manière de croire qui rend raison de la manière avec laquelle la constitution de la république est subjectivement appréhendée par ses propres citoyens.

12 Il faut remarquer que la définition conceptuelle rigoureuse de la situation des Hébreux est donnée dans *idem*, chap. V, § 10 : « Lorsqu'ils sortirent d'Égypte, ils n'étaient plus soumis au droit d'une autre nation et il leur était donc permis de mettre en vigueur de nouvelles lois ». Ce qui, dans le vocabulaire du jusnaturalisme est nommé « état de nature » décrit donc le retrait d'être sous la domination d'une puissance étrangère.

13 *Idem*, chap. XVII, § 8.

14 *Idem*, chap. XVI, § 5 : « tout diriger selon le seul commandement de la raison ; refréner l'appétit dans la mesure où il détermine une conduite dommageable à autrui ; ne pas faire ce que l'on ne voudrait pas que l'on nous fit ; défendre le droit d'autrui comme le sien. »

15 *Idem*, chap. XVII, § 8.

16 Les éditeurs français précisent qu'il s'agit de Flavius Josèphe : voir *idem*, chap. XVII, note 24.

17 *Idem*, chap. XVII, § 8.

Manière de croire, différente de l'ordre des choses, qui affecte l'ensemble du récit et les catégories qui l'informent, ou en éclairent certaines. En effet, si les Hébreux, que le langage du jusnaturaliste imagine être à l'état de nature après la sortie d'Égypte, font serment de renoncer à leur droit naturel, c'est-à-dire d'agir selon leur bon vouloir et de n'obéir qu'à Dieu c'est parce qu'ils ont « éprouvé sa puissance *admirable* (*admirandam potentiam*) qui seule les avait conservés et qui seule pourrait les conserver à l'avenir »<sup>18</sup>. Nulle contrainte les pousse à promettre obéissance, mais une affection<sup>19</sup> : l'*admiration*. Ce pacte imaginaire apparaît comme expression de la confiance en Dieu (*in God we trust*), procédant de l'expérience de sa puissance admirable et admirée, explicitement référée par Spinoza au thème de l'élection des Hébreux (*Exode* 19, 4-5). Ce pacte imaginaire, abstraitement identique à la généralité abstraite construite au chapitre XVI est donc, pour Spinoza, l'expression d'un imaginaire élaboré au cours d'une histoire qui en rend raison en même temps qu'il rend possible le travail législatif réel. Dit autrement, l'état de nature est toujours déjà un état social et historique, la constitution d'une république toujours une réformation d'un état social antérieur : croire que la société politique a une origine absolue, relève du même idéalisme que de croire à une création *ex nihilo* du monde. En d'autres termes, si les Hébreux sont déterminés à obéir à Dieu, aux lois de Dieu, aux commandements qui leur apparaissent comme procédant de la volonté de Dieu, c'est parce qu'ils sont déterminés à *admirer* Dieu comme *leur* Dieu exclusif, pour partie à proportion de l'expérience qui les a vus se libérer, contre toute attente, du joug de Pharaon. Le nom de cette expérience est élection. De quoi procède-t-elle ? À elle seule, cette admiration interdit d'isoler le chapitre XVII, voire le complexe des chapitres XVI-XVIII de ceux qui précèdent, alors même qu'ils semblaient traiter de deux questions distinctes, la théologie et la politique : elle résonne comme un écho de ce qui s'est joué dans les chapitres I à V au moins. Elle nomme la racine affective, imaginaire,

18 *Idem*, chap. XVII, §7.

19 Le scolie de la proposition 52, dans B. SPINOZA, *Éthique* III, explique que l'admiration n'est pas un affect, augmentant ou diminuant la puissance de penser ou d'agir, mais une affection par laquelle l'imagination est déterminée à considérer une chose comme singulière indépendamment des séries causales dans lesquelles elle est prise. Elle se conjugue avec des affects pour en accroître l'intensité.

de nature théologique, au moment de la constitution de la République des Hébreux. Comment? Cette admiration, mieux dite *vénération*, soit admiration pour une prudence, une industrie ou quelque chose du même genre, consolidée avec la sortie d'Égypte exprime en fait un verset (20, 2) jamais cité par Spinoza, mais qui est là comme en filigrane dès le chapitre I du *Traité*, et qui fait l'objet du chapitre III consacré à la « vocation des Hébreux » : « C'est moi le Seigneur ton Dieu, et je t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. » Quel est le sens de ce possessif pour Spinoza? Comment s'est-il élaboré? Ce sont les questions sous-jacentes qu'il faut poser au texte.

### Une démocratie au principe

Elles s'imposent dès le paragraphe suivant qui oppose à l'imaginaire, le réel du processus de constitution politique de la République des Hébreux, c'est-à-dire en fait du peuple (*populus*) comme tel : « en fait, les Hébreux retinrent entièrement le droit de l'État (*imperium*) »<sup>20</sup>. Sous le nom de théocratie se cache la réalité effective d'une démocratie, puisque, en se soumettant à Dieu, en n'obéissant qu'à Dieu, ils n'obéissent en fait à personne, à aucun de leurs semblables. C'est le sens que Spinoza donne à la clameur populaire rapportée en *Exode* 19, 8 : « Tout ce que Dieu dira, faisons-le ». Il insiste dans une parenthèse interpolée : « Sans médiateur désigné »<sup>21</sup>. S'il s'agit là d'un pacte, il faut bien reconnaître qu'il est sans modèle juridique ou philosophique, mais non sans torsion. Peut-on à juste titre y voir, comme l'auteur le dit, le fondement d'un régime démocratique? Rien n'est moins sûr : il faudrait inclure une clause par laquelle chacun s'engage à respecter les décisions de la majorité. Et pourtant, il enveloppe bien l'essence même de la démocratie : l'égalité entre tous les membres de la communauté politique devenus, par-là, citoyens, ou plutôt concitoyens (*cives*) : il s'ensuit « que tous demeurèrent parfaitement égaux, qu'ils partagèrent tous également le droit de consulter Dieu, d'accepter et d'interpréter les lois et que tous, sans réserve aucune, détinrent également toute l'administration de l'État »<sup>22</sup>. Un peuple de prophètes en quelque sorte. Mais un tel peuple

20 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 8.

21 *Idem*, chap. XVII, § 9.

22 *Ibid.*

est une contradiction dans les termes<sup>23</sup>. Mieux vaut dire un peuple-prophète : « pour cette raison [...] ils allèrent tous également vers Dieu pour entendre ce qu'il voudrait leur commander »<sup>24</sup>. Sous ce « pacte » c'est donc la constitution du peuple comme tel, comme puissance politique collective qui se joue, affirmation de l'égalité de droits de chacun avec chacun. Le pacte imaginaire avec Dieu est donc réellement un pacte entre égaux, fondement de la république ou constituant le peuple. Plutôt que de la démocratie, c'est de l'essence même de la politique dont il s'agit, raison pour laquelle l'État démocratique est dit « le plus naturel »<sup>25</sup>. Obéissant à Dieu seul, c'est-à-dire n'étant soumis à aucun particulier, même s'ils n'agissent pas sous la conduite de la raison, c'est-à-dire ne sont pas à proprement parler libres, les Hébreux sont alors sujets d'une république dont le souverain a par principe pour unique souci « le bien du peuple »<sup>26</sup>. De l'obéissance du sujet à celle de l'esclave, il y a bien un abîme que sépare justement cette constitution en peuple, c'est-à-dire cette reconnaissance de l'égalité de chacun dans le droit aux droits, *acte par lequel un peuple est un peuple*. Suffit-il à fonder un *imperium* démocratique? Abstraitement parlant, sans doute. Concrètement, c'est-à-dire dans une conjoncture historique déterminée, sûrement pas, parce que le *populus* est un produit historique, une certaine configuration d'une *nation* ou plutôt d'une *lignée (gens)* : ce qui est nommé « état de nature » ne désigne que la destitution d'un état antérieur, déjà social, mais non l'impossible, aux yeux de Spinoza, d'un état présocial de solitude ou de guerre interindividuelle. Ce ne sont pas des individus indépendants que le pacte réunit en société civile, mais des individus appartenant ou ayant appartenu à une société, formés par elles, ce qui s'exprime dans leurs croyances, leurs habitudes, leur langue donc dans leur imaginaire. C'est toujours *un peuple (gens)* déterminé qui se forme politiquement en *populus* : il « possède déjà certains traits qui lui viennent de son histoire antérieure »<sup>27</sup>.

23 *Idem*, chap. XVII, § 4.

24 *Idem*, chap. XVII, § 9.

25 *Idem*, chap. XVI, § 11.

26 *Idem*, chap. XVI, § 10. Voir aussi *idem*, chap. VIII, § 5, où la lecture de la Loi à l'assemblée transforme la plèbe qui la comprend, en peuple qui l'accepte.

27 P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, p. 461.

## La terreur des Hébreux

Le pacte imaginaire qui fait de Dieu le souverain, de cet *imperium* le seul véritable « Royaume de Dieu », nouant de façon indistincte « Droit de la Cité et religion »<sup>28</sup> fonde en réalité une impossible *démocratie*. C'est à l'analyse du versant réel de ce pacte que se livre Spinoza. Citant le récit de l'*Exode* et du *Deutéronome* il monte la scène où le peuple hébreu en sa totalité (Moïse l'accompagne-t-il? Est-il ou non alors inclus au peuple? Il n'en est pas fait mention dans le texte du *Traité*) approchant de la Montagne de Dieu est effrayé. Par quoi ou par qui les Hébreux sont-ils frappés de frayeur? Par eux-mêmes, leur audace ou leur propre puissance? Sans doute si l'on considère que Dieu n'est que la projection dans le ciel de leur puissance se retournant contre eux. Mais ce serait prendre Spinoza pour Feuerbach et ne pas lire le texte à la lettre, contrairement à la méthode prescrite de la *scriptura sola*. Le texte dit: « Ils furent si terrifiés et si épouvantés en entendant Dieu leur parler (*adeo perterriti fuerunt et Deum loquentem adeo attoniti audiverunt*) qu'ils crurent leur dernière heure arrivée »<sup>29</sup>. Suit le texte de *Deutéronome* 5, 23-27 qui explique le mode d'apparaître de Dieu sur le mont Horeb, dans le feu, les éclairs et le tonnerre, c'est-à-dire pour le commentateur conformément à l'imagination qu'ils ont, dans leur ignorance théologique et philosophique, de ce qu'est leur Dieu, celui qui, plus fort que tous les autres, les a guidés jusque-là. La manière d'apparaître de Dieu exprime donc leur imaginaire formé au cours de leur histoire, leur mode théologique de penser, de se représenter le monde et eux-mêmes. C'est ce que condense le verbe *perterrefacio*: verbe rare en latin, attesté chez Térence où Spinoza le prend sans doute<sup>30</sup>. Rare chez l'auteur du *Traité* aussi: deux occurrences, sauf erreur de ma part. Absent de l'*Éthique*, à la lettre du moins.

L'autre occurrence est éclairante: elle vient au chapitre II, consacré aux prophètes, dans un propos où Spinoza établit la nature de la prophétie de Moïse, en vue de montrer que son enseignement n'est pas philosophique, mais vise l'obéissance des *Israélites*, « plus chers à Dieu que les autres *nations* ». Ils « n'ont presque rien su de Dieu, bien qu'il se soit révélé à

28 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 7.

29 *Idem*, chap. XVII, § 9.

30 Selon les éditeurs du *Traité théologico-politique*: *idem*, chap. II, p. 714, note 54.

eux», ce dont leur état d'inculture, effet de l'esclavage en Égypte, rend raison. C'est en législateur qui veut se faire obéir, non en philosophe qui démontre une vérité, que Moïse s'adresse à eux, ce qui relève *absolument parlant* plus de la servitude que de la liberté<sup>31</sup>. Absolument parlant, c'est-à-dire du point de vue d'une éthique fondée ontologiquement, mais non du point de vue de la politique, j'y reviendrai. En conséquence, «il leur ordonna d'aimer Dieu et de garder sa Loi pour reconnaître les bienfaits passés de Dieu (comme d'avoir été libéré de la servitude en Égypte), il les *terrifia* (*perterrefacit*) en outre par des menaces, pour le cas où ils transgresseraient ses préceptes, et il leur promet en revanche beaucoup de biens s'ils les observaient»<sup>32</sup>. Ici, la terreur ou l'épouvante (la *consternatio* de l'*Éthique* selon la traduction de Pautrat) n'est pas liée à un événement déterminé. Elle est pourtant rapportée à la Loi. Même si ce n'est pas Dieu qui terrifie, mais Moïse, c'est bien en tant qu'il est le porte-parole de Dieu, puisqu'il s'agit de menacer en cas de désobéissance à la Loi divine. Si l'on suit la chronologie du récit biblique, la *terreur* dont Moïse menace son peuple est postérieure à celle qu'il a éprouvée sur le Mont Horeb : la menace de *terrifier* fait fond sur la terreur éprouvée. Et cette terreur n'est pas simple frayeur, de celle que l'éclair ou le tonnerre peuvent provoquer chez un enfant... ou un peuple-enfant. Le préfixe insiste : la terreur est complète, sans faille et durable. Comment en rendre compte ? Pourquoi Dieu peut-il terrifier ? Terrifier complètement et durablement ?

La réponse est enveloppée dans le réseau sémantique dans lequel est pris le verbe *perterrefacio*, celui de l'*admiration* :

«Bien que cette voix entendue par les Israélites n'ait pu donner à ces hommes aucune certitude philosophique ou mathématique de l'existence de Dieu, elle *suffisait pourtant à les ravir d'admiration devant Dieu* (*ad eosdem in admirationem Dei rapiendos*), *tels qu'ils le connaissaient auparavant*, et à les inciter à l'obéissance, ce qui était le but de ce spectacle»<sup>33</sup>.

Nous l'avons déjà rencontrée : «L'admiration est l'imagination d'une chose en quoi l'esprit reste fixé, à cause que cette imagination singulière

31 «C'est pourquoi le principe du vivre bien, ou la vraie vie, le culte et l'amour de Dieu, furent chez eux plutôt servitude que véritable liberté, grâce et don de Dieu» (*Idem*, chap. II, § 15).

32 *Ibid.* Nous soulignons.

33 *Idem*, chap. XIV, § 12. Nous soulignons.

n'est pas du tout enchaînée aux autres»<sup>34</sup>. Elle prend deux formes, selon que l'objet admiré est considéré positivement ou négativement, non pas en soi, mais relativement à celui qui admire: *vénération* (*veneratio*) ou épouvante (*consternatio*). Pour comprendre comment le même objet peut déterminer les Israélites à passer de l'une à l'autre il faut admettre qu'il est pour eux cause d'espoir et de crainte, deux affects indissociables<sup>35</sup>, ce qui est bien le cas: Dieu est vénéré comme cause de la sortie d'Égypte, donc capable de terrifier les ennemis d'Israël par son pouvoir qui dépasse celui des autres dieux, ce dont les plaies d'Égypte ont témoigné dans l'expérience de la nation.

De quel Dieu s'agit-il? Non du Dieu de la philosophie, ni de celui de l'éthique rationnelle, mais d'un Dieu qui reste empreint de superstition, tout en ayant pour effet une conduite raisonnable adaptée à ces hommes incultes, habitués à l'esclavage et, pour cette raison, de caractère rebelle, «à la nuque raide». D'un Dieu qui n'est pas objet d'enseignement, mais principe d'obéissance. Ce Dieu est tel que les Israélites «le connaissent auparavant». Les Israélites, pas les Hébreux, pas encore hébreux, donc le Dieu qui a «fondé la lignée d'Israël (*gentem Israeliticam condiderit*)»<sup>36</sup>. Cela signifie que le peuple (*populus*) des Hébreux, avant d'être peuple hébreu a eu une histoire, des habitudes, des croyances, une langue qui faisaient de cette multitude une *nation* (*natio*) ou une lignée (*gens*), avant de devenir un peuple (*populus*) lié à un *imperium*. Parler des Israélites c'est, suivant le texte de la Torah, renvoyer à une origine, celle de Jacob, donc aussi celle d'Abraham. Soutenir que la Révélation du Sinaï s'adresse aux Israélites, c'est donc renvoyer à un mode d'être du collectif antérieur et différent de celui de l'*imperium*. Les choix de vocabulaire de Spinoza sont proches de ceux qui sont immanents aux Écritures, tout en les forçant sans doute. En effet, si le premier des Hébreux est Abraham, les Hébreux considérés comme «peuple» trouvent leur origine avec le départ hors d'Égypte. «Hébreux» est pour Spinoza le nom d'un *populus*, c'est-à-dire d'un collectif socio-politique. «Israélites» serait le nom de la lignée d'Israël, *gens* parmi d'autres. Leurs croyances ne sont pas indépendantes de celles des autres nations<sup>37</sup>. Comment imaginaient-

34 B. SPINOZA, *Éthique* III, Définition des affects, déf. 4.

35 *Idem*, explication de la définition 13.

36 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. III, §7.

37 À cet égard, qu'il nous soit permis de renvoyer à notre article: G. BRAS, «La croyance en l'élection et la constitution du peuple hébreu», p. 10-23.

ils Dieu? Tout comme Moïse lui-même: comme un être surnaturel habitant les cieux, que l'on peut consulter en gravissant une montagne, qu'il est impossible de voir sans être foudroyé, qui a été élu la lignée d'Israël d'entre les nations, plus fort que les autres dieux, ceux des autres nations, capable de donner une terre à son peuple, qui doit être, seul, objet de leur adoration, seul capable de les sauver sous condition de respecter ses commandements<sup>38</sup>. Raisons pour lesquelles il leur apparaît comme législateur auquel obéir, ces lois n'étant pas comprises comme nécessités rationnelles, mais comme commandement auxquelles il faut se soumettre sous peine de punition. C'est pour cela que Moïse ne perçut pas les lois divines «comme des vérités éternelles mais comme des préceptes et des règles instituées, et il les prescrivit comme des lois de Dieu. De là vint qu'on imagina Dieu comme chef, législateur, roi, miséricordieux, juste etc.»<sup>39</sup>. Autant d'imaginaires qui déterminent à la dévotion envers Dieu, c'est-à-dire à la vénération et à l'amour de Dieu, autrement dit qui font de Dieu et de tout ce qui est imaginé en émaner une chose sacrée: «On appelle "sacré" et "divin" ce qui est destiné à la pratique de la piété et de la religion.» Rien n'est sacré en soi, mais seulement en considération des effets réellement produits: «Cela sera sacré aussi longtemps que des hommes s'en serviront religieusement: si ces hommes cessent d'être pieux, cela cessera en même temps d'être sacré<sup>40</sup>.» L'imaginaire des Israélites à propos de Dieu est donc un dispositif qui a pour effet de sacrifier Dieu comme source de la Loi, donc la Loi comme commandement auquel on ne doit pas se soustraire. Ce que Moïse comprend, et ceci ne procède pas de l'imaginaire commun avec son peuple, mais de son génie propre, celui qui lui permet de saisir qu'il faut «introduire la religion dans la république» pour unifier effectivement la multitude ignorante dont il a la direction. C'est ce qui le met en position non pas d'expression de l'imaginaire de son peuple, mais de médiateur entre son peuple et l'universel sur lequel fonder les principes de la république<sup>41</sup>, de l'*imperium*. Ce que Moïse comprend c'est donc que

38 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. II, § 14 et § 15.

39 *Idem*, chap. IV, § 9.

40 *Idem*, chap. XII, § 5.

41 Sur cette question, voir la discussion entre V. MORFINO, «Imagination et ontologie de la relation», p. 110-122, et L. BOVE, «Le théologico-politique et la question de la liberté chez Spinoza», p. 98-109: la thèse de Morfino, qui se fonde sur la nature transindividuelle de l'imagination pour rendre

l'obéissance de la multitude doit être produite par le sentiment qu'il est impossible de désobéir. Le « spectacle » d'un Dieu terrifiant, apparaissant dans les éclairs et le tonnerre est là comme épreuve de la frontière entre possible et impossible, épreuve de la force réelle de la Loi, c'est-à-dire reconnaissance de son caractère sacré, épreuve imaginaire de la puissance du symbolique. Ce que les Hébreux comprennent bien : ils reviennent auprès de Moïse *assurés* que la rencontre avec Dieu les anéantirait. Dieu et les choses divines sont éprouvés dans leur chair comme étant absolus, hors de toute comparaison et de toute discussion : en raison de leurs habitudes, de leurs mœurs, ils pensent impossible à un homme du commun de communiquer « sans médiateur » avec Dieu. Si le possible et l'impossible relèvent de l'imaginaire, l'épreuve du Sinaï lui donne, pour les Hébreux, consistance réelle<sup>42</sup>. Il s'ensuit que :

« [Comme] personne n'ose porter de jugement sur les choses divines : ils devaient obéir, sans jamais consulter la raison, à tout ce qui leur était commandé par l'autorité de la réponse divine reçue dans le temple ou de la loi établie par Dieu »<sup>43</sup>.

Or la délimitation imaginaire de l'impossible est, du même geste, délimitation du champ des possibles, c'est-à-dire de l'attente « qui structure le champ de l'expérience commune comme champ social, politique, idéologique »<sup>44</sup>. C'est cette ambivalence symbolique du sacré que Spinoza élabore ici dans l'analyse de la terreur éprouvée par les Hébreux s'approchant de Dieu, puis sous l'admonestation de Moïse. Chez lui, pas plus que chez Durkheim, le sacré n'est une qualité inhérente à une chose, mais un effet produit affectivement par l'imagination d'une frontière l'opposant au profane, nécessaire à la vie sociale. Il est aussi, comme ce sera le cas chez Ortigues<sup>45</sup>, solidaire d'une promesse, d'augures qui ouvrent le champ des possibles, donnent un avenir à la communauté.

S'approchant ensemble de la Montagne, les Israélites font en commun l'épreuve d'un effroi, comme un dommage psychique qui les unit en une parole unanime qui exprime leur impuissance à s'instituer

raison de l'accord entre son imagination et celle de son peuple, ne parvient pas à rendre compte du rôle de médiateur tenu par le prophète.

42 Voir L. BOVE, *La stratégie du conatus*, p. 218 sq.

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

44 L. BOVE, *La stratégie du conatus*, p. 234.

45 E. ORTIGUES, *Religions du livre, religions de la coutume*, p. 34 sq.

en réelle démocratie<sup>46</sup>. Mais cette épreuve les a constitués en *populus* : ils sont passés de la lignée (*gens*) des Israélites au peuple des Hébreux par cette expérience démocratique dans l'imaginaire. Ce qui signifie qu'il n'y a pas d'autre constitution en peuple qu'une constitution démocratique, sans que cette constitution détermine nécessairement des *institutions* démocratiques. Ce qui signifie aussi qu'il n'y a de *constitution* en peuple (*populus*) que par la reconnaissance d'un principe de non-servitude, affirmation que l'obéissance ne doit pas être obéissance à un particulier, c'est-à-dire servitude, mais obéissance à une règle qui, valant pour tous, constitue l'égalité de chacun avec chacun. Si l'on considère que les Égyptiens obéissaient à Pharaon, il s'ensuit que les Hébreux déterminés à « ne transférer leur droit à aucun mortel »<sup>47</sup> constituent le premier peuple (*populus*) au sens strict, c'est-à-dire politique. Le Moïse de Spinoza, en cela éminemment moderne, est celui qui comprend qu'il n'y a de peuple que sous la Loi<sup>48</sup>, de Loi que pour un peuple qui la reconnaît pour sienne, énoncée par une voix qui n'est celle d'aucun particulier.

## Second pacte : une réelle monarchie

D'où le second pacte<sup>49</sup> par lequel les Hébreux, constitués en peuple, « transfèrent sans réserve à Moïse leur droit de consulter Dieu et

46 S'agirait-il de l'un des cas possibles où une multitude subit un dommage en commun, selon les termes de B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. VI, § 1 ? L'hypothèse mériterait d'être examinée : elle rendrait compte du *desiderium* – regret ou désir contrarié – des Hébreux qui chercheront à se venger non de Dieu, mais de Moïse et des siens, désir réellement contrarié par la violence de sa répression, rendant possible l'institution des lois de la république.

47 *Idem*, chap. XVII, § 7.

48 « La religion monothéiste est singulière, au sein des religions, et elle est singulière par la charge portée sur le mot *peuple*, par le passage de la société génériquement comprise à la société politique spécifiquement définie. Saisir cette singularité requiert une définition du législateur mosaïque et de la *tradition* juive [...]. Cela suppose que l'on en passe par une caractérisation du peuple juif, compris précisément comme peuple, projeté au plan de la vie de l'esprit, rivé à son écriture et concentré sur sa loi » (B. KARSENTI, *Moïse et l'idée de peuple*, p. 149-150).

49 Le premier a un double versant, ou peut être interprété de deux manières : imaginaire, il porte sur la cession (imaginaire) de droits à Dieu qui fait de Dieu leur souverain ; en réalité, les Hébreux retenant tous leurs droits

d'interpréter ses édits». Sans doute n'obéiront-ils pas à ce que Dieu leur dirait. Pas non plus à ce que Moïse ordonnerait, mais «à ce que Dieu dirait à Moïse» qui tient alors seul «*la place de Dieu, c'est-à-dire la majesté souveraine*»<sup>50</sup>. Ce qui n'est pas rien, moins encore mystification vulgaire qu'il faudrait s'empresser de dénoncer pour mettre à la place le calcul rationnel d'intérêt. Si celui-ci devait s'imposer cela supposerait, pour autant qu'il soit vraiment rationnel, que tous soient raisonnables, c'est-à-dire que la communauté soit une communauté de sages, ce qui la situerait au-delà du politique. Ou alors que l'on soit dans un ordre cynique dans lequel le calcul d'intérêt relève d'une lutte pour assurer la suprématie de dominants sur les dominés. L'ordre politique procède d'une obéissance à la Loi, à un commandement reçu subjectivement comme ne procédant pas d'un égal, relevant, par conséquent, d'une énonciation qui dépasse chacun des membres de la communauté, ce que soutient le *nom de Dieu*. Par ce pacte, c'est la condition sans laquelle la souveraineté ne se soutient pas si elle ne s'adosse à un principe universel sans lequel les sujets ne seraient que des esclaves. Mais c'est aussi l'affirmation du principe qui veut que la souveraineté soit l'expression de l'*imperium*, c'est-à-dire «du droit qui est défini par la puissance de la multitude»<sup>51</sup>. Dit autrement: l'*imperium* ne se réduit pas à la machine étatique ou administrative, mais enveloppe deux versants indissociables, le peuple (*populus*) et l'État, parce qu'il n'y a pas d'État sans peuple (*populus*) et pas de peuple sans État. De ce point de vue, il faut noter que la réelle monarchie constituée par Moïse ne tombe pas sous le coup de la critique générale adressée à nombre de monarchies historiques à la fin

fondent une démocratie. Mais elle est sans institution, en raison de la terreur qui les détermine au second pacte, c'est-à-dire à faire de Moïse l'interprète de Dieu. Le premier est donc l'acte qui constitue les Hébreux en peuple à égalité chacun avec chacun en nouant le théologique et le politique. Le second celui qui crée le souverain, c'est-à-dire le législateur capable de donner au peuple les institutions qui lui conviennent. Comme le fera Rousseau, Spinoza distingue ici la constitution du peuple des institutions de la république. Dit autrement la constitution d'un peuple en peuple ne peut être qu'un acte démocratique. Peut-elle se passer de l'imaginaire théologique? On devine en tout cas que, sur cet imaginaire, les théologiens vont prendre appui pour asseoir leur pouvoir, désastreux.

50 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 9. Nous soulignons.

51 B. SPINOZA, *Traité politique*, chap. II, § 17.

du paragraphe 6<sup>52</sup> : Moïse ne se constitue pas monarque en se présentant comme descendant de Dieu, mais il reçoit la souveraineté d'un acte populaire, après que le peuple se fût constitué en peuple, c'est-à-dire en un ressort proprement démocratique.

« C'est pourquoi tout pouvoir politique (toute souveraineté), en même temps qu'il établit un rapport de forces, du seul fait qu'il énonce absolument son droit d'être obéi, doit se présenter comme l'interprète d'un commandement supérieur. Toute législation renvoie par sa forme même à un Législateur anonyme, dont le seul nom est Dieu, Personne, *Celui qui est*, ou *qui dit* »<sup>53</sup>.

C'est au principe de ce qui distingue l'esclave du sujet : celui-là obéit à un commandement qui n'a pour fin que le bénéfice de celui qui commande ; celui-ci est membre d'un *imperium* « où le salut du peuple tout entier, et non pas celui du chef, est la loi suprême »<sup>54</sup>. « Aucune démonstration, mathématique ou expérimentale ne peut [...] produire une certitude qui soit une croyance (*fides*), subsumer *mes* actes sous *la* loi : il y faut des dogmes pieux »<sup>55</sup>. Mais si ces dogmes ne sont que tromperie, par exemple si les gouvernants sont divinisés, alors « les hommes ne supportent pas d'être si ouvertement trompés et de passer de la position de sujets à celle d'esclaves inutiles à eux-mêmes », à moins « d'être complètement barbares »<sup>56</sup>. Il en va de même si le rapport du monarque au principe censé le transcender est occulte<sup>57</sup>. La justesse de l'art politique de Moïse le conduira à ne pas perpétuer cette forme de monarchie, à contrarier, par les institutions idoines, les tendances tyranniques de la monarchie. J'y reviendrai.

52 Elles ont souvent fait « croire que la Majesté est sacrée et qu'elle assume le rôle de Dieu sur terre, qu'elle a été instituée par Dieu et non par le suffrage et le consentement des hommes ; qu'elle est conservée et défendue par une providence singulière et par un secours divin » (B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, §6).

53 É. BALIBAR, *Spinoza politique*, p. 364.

54 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVI, § 10.

55 É. BALIBAR, *Spinoza politique*, p. 364.

56 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 6.

57 « Le fait que le peuple croie que le monarque ne commande rien qui ne vienne d'un décret que Dieu lui révèle, ne le rend pas moins sujet, mais en réalité davantage » (*Idem*, chap. XVII, § 10).

Mais si la croyance est nécessaire, elle n'est pas suffisante. Le rapport de forces ne peut fonder l'adhésion subjective à la Loi: il faut, pour obéir aux lois, l'étagage de la croyance en ce qu'elles s'originent dans l'énonciation de la Loi. Mais réciproquement cette énonciation reste *flatus vocis* sans « le pouvoir souverain de les [les sujets] contraindre tous par la force et de les retenir par la crainte du dernier supplice, objet d'une crainte universelle »<sup>58</sup>. Il ne suffit pas de croire qu'une loi est juste pour lui obéir. Il faut aussi que ce que l'on croit juste soit fort. C'est ce dont Moïse et les Hébreux font l'épreuve dès la première institution de cette monarchie: l'attribution du monopole de la prêtrise aux seuls Lévites, contrairement au dispositif initial qui la distribuait entre tous les aînés de toutes les familles. Il est soupçonné de ne pas énoncer un commandement qui procède de Dieu, « accusé d'usurper le droit souverain »<sup>59</sup>, de favoriser son propre clan, c'est-à-dire d'imposer une règle injuste. Attribution qui n'est pas rien, puisqu'il s'agit du monopole de décréter ce qui est sacré et profane, de partager le pur de l'impur<sup>60</sup>: « avoir cette autorité, c'est régner entièrement sur les âmes »<sup>61</sup>. C'est ainsi que :

« Un grand nombre d'hommes, et qui n'étaient pas de la plèbe, commencèrent à mal supporter cette élection [celle des Lévites]; ils en prirent occasion de croire que Moïse n'avait rien institué par commandement divin, mais avait tout fait à sa guise et cela parce qu'il avait élu sa propre tribu au-dessus des autres »<sup>62</sup>.

Toute révolte en régime politique est d'abord mise en cause de la légitimité du pouvoir, c'est-à-dire de sa capacité à parler au nom de (Dieu, le Peuple, la Nation, le Proletariat, etc.), c'est-à-dire littéralement de faire hégémonie, d'être pris pour l'*hegemonikon*, le principe unifiant et animant le tout. Ou encore d'être *comme la seule âme* du corps politique. La défaite de ces princes est prise pour « miracle témoignant de la confiance divine »<sup>63</sup> envers Moïse. Encore insuffisant: « de là naquit une nouvelle sédition générale du peuple entier (*populus totius seditio*), qui croyait qu'ils étaient morts non par un jugement de Dieu, mais par

58 *Idem*, chap. XVI, § 7.

59 *Idem*, chap. XVII, § 9.

60 Voir N. ISRAËL, « Spinoza et la résistance tribale », p. 24-36.

61 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XIX, § 15.

62 *Idem*, chap. XVII, § 27.

63 *Idem*, chap. XVII, § 28.

un artifice de Moïse»<sup>64</sup>. Si la victoire lui provient d'une épidémie, elle signe le fait réel, irréductible à l'imaginaire de la foi, de la force non légale au moment de la fondation de la légalité: «C'était la fin de la sédition plutôt que le commencement de la concorde»<sup>65</sup>. Impossible coïncidence de la réalité et de l'imaginaire, c'est-à-dire de l'ordre des droits naturels, du rapport de forces et de la loi:

«Jamais les hommes n'ont renoncé à leur droit et transféré leur puissance à un autre au point de ne plus être craints de ceux-là mêmes qui avaient reçu droit et puissance, et au point que l'État n'ait pas couru plus de danger du fait de ses citoyens, même privés de leur droit, que de ses ennemis»<sup>66</sup>.

La victoire physique vient renforcer la croyance fondatrice de l'*imperium* et lui donner son ancrage dans la réalité effective sans laquelle l'exercice de la souveraineté serait impossible. Mais cette dualité de l'idéologique et du rapport de forces policier indique que la souveraineté n'est pas une, qu'elle est divisée, contrairement au spectacle qu'elle veut donner d'elle-même.

### Le règne du peuple

Le pouvoir monarchique de Moïse est un pouvoir constituant plutôt que policier ou administratif, gouvernemental: il donne aux Hébreux les institutions qui doivent leur permettre de persévérer dans leur état, sans être effectivement l'administrateur de l'*imperium*. Son acte politique majeur, alors qu'il en avait le pouvoir, fut de ne pas nommer un successeur qui, comme lui, aurait eu le triple pouvoir de consulter Dieu, d'interpréter et de faire exécuter ses décrets. Au contraire «il choisit des administrateurs et non pas des maîtres (*dominatores*) de l'État (*imperium*)»<sup>67</sup> qui sont pris dans les rets des institutions qu'il a créées de manière à séparer pouvoir de consulter Dieu, c'est-à-dire de légiférer puisque les décrets divins ont force de loi, et d'exécuter: le pontife qui peut consulter Dieu, ne le peut que sur demande du commandant en chef

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*

66 *Idem*, chap. XVII, § 1.

67 *Idem*, chap. XVII, § 14. Cf. aussi *idem*, chap. XVII, 10: «Il laissa à ses successeurs un État à administrer».

des armées, ou par le conseil suprême; à l'inverse ceux-ci, qui peuvent décider de consulter Dieu, ne peuvent recevoir et interpréter sa parole. De plus, personne n'a le droit de choisir le pontife: la succession est héréditaire. Enfin, l'organisation des forces armées repose sur la structure tribale ancienne, empêchant la centralisation nationale du pouvoir<sup>68</sup>, selon un schéma qui fait penser aux «États confédérés néerlandais»<sup>69</sup>. Plus précisément, cette théocratie est formée d'institutions qui visent à maintenir la puissance de la multitude efficiente, c'est-à-dire à parer le risque de captation du pouvoir par les gouvernants et à éviter sa dissolution dans le désordre ou la tyrannie du fait de la turbulence populaire: empêcher que «les uns ne deviennent des rebelles et les autres des tyrans»<sup>70</sup>.

La première institution a pour fonction de renforcer le sentiment d'unité du peuple en conférant au prince sur lequel il se fonde une existence sensible: construire la «maison de Dieu» qui joue comme maison du peuple, aux deux sens du génitif: faite par le peuple et pour le peuple qui s'y réunit, «à la fois signe et cause d'un rassemblement vraiment national»<sup>71</sup>, «demeure royale de l'État»<sup>72</sup>. «C'est pourquoi [...] chacun se retrouvait en tous et tous en chacun»<sup>73</sup>. Sur un mode qui n'est pas sans rappeler ce que dira Durkheim, on voit dans les rites, dans la réunion du peuple au sein de la maison commune, la manière de faire exister pour les membres de la communauté le divin qui les transcende. Cette construction qui engage l'investissement affectif des citoyens fait perdurer dans la vie quotidienne, de façon littérale, le partage du profane et du sacré en conférant par contamination son caractère sacré au politique, donc à la Loi: l'obéissance devient piété religieuse. Elle est le monument au sein duquel les citoyens se reconnaissent dans leur appartenance nationale. En même temps, comme contrepoids de cette centralisation nationale, la structure tribale antérieure à la formation de l'*imperium* est maintenue voire renforcée: les tribus forment une milice qui peut être mise, si besoin, sous commandement unifié. Double structure civile donc:

68 Voir N. ISRAËL, «Spinoza et la résistance tribale», p. 24-36.

69 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 14.

70 *Idem*, chap. XVII, § 16.

71 S. BRETON, *Spinoza. Théologie et politique*, p. 131.

72 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 15.

73 S. BRETON, *Spinoza. Théologie et politique*, p. 131.

« Eu égard à Dieu et à la religion, on devait certes les [les membres des différentes tribus] considérer comme des concitoyens ; mais, eu égard au droit de chaque tribu sur une autre, seulement comme des confédérés »<sup>74</sup>.

L'armée de conscription, à l'inverse de ce qu'aurait été une armée de mercenaires, fait obstacle aux velléités guerrières des chefs militaires. Le lien religieux empêche un prince de tribu de faire la guerre aux autres : il serait poursuivi par leur « haine théologique », la plus virulente des haines. La multitude est d'autant plus efficace dans son rôle de modérateur du pouvoir des princes que le peuple est régulièrement réuni dans l'étude de la Loi « et que chacun, de son côté, devait lire et relire continûment et avec la plus grande attention le livre de la Loi »<sup>75</sup>. Nous sommes donc en présence d'un dispositif institutionnel qui confère un double poids à la multitude, au peuple, qui fait barrage au pouvoir de l'Un ou, positivement parlant, qui intègre la multitude dans l'*imperium* : poids négatif d'invalidation ou d'empêchement par la crainte que suscite sa possible intervention ; poids positif d'appropriation des principes de la république par l'éducation à la loi. C'est la raison pour laquelle la division des pouvoirs et, singulièrement, l'attribution de la prêtrise aux Lévites apparaissent comme décisives : « les princes des Hébreux se virent retirer la possibilité de commettre bien des crimes, par l'attribution du droit d'interpréter toutes les lois aux Lévites »<sup>76</sup>. Le monopole du sacré à une caste de prêtres séparée de la « plèbe »<sup>77</sup> qui doit payer tribut pour la nourrir, différence qui les constitue l'une et l'autre, le populaire, le peuple-*plebs* toujours formé par la domination, matériellement par l'impôt, serait-il une marque de la perfection des institutions mosaïques ? Certainement, dans une conjoncture historique déterminée. La raison : elle empêche les arguties rhétoriques (*specie juris*) dont les dominants doivent nécessairement parer leurs injustices (*injuria*)<sup>78</sup>, les deux groupes détenant le pouvoir se neutralisant l'un l'autre. De son côté, le peuple (*populus*) n'est pas maintenu par des mesures de coercition

74 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 14. C'est de cette remarque, passée longtemps inaperçue, que N. Israël part pour fonder son analyse. Cf. N. ISRAËL, « Spinoza et la résistance tribale », p. 24-36.

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

76 *Ibid.*

77 *Idem*, chap. XVII, § 11.

78 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 17 et chap. XVI, § 15.

qui lui feraient craindre la répression policière, mais par des dispositifs idéologiques qui intègrent les individus à l'*imperium* en les subjectivant comme citoyens, c'est-à-dire en les orientant à un amour envers la patrie (*amor erga patriam*)<sup>79</sup>, comme si la répression de la révolte de Coré laissait suffisamment de traces pour ne pas avoir à être rappelée: «ils 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»<sup>80</sup>. Le ressort: l'identification de la patrie au Royaume de Dieu, donc la sanctification du sol de la patrie, la frontière nationale séparant le sacré du profane ou plutôt le pur de l'impur, ce qui a pour effet «la haine des autres nations», renforcés par des rites fréquents et variés. Tout ceci eut la «force pour raffermir l'âme des Hébreux et les déterminer à tout supporter pour la patrie», parce que «la dévotion envers la patrie» était indissociable de la mise en œuvre du principe d'égalité politique sous la forme de «la liberté à l'égard de tout pouvoir humain»<sup>81</sup>. Il n'en reste pas moins que le ressort idéologique serait stérile sans «l'argument de l'intérêt qui est la force et la vie de toutes les actions humaines»<sup>82</sup>, autrement dit sans un mode de propriété qui réalise l'égalité sociale, condition matérielle de l'égalité politique: la puissance publique y était telle, en matière économique, qu'aucun particulier ne pouvait la dépasser, parce que la loi du jubilé redistribuait leurs biens à ceux qui avaient été contraints de les vendre. De plus, comme la charité était un devoir religieux, «nulle part au monde la pauvreté ne pouvait être plus supportable que là»<sup>83</sup>.

C'est cet ensemble de mesures qui concourent à l'unification de l'*imperium* du fait de l'accord entre puissance de la multitude et pouvoir de l'État: «À ces hommes tout à fait habitués à elle, cette obéissance ne devait plus paraître servitude mais liberté»<sup>84</sup>. Et cette apparence ne doit pas être prise comme signe d'une démystification de l'idéologie théologique qui bercerait d'illusions ce peuple enfant. Les Hébreux, c'est sûr, ne sont pas libres au sens où, dans l'*Éthique* IV, le sage est dit libre. Mais aucun peuple ne peut collectivement atteindre ce sommet: ce ne

79 Voir S. LAVERAN, «Amour, piété et dévotion envers la patrie».

80 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 23.

81 *Idem*, chap. XVII, § 24.

82 *Idem*, chap. XVII, § 25.

83 *Ibid.*

84 *Ibid.* Nous soulignons.

serait plus un peuple pris dans un *imperium*, mais une communauté de sages ou d'anges, du genre de celle dont rêvent les philosophes qui écrivent de la politique. L'efficace politique repose sur la disposition des affects passifs et a pour fin de constituer une communauté unifiée, ce qui ne peut se faire par l'exercice de la contrainte violente. « Ce qu'il faut c'est conduire les hommes de telle sorte qu'ils aient l'impression non pas d'être conduits, mais de vivre à leur guise et selon leur libre décret »<sup>85</sup> :

« Cette croyance en la liberté participe activement de la réalité effective de liberté elle-même, quand la croyance et l'affect qui l'accompagne contribuent, de fait, à des pratiques sociales par lesquelles les sujets, comme l'État, persévèrent dans leur être, c'est-à-dire se conservent effectivement et mutuellement selon la règle de l'utile propre »<sup>86</sup>.

C'est justement la rupture du principe d'égalité qui va engager le déclin de la République des Hébreux et sa transformation en monarchie, précédant la défaite et la destruction de leur *imperium*. Du point de vue du réel, c'est-à-dire du processus historique effectif au cours duquel se nouent les affects, donc les conflits sociaux et politiques, le monopole de la prêtrise se renverse à cause de contradictions au sein du peuple : étant des hommes comme les autres, certains des Lévites ont dû apparaître comme moins vertueux qu'ils auraient dû être, entachant de suspicion leur caste tout entière. « De là des rumeurs continuelles, et le dégoût d'avoir à nourrir des hommes inactifs et détestés qui ne leur étaient pas unis par le sang, surtout si le cours des denrées était élevé »<sup>87</sup>. Après-coup l'histoire, c'est-à-dire l'expérience, apprend ce que la raison abstraite ne pouvait savoir : une autre forme législative, celle qui aurait maintenue l'union des clans en distribuant le pouvoir de décréter le pur et l'impur à toutes les familles – « toutes les tribus auraient toujours eu les mêmes droits et les mêmes honneurs »<sup>88</sup> – aurait été plus efficace. D'ailleurs le ver était dans le fruit dès le premier moment : c'est ainsi que l'on peut comprendre que Spinoza n'évoque la révolte de Coré et sa répression qu'à la fin du chapitre, après avoir analysé les éléments qui tendent à

85 B. SPINOZA, *Traité politique*, chap. X, § 8.

86 L. BOVE, « Le théologico-politique et la question de la liberté chez Spinoza », p. 98-109.

87 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 26.

88 *Idem*, chap. XVII, § 27.

faire de l'État mosaïque un État (presque) parfait : montrer ainsi que le concept est toujours débordé par l'histoire, l'expérience. La cohésion du théologique et du politique « *aurait pu (esse potuerit)* »<sup>89</sup> rendre éternel l'*imperium* fondé par Moïse. L'irréel du passé nous renvoie au réel du processus, c'est-à-dire aussi à « la juste colère du législateur »<sup>90</sup> qui a « fait que ces lois ne semblent plus être des lois, c'est-à-dire le salut du peuple, mais des punitions et des supplices »<sup>91</sup>. Colère, vengeance, comment ces affects peuvent-ils être de Dieu ? De quel Dieu ? C'est tout le *Traité* qu'enveloppe ces remarques finales du chapitre XVII : du Dieu qui élit un peuple à l'exclusion des autres, qui lui confère une vocation, une terre, des lois propres, c'est-à-dire consolide la *gens* en *natio* doté d'un *imperium*. La colère de Dieu, c'est-à-dire de Moïse, n'est que l'envers de l'imaginaire de l'élection qui a unifié la multitude des Israélites en peuple hébreu : expression de la crainte à laquelle ils ont à se soumettre pour être à la hauteur de la charge que leur vocation leur impose. Elle est colère devant ce qu'il ressent comme ingratitude, ce qui signifie qu'il espérait leur reconnaissance. L'imaginaire de l'élection devait nécessairement conduire à cette colère : « la reconnaissance qu'ont les uns pour les autres les hommes menés par le désir aveugle est la plupart du temps un trafic, autrement dit une piperie »<sup>92</sup>.

Comme prophète, le Moïse de Spinoza exprime et configure l'imaginaire des Israélites en les assignant à l'élection divine. Mais il fait plus : il unifie la *gens israelitica* en lui ouvrant un avenir possible hors de « la maison de servitude ». Comme législateur, il dépasse les opinions formées dans sa nation, en comprenant que le *populus* doit se constituer sur la base du principe d'égalité et que l'*imperium* doit être institué de manière telle que les pouvoirs ne soient pas unifiés. Comme prophète-législateur, il comprend qu'il faut fonder la Loi sur une voix qui transcende toute voix humaine, unifier le peuple à la fois sous la foi en la légitimité de l'énonciation de la Loi et l'obéissance à la loi, faire que « ce qui est juste soit fort », c'est-à-dire introduire la religion dans la république. Comme homme, il est soumis aux affects qui sont des passions : il attend reconnaissance et constate l'ingratitude au moment

89 *Idem*, chap. XVII, § 30.

90 *Ibid.*

91 *Idem*, chap. XVII, § 26.

92 B. SPINOZA, *Éthique* IV, 71, scolie.

du veau d'or. Il ne peut pas ne pas se mettre en colère et introduire un ressort de discorde qui divise le peuple en plèbe et caste, qui divise le peuple d'avec lui-même.

### *Bibliographie*

- BALIBAR Étienne, « *Jus, Pactum, Lex*. Sur la constitution du sujet dans le *Traité théologico-politique* », *Studia Spinozana*, 1, 1985, p. 105-142; repris in: *Spinoza politique*, Paris: PUF, 2019.
- BOVE Laurent, « Le théologico-politique et la question de la liberté chez Spinoza », *La Pensée*, 398, 2019, p. 98-109.
- BOVE Laurent, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris: Vrin 1996.
- BRAS Gérard, « La croyance en l'élection et la constitution du peuple hébreu », *La Pensée*, 398, 2019, p. 10-23.
- BRETON Stanislas, *Spinoza. Théologie et politique*, Paris: Desclée de Brouwer, 1977.
- BRYKMAN Geneviève, « L'élection et l'insoumission des Hébreux selon Spinoza » in: BOUVERESSE Renée (dir.), *Spinoza. Science et religion de la méthode géométrique à l'interprétation de l'écriture sainte*, Actes du Colloque au Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle (20-27 septembre 1982), Paris: Vrin, 1988, p. 141-149.
- ISRAËL Nicolas, « Spinoza et la résistance tribale », *La Pensée*, 398, 2019, p. 24-36.
- KARSENTI Bruno, *Moïse et l'idée de peuple*, Paris: Cerf, 2012.
- LAGRÉE Jacqueline, *Spinoza et le débat religieux*, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004.
- LAVERAN Sophie, « Amour, piété et dévotion envers la patrie », *La Pensée*, 398, 2019, p. 37-51.
- MACHIAVEL Niccolò, *Le Prince*, éd. FURNEL Jean-Louis et ZANCARINI Jean-Claude, Paris: PUF, 2000.
- MOREAU Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris: PUF, 1994.
- MOREAU Pierre-François, *Spinoza. État et religion*, Lyon: ENS Éditions, 2005.
- MORFINO Vittorio, « Imagination et ontologie de la relation », *La Pensée*, 398, 2019, p. 110-122.
- ORTIGUES Edmond, *Religions du livre, religions de la coutume*, Paris: Le Sycomore, 1981.

- PAUTRAT Bernard, «Pourquoi retraduire le *Tractatus politicus?*», in: SPINOZA Baruch, *Traité politique*, éd. PAUTRAT Bernard, Paris: Allia, 2013, p. 7-22.
- SPINOZA Baruch, *Éthique*, in: *Œuvres*, vol. IV, texte établi par AKKERMAN Fokke et STEENBAKKERS Piet, trad. MOREAU Pierre-François, Paris: PUF, 2019.
- SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, in: *Œuvres*, vol. III, texte établi par AKKERMAN Fokke, trad. et notes LAGRÉE Jacqueline et MOREAU Pierre-François, Paris: PUF, 1999.
- ZAC Sylvain, *Philosophie, théologie et politique dans l'œuvre de Spinoza*, Paris: Vrin, 1979.