Moïse patriote

Théocratie hébraïque et pensée patriotique chez Spinoza

Moses Patriot: Hebrew Theocracy and Patriotic Thought in Spinoza's Philosophy

Blanche Gramusset-Piquois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/4042>

DOI : 10.4000/cps.4042

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Pagination : 183-209

ISBN : 979-10-344-0064-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Blanche Gramusset-Piquois, « Moïse patriote », *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/4042> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.4042>

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/>

Moïse patriote

Théocratie hébraïque et pensée patriotique chez Spinoza

Blanche Gramusset-Piquois

Le rapport de Spinoza à la théocratie hébraïque est ambigu. D'une part, il récuse sa valeur de modèle et souligne ses limites¹ : un tel régime ne peut plus être instauré puisque la théocratie suppose de passer un pacte avec Dieu par l'intermédiaire de prophètes et qu'il n'y a plus de prophètes. Il serait du reste inadapté, la théocratie imposant une forme d'autarcie incompatible avec les États modernes qui entretiennent des relations internationales. D'autre part pourtant, il insiste sur ses aspects positifs et la considère manifestement comme une réussite politique (du moins pour la période de Moïse, puis des Juges), parce qu'elle a assuré la paix, la sécurité et une certaine prospérité à ses citoyens pendant une période extraordinairement longue². Cette valorisation de la théocratie

- 1 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVIII, § 1, p. 587 : « L'État des Hébreux, tel que nous l'avons analysé dans le chapitre précédent, aurait pu être éternel; cependant personne ne peut plus l'imiter, et ce ne serait pas une entreprise avisée. Car ceux qui voudraient transférer leur droit à Dieu devraient le faire par un pacte explicite avec Dieu, comme le firent les Hébreux, et cela requiert la volonté non seulement de ceux qui transfèrent leur droit, mais aussi de Dieu à qui ce droit est transféré. Or Dieu a révélé au contraire, par l'intermédiaire des apôtres, que le pacte divin s'écrivait désormais non plus sur des tables de pierre et avec de l'encre, mais dans le cœur et avec l'Esprit de Dieu. Ensuite, peut-être une telle forme d'État pourrait-elle être utile à ceux-là seulement qui voudraient vivre isolés et sans commerce avec les autres hommes, se renfermer dans leurs frontières et se couper du reste du monde; mais certainement pas à ceux pour qui avoir commerce avec autrui est une nécessité. Rares sont donc ceux à qui cette forme d'État puisse être de quelque secours. »
- 2 *Idem*, chap. III, § 6, p. 157 : « La nation hébraïque fut élue par Dieu de préférence aux autres, non pas en ce qui concerne l'entendement et la

hébraïque est une spécificité du discours spinoziste qu'on ne retrouve pas dans les discours proches de la même époque : au sein du parti des Régents, le motif théocratique sert plus souvent de repoussoir que d'exemple et il est rare qu'il soit politiquement valorisé. Ce n'est pas le cas chez Spinoza qui souligne que si la théocratie hébraïque « ne peut être imitée en tout, elle a pourtant possédé nombre de caractères fort remarquables et qu'il serait peut-être bien avisé d'imiter »³.

Si Spinoza valorise ainsi la théocratie hébraïque, c'est certes parce qu'elle constitue une réussite politique en termes de longévité, mais c'est surtout parce qu'elle lui sert de modèle pour penser un aspect central de sa théorie politique : l'attachement des citoyens à l'État, c'est-à-dire le patriotisme⁴. Sur ce point, la réflexion spinoziste est d'une grande modernité et annonce, par certains aspects, les développements issus de la Révolution : amour de la patrie et du concitoyen, primauté du salut public sur l'intérêt privé, exaltation du martyr politique, développement d'une piété civile, autant de marqueurs que l'on retrouve déjà dans l'analyse spinoziste de la théocratie hébraïque. Cela ne peut, toutefois, se faire qu'au prix d'un dépouillement : ne plus considérer la théocratie hébraïque à partir de sa dimension religieuse, mais à partir de sa dimension politique ; faire abstraction de sa dimension théocratique pour ne considérer que ses ressorts institutionnels. La conséquence est

tranquillité de l'âme, mais en ce qui concerne la société, et la fortune par laquelle elle eut un État et le conserva tant d'années [...]. Les Hébreux l'ont emporté sur toutes les autres nations en cela seulement qu'ils ont mené leurs affaires avec succès en ce qui concerne la sécurité de la vie et qu'ils ont surmonté de grands dangers ».

3 *Idem*, chap. XVIII, § 1, p. 587.

4 Rien que dans la critique française, le traitement spinoziste de la théocratie a fait l'objet de nombreux commentaires. Citons en particulier S. ZAC, « Spinoza et l'État des Hébreux », p. 145-176 ; P.-F. MOREAU, « Spinoza et l'autorité d'un modèle : l'État des Hébreux », p. 21-34 ; J. TERREL, « Le royaume mosaïque selon le *De Cive*, le *Léviathan* et le *Traité théologico-politique* », p. 135-164 ; L. BOVE, « De l'étude de l'État hébreu à la démocratie. La stratégie politique du conatus spinoziste », p. 107-119. – La plupart souligne le remarquable attachement des citoyens à l'État produit par les institutions mosaïques, mais aucun n'étudie la théocratie hébraïque sous l'angle spécifique du patriotisme. C'est pourquoi nous nous sommes attachés à cette question, en dégageant la manière dont Spinoza construit, à partir de la théocratie hébraïque, une théorie embryonnaire et sécularisée du patriotisme.

massive : l'État hébreu n'est plus tant le Royaume de Dieu que l'exemple d'un État bien institué, Moïse n'est plus tant un prophète qu'un législateur de génie. Mais le gain est considérable : à ce prix, la théocratie hébraïque peut devenir le modèle d'un patriotisme non théocratique adaptable au temps présent.

Le patriotisme, question centrale de la théorie politique

Si Spinoza s'intéresse au patriotisme, c'est qu'il touche au problème central de sa théorie politique : comment faire pour que le citoyen ne soit pas le pire ennemi de l'État, mais devienne au contraire le relais de sa conservation ? Le problème se pose parce que pour Spinoza – au contraire de Hobbes⁵ – l'état civil ne rompt pas avec l'état naturel. Bien au contraire, le droit naturel se maintient au sein même de la République et fait du citoyen un danger public potentiel. Mus par leurs passions plus que par la raison, les citoyens ne voient pas que la recherche de l'intérêt individuel passe nécessairement par celui de tous et que rien n'est plus utile à l'homme que l'homme⁶, fût-il irrationnel⁷. Au lieu de se consacrer à l'instauration de l'amitié et de la concorde⁸, ils désirent que chacun vive selon leur propre complexion et jugent de la justice et de l'injustice, du bien et du mal selon leurs intérêts particuliers les plus immédiats, si bien qu'ils en viennent à se haïr, à se mépriser, à se jalouser et donc à se déchirer⁹. Les citoyens sont donc mus par des passions antipolitiques qui empêchent la collaboration avec autrui, poussent à s'opposer à la constitution de la société ou à la quitter lorsqu'elle est constituée. Dans l'État civil, le droit naturel de chacun sur toute chose n'est donc pas abandonné, mais continue par d'autres moyens si bien que l'État doit bien souvent sa perte « à ses citoyens plus encore qu'à

5 C'est du moins ce qu'affirme SPINOZA dans la *Lettre* 50 à Jelles : « Monsieur, Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature ».

6 B. SPINOZA, *Éthique* IV, Appendice, chap. IX.

7 *Idem*, chap. XIV.

8 *Idem*, chap. XV.

9 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 4.

ses ennemis»¹⁰. Comment dès lors garantir la pérennité de l'État? Comment faire pour «tout instituer de façon à ce que tous, quelle que soit leur complexion, fassent passer le droit commun avant leurs intérêts privés»¹¹? C'est à cette question fondatrice de la théorie politique que l'analyse du patriotisme vise à répondre. En dégagant les conditions de possibilité d'un attachement du citoyen à l'État, elle contre les passions antipolitiques qui l'animent et, retournant son fonctionnement affectif spontané, assure ainsi la pérennité du collectif.

Le patriotisme est donc une question centrale du *Traité théologico-politique*. Une rapide analyse textuelle permet de s'en rendre compte: la notion de *patrie* encadre en effet l'ensemble du *Traité* qui commence et s'achève sur ce terme. La première occurrence se trouve à la fin de la Préface¹²; la dernière, qui la reprend mot pour mot, clôt l'ouvrage à la toute fin du chapitre XX¹³. Dans l'une comme dans l'autre, Spinoza s'en remet au Souverain pour juger de l'accord de son traité avec les lois de la patrie, s'appliquant ainsi à lui-même les règles de la *libertas philosophandi* que le *Traité théologico-politique* entend défendre. Cette liberté de philosopher qui suppose ainsi la soumission au Souverain et aux lois de la patrie, ne pourra donc être comprise que si la notion de *patrie* se trouve clarifiée. Entre ces deux occurrences se tend donc une vaste réflexion sur le patriotisme, c'est-à-dire sur l'attachement des citoyens à l'État. Puisqu'on ne peut lutter contre un affect que par un affect contraire et plus puissant¹⁴, il faut donc s'appuyer sur d'autres

10 *Idem*, p. 541.

11 *Ibid.*

12 *Idem*, Préface, p. 77: «Je suis contraint d'ajouter encore, comme à la fin de ce traité, que je n'écris rien que je n'aie longuement examiné et que je ne soumette volontiers à l'examen et au jugement du Souverain de ma patrie; car s'il jugeait qu'une partie de ce que je dis soit contraire aux lois de la patrie ou nuisible au salut commun, je déclare que je retirerais ce que j'ai dit: je sais que je suis homme et que j'ai pu commettre des erreurs. J'ai mis tous mes soins à éviter l'erreur et avant tout à ne rien écrire qui ne soit en complet accord avec les lois de la patrie, la piété et les bonnes mœurs.»

13 *Idem*, chap. XX, § 18, p. 653: «J'ai ainsi achevé ce que je m'étais proposé de faire dans ce Traité. Il ne me reste qu'à avertir explicitement que je n'y ai rien écrit que je n'aie longuement examiné et que je ne soumette à l'examen et au jugement du Souverain de ma patrie [...]» (Le reste de la citation est identique à la précédente).

14 B. SPINOZA, *Éthique* IV, prop. 1, scolie, et prop. 7.

passions que celles qui entraînent la ruine de l'état civil et s'arranger pour que celles-ci soient plus fortes que celles-là. Il s'agit donc de créer les conditions d'un attachement affectif suffisamment puissant pour que le désir de défendre l'État dépasse le désir de le perdre ou de s'en affranchir.

La théocratie hébraïque, modèle de patriotisme

C'est là que la théocratie hébraïque entre en scène, non seulement parce qu'elle constitue un modèle d'attachement des citoyens à l'État, mais aussi parce qu'elle fournit à Spinoza les éléments institutionnels nécessaires à l'élaboration d'un patriotisme moderne, c'est-à-dire non théocratique.

Patrie et Nation dans le Traité théologico-politique

Avant d'aller plus loin dans l'analyse, il convient de préciser ce que Spinoza entend par *patrie* et quel est le rôle de la théocratie hébraïque dans la définition de ce terme. Dans le *Traité théologico-politique*, la *patrie* se distingue nettement de la *nation*, définie comme un groupe humain particulier, distinct des autres et pourvu d'un fonctionnement affectif qui lui est propre, déterminé par ses mœurs, ses lois, son histoire¹⁵. Le terme y est relativement neutre et ne suppose pas d'attachement particulier des individus au groupe qu'ils constituent, mais vise plutôt à décrire sa spécificité (le texte fait tout aussi bien référence à la « nation des Hébreux », qu'aux « autres nations »). Au contraire, l'usage de *patrie* y est très circonscrit et à quatre exceptions près, toutes les occurrences portent sur l'État hébreu. À la différence de *nation*, *patrie* n'est pas un terme descriptif et culturel, mais politique et affectif puisqu'il désigne l'État auquel on est affectivement attaché. C'est l'histoire juive, et plus

15 On en trouve la caractérisation la plus précise dans B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, §26, p. 575 : « La nature ne crée pas de nations [nationes] : elle crée des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues ; seules ces deux dernières, les lois et les mœurs, peuvent faire que chaque nation ait une complexion particulière [singulare ingenium], une situation particulière [singularem conditionem] et enfin des préjugés particuliers [singularia praejudicia]. »

spécifiquement, la théocratie hébraïque qui permet d'en définir les principaux traits :

« Dès que les Hébreux eurent transféré leur droit au roi de Babylone, le royaume de Dieu et le droit divin cessèrent d'exister. Par ce fait même, le pacte par lequel ils avaient promis d'obéir à toute parole de Dieu et qui constituait le fondement du royaume de Dieu se trouvait entièrement annulé ; ils ne pouvaient plus l'observer, puisqu'ils ne relevaient plus désormais de leur propre droit (*comme jadis dans le désert ou dans leur patrie*) mais de celui du roi de Babylone, à qui ils étaient tenus d'obéir en tout »¹⁶.

Dans ce passage, la *patrie* désigne très clairement l'État hébreu (c'est-à-dire une réalité politique instituée par le pacte mosaïque) et s'oppose à deux autres situations : celle des Hébreux au désert (antérieurement à l'instauration de leur État) et celle des Hébreux à Babylone (après la destruction de leur État). La première est une situation d'errance durant laquelle le peuple n'est pas encore fixé dans un territoire ; la seconde, une situation de servitude dans laquelle il est bien sédentarisé, mais dans un territoire qui n'est pas le sien et où il n'est plus son propre maître. Ainsi, seul l'État hébreu peut être qualifié de *patrie*. Au désert comme à Babylone, les Hébreux ne sont qu'une *nation*, c'est-à-dire un groupe humain spécifique, défini par ses mœurs, sa langue, ses lois, son histoire, mais qui ne suppose pas de territoire propre (aussi la nation juive pourra-t-elle se maintenir, même dispersée, après la perte de son État puisque la *nation* ne suppose pas nécessairement de territoire, contrairement à la *patrie*). La *patrie* désigne donc un État, c'est-à-dire un espace géographique déterminé (en l'occurrence le pays de Canaan) appartenant à un peuple (par opposition au désert où les Hébreux ne font que passer, et à Babylone dont le territoire ne leur appartient pas). Mais ce n'est pas tout : pour qu'on puisse parler de *patrie*, le peuple doit aussi vivre sur ce territoire selon son propre droit. Spinoza distingue ainsi nettement la *patrie* des Hébreux de l'État babylonien qui, pourtant, possède aussi un territoire et des lois. C'est qu'il n'y a de patrie que là où l'on relève de son propre droit, c'est-à-dire là où l'on n'est pas asservi et où l'on participe de la vie de l'État, entre autres par le pacte, ce qui n'est

16 *Idem*, chap. XIX, § 6, p. 611. Nous soulignons.

pas le cas des Juifs à Babylone¹⁷. Pour qu'il y ait patrie, il faut donc que le droit ne soit pas vécu comme hétérogène ou aliénant, mais comme découlant directement ou indirectement de la volonté individuelle, qu'il ne résulte pas d'un transfert suite à une conquête, mais d'une institution, quel que soit d'ailleurs le régime.

La *patrie* suppose alors un fort attachement affectif que la seule notion d'État n'engage pas nécessairement. De nombreuses occurrences évoquent ainsi l'« amour de la patrie »¹⁸, la « piété pour la patrie »¹⁹, ou font plus simplement précéder le terme d'un possessif²⁰. Jamais neutre, le terme suppose toujours un sentiment d'appartenance ou d'appropriation : la patrie est toujours mienne, tienne, ou nôtre, elle doit donc être défendue, le cas échéant au péril de sa vie. Dans ce domaine, les Hébreux font, pour Spinoza, figure de modèle²¹.

Institutions hébraïques et patriotisme

Le problème est alors le suivant : si tout homme est animé de passions antipolitiques qui le poussent à s'opposer à l'État plus qu'à le soutenir, comment faire pour créer un sentiment d'attachement propre à assurer sa pérennité ? Spinoza envisage deux possibilités : la divinisation des souverains civils dans l'Empire romain et la politisation de Dieu dans la théocratie hébraïque. La première solution est pour lui un échec : la tromperie apparaît avec évidence, les citoyens voient alors les lois comme des réalités hétérogènes et conçoivent leur obéissance comme une servitude. Une telle perception de soi comme de la loi n'est pas à

17 *Ibid.* : « Ils ne pouvaient veiller au salut de cette Cité comme le font les ministres de l'État (car ils étaient captifs), mais seulement comme le font les esclaves : c'est-à-dire en se refusant aux séditions, en se pliant en tout avec obéissance, en observant le Droit et les lois de l'État, bien qu'ils fussent très différents des lois dont ils avaient l'habitude dans leur patrie, etc. ».

18 *Idem*, chap. XVII, § 2 et chap. XVII, § 23.

19 *Idem*, chap. XIX, § 10.

20 *Idem*, Préface, § 16 ; II, § 14 ; V, § 5 ; XVI, § 22 ; XVII, § 25 ; XIX, § 6 et XX, § 18.

21 Spinoza en donne un exemple frappant en la personne d'Éléazar : « Éléazar, alors que la patrie subsistait encore en quelque façon, voulu donner aux siens un exemple de constance pour qu'à sa suite ils supportent tout plutôt que de souffrir le transfert de leur droit et pouvoir aux Grecs et qu'ils tentent tout pour éviter d'être forcés de jurer fidélité à des païens » (*Idem*, chap. XVI, § 22, p. 533).

même d'attacher les citoyens à l'État et cette supercherie ne peut donc fonder une piété suffisante pour contrer les passions antisociales. Bien au contraire, la haine qu'elle engendre ne peut que les exacerber. Faute d'un patriotisme suffisant, l'empire romain fut donc toujours sujet aux divisions internes et abattu par les guerres civiles²².

La seconde solution fut en revanche une réussite. En instaurant la théocratie, Moïse ne fit pas du souverain civil un Dieu, mais de Dieu un souverain civil. Il fit ainsi fond sur une piété déjà existante et non sur un culte créé de toutes pièces et n'eut alors qu'à étendre cette piété déjà très grande à l'État. Aussi les Hébreux réussirent-ils là où les Romains avaient échoué. En créant un puissant attachement des citoyens à l'État, la théocratie permettait de lutter contre leurs passions antipolitiques en leur opposant des passions plus fortes : l'amour du souverain, de la patrie et des concitoyens.

Pour y parvenir, Moïse mit en œuvre différents instruments institutionnels. Le premier n'est autre que la forme théocratique et il y a là une sorte de coup de génie. En faisant le choix de la théocratie, Moïse optait certes pour le seul régime que des hommes autrefois asservis et désormais réfractaires à toute souveraineté humaine pouvaient accepter. Mais il optait surtout pour un régime dont la forme même favorisait l'attachement patriotique : lorsque Dieu est un souverain civil, la piété devient indistinctement religieuse et politique. Ce mélange des champs civils et spirituels fait la force du patriotisme hébraïque : il permet l'extension de la dévotion à l'État et fait primer le salut de la patrie sur l'intérêt individuel au point que le sacrifice de soi devient un martyr tout à la fois religieux et républicain²³. En effet, qui ne défendrait le royaume du Dieu auquel il croit ? Qui désobéirait sans crainte aux lois que Dieu a promulguées ? Il en résulte un très violent attachement des citoyens à l'État pour lequel ils éprouvent une loyauté égale à celle qu'ils éprouvent pour Dieu. Ce puissant sentiment patriotique des Hébreux est ainsi résumé au chapitre XVII :

« [Les fondements de l'État] ont dû faire naître dans l'âme des citoyens un amour si rare que rien n'était plus difficile que de leur mettre dans l'esprit de trahir la patrie ou de lui faire défection :

22 *Idem*, chap. XVII, § 5.

23 *Idem*, chap. XVII, § 8, p. 547 : « Qui mourait pour la religion était réputé mourir pour la patrie. »

tout au contraire, ils ont dû être dans une disposition telle qu'ils préféreraient la mort plutôt que de souffrir un pouvoir étranger. Car après avoir transféré leur droit à Dieu, ils crurent que leur royaume était le royaume de Dieu, qu'eux seuls étaient les enfants de Dieu et que les autres nations étaient les ennemies de Dieu; aussi leur portaient-ils une haine extrêmement forte (car ils croyaient que cela était pieux [...]); rien ne pouvait leur être plus abominable que de jurer fidélité à un étranger et de lui promettre obéissance; pas de plus grande ignominie, pas de pensée plus exécrationnelle que de trahir la patrie, c'est-à-dire le royaume même de Dieu qu'ils adoraient; le seul fait d'aller habiter quelque part hors de la patrie était tenu pour infamie parce que le culte de Dieu, auquel ils étaient toujours tenus, n'était censé pouvoir se pratiquer que sur le sol de la patrie [...] L'amour des Hébreux envers la patrie était donc, non pas simplement de l'amour, mais de la piété»²⁴.

Si la théocratie hébraïque sert de modèle à Spinoza pour penser le patriotisme, c'est donc que ce motif biblique a l'immense intérêt d'unir inextricablement religion et politique: l'État hébreu est le royaume de Dieu, ses lois sont aussi des lois divines et la piété y est tout à la fois religieuse et civile, si bien que la puissance de la dévotion se reporte sur l'État et fonde un total dévouement au salut public. Là est la force de l'État hébreu: dans sa capacité à créer un puissant attachement des citoyens à l'État qu'ils défendent alors avec la dernière opiniâtreté. Si les institutions mosaïques parviennent à retourner les passions antipolitiques qui animent tout citoyen pour l'attacher puissamment à l'État, c'est donc d'abord parce qu'elles étendent la piété au domaine civil et en font une passion non seulement religieuse, mais aussi politique. Mais c'est aussi parce qu'elle préserve les intérêts individuels:

«Il y avait dans cet État [...] quelque chose de très solide et de tout à fait exceptionnel qui devait très fortement prémunir les citoyens contre toute idée de défection et les empêcher de jamais désirer désertir la patrie: c'était l'argument de l'intérêt qui est la force et la vie de toutes les actions humaines et sa force était, j'y insiste, exceptionnelle dans cet État. Nulle part au monde en effet, les citoyens n'avaient sur leurs biens un droit de propriété supérieur à celui des sujets de cet État: chacun avait une part des terres et des champs égale à celle du prince, et chacun y était le maître éternel de sa part; car si la pauvreté contraignait quelqu'un à vendre son fond

24 *Idem*, chap. XVII, § 23, p. 567-569.

ou son champ, on devait le lui restituer au moment du jubilé; et d'autres institutions analogues faisaient que personne ne pouvait être dépossédé de sa part déterminée de biens »²⁵.

La théocratie hébraïque maximise l'intérêt individuel en le faisant directement dépendre de la sauvegarde de la collectivité. Là se joue l'incroyable pérennité de l'État hébreu. Nulle part ailleurs, les intérêts individuels ne peuvent être aussi bien garantis, non seulement parce qu'en règle générale il est plus utile à l'homme de vivre en société que seul²⁶, mais encore parce que les institutions hébraïques garantissent au citoyen une vie plus confortable qu'ailleurs: la propriété ne peut être définitivement aliénée et la pauvreté y est compensée par l'exercice généralisé de la charité qu'impose la piété²⁷. Cette égalité relative des citoyens limite l'envie et avec elle la division sociale. La satisfaction de l'intérêt individuel passant manifestement par la réussite de l'organisation collective, les passions antipolitiques qui poussent les individus à sacrifier l'unité sociale sur l'autel de leurs intérêts particuliers et immédiats se trouvent renversées. Du moins, cela fonctionne tant que dure l'égalité des citoyens, c'est-à-dire avant que les effets de l'épisode du veau d'or et de l'élévation des Lévites aient ruiné la conscience de cette égalité.

À ces deux éléments (choix d'un régime théocratique et maximisation de l'intérêt individuel), il faudrait en ajouter un troisième: l'instauration, d'un rapport de constitution réciproque entre le peuple et l'État. Ce rapport est un aspect déterminant de l'attachement patriotique. Pour le voir nettement, il faut faire un détour par un autre exemple historique: la révolution anglaise. La seule occurrence de cet événement dans le *Traité théologico-politique* est particulièrement intéressante puisqu'elle donne l'exemple d'un mésusage du concept de patrie. Ce mésusage nous renseigne négativement sur le sens que Spinoza donne à la notion et sur les raisons qui lui font préférer le modèle hébraïque pour la penser.

25 *Idem*, chap. XVII, § 25, p. 571.

26 B. SPINOZA, *Éthique*, IV, prop. 35, en particulier le deuxième corollaire et le scolie.

27 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 25, p. 573 : « Nulle part au monde la pauvreté ne pouvait être plus supportable que là où l'on devait cultiver la charité envers le prochain, c'est-à-dire envers le concitoyen, avec la plus grande piété, pour attirer sur soi les faveurs du roi qu'était Dieu. [...] la charité et l'amour envers le concitoyen étaient estimés comme la plus haute piété ».

Le terme apparaît dans le cadre d'une réflexion sur les révolutions – et l'on sait la méfiance de Spinoza à l'égard de ce genre de processus qui aboutit la plupart du temps au retour tragique du même plutôt qu'à l'instauration du nouveau²⁸ :

- 28 Au-delà de la question traditionnelle du meilleur régime, Spinoza est attentif à la manière dont un peuple se rapporte à ses institutions, qui ne sont pas un simple vêtement dont on pourrait se séparer à loisir pour en prendre un neuf, mais qui constituent une part conséquente de l'*ingenium* national. Dès lors, les institutions ont une forme d'inertie, qui ne tient pas tant à leur fixité propre qu'aux habitudes affectives de la nation. Un peuple habitué à des institutions ne peut en changer aisément et il advient souvent qu'elles ne changent que de nom. Spinoza en donne plusieurs exemples : l'arrivée de Cromwell dans une Angleterre au passé monarchique n'entraîne pas la disparition de ce régime, mais sa continuation sous une autre forme (cf. B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVIII, § 8, p. 601 : « [Le peuple anglais] a salué un nouveau monarque sous un autre titre »). La même chose se produisit dans l'Empire Romain : les citoyens ne purent renverser les tyrans que parce qu'ils n'étaient pas *habitués* à obéir aux rois, et, une fois cette habitude prise, le changement de régime aboutit finalement au retour de la monarchie qu'ils avaient voulu quitter (cf. *idem*, chap. XVIII, § 9). En d'autres circonstances, ce changement entraîne tout bonnement la ruine de l'État qu'on entendait réformer. Ainsi le passage à la royauté pour des Hébreux habitués à la théocratie marque-t-il la fin de l'État hébreu. Pour les mêmes raisons, Spinoza juge mauvaise la revendication du clergé calviniste d'établir une monarchie en Hollande alors même que le pays n'a pas de passé monarchique (cf. *idem*, chap. XVIII, § 10, dont on notera la conclusion, à la p. 603 : « Il faut nécessairement conserver la forme d'un État, quel qu'il soit, et on ne peut la changer sans courir le danger de le ruiner totalement »). C'est là, du reste, l'un des arguments permettant à Spinoza de s'opposer, de manière détournée, au projet quasi-théocratique défendu par certains calvinistes : faute d'être habitués à la monarchie (fut-elle celle de Dieu), les Hollandais ne pourraient tolérer sans difficulté un tel régime qui serait dès lors compromis dès l'origine. Il n'en allait pas de même du peuple hébreu habitué, dès l'esclavage en Égypte, à la domination d'un seul, mais incapable désormais de supporter une domination humaine. On voit ainsi combien le choix par Moïse d'institutions théocratiques était adapté à l'*ingenium* hébraïque. La théocratie permettait de jouer sur l'un et l'autre tableau : un seul régnait (l'habitude affective était donc respectée) et ce n'était pas un homme, mais Dieu (le refus d'être gouverné par un égal, risque conséquent pour la pérennité de l'État était donc contourné). Sur ce thème, cf. E. GIANCOTTI, « Liberté, démocratie et révolution chez Spinoza », p. 82-95 ; F. ZOURABICHVILI, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, en particulier l'introduction et la troisième étude.

« Le peuple anglais en a donné un exemple funeste. Il a cherché des raisons pour renverser son monarque sous une apparence de droit. Une fois ce renversement accompli, il n'a pu faire moins que changer la forme de l'État. Mais, après avoir répandu beaucoup de sang, on est parvenu à ce point qu'il a salué un nouveau monarque sous un autre titre (comme si toute la question était celle du titre seulement). Et ce monarque n'avait d'autre moyen de se perpétuer que de détruire entièrement la lignée royale, de faire exécuter les amis du roi ou ceux que l'on pouvait soupçonner d'une telle amitié et, puisque le loisir de la paix est favorable aux rumeurs, d'y mettre fin par une guerre qui occuperait la plèbe de nouveaux objets pour la détourner de penser au meurtre d'un roi. *Trop tard donc, le peuple s'aperçut qu'il n'avait rien fait pour le salut de la patrie que violer le droit du roi légitime* et changer en pire toute la situation. Il décida donc, dès qu'il le put, de faire marche arrière et n'eut de cesse qu'il n'ait vu toutes choses rétablies dans leur état premier »²⁹.

Dans ce passage, Spinoza reprend manifestement l'usage que les révolutionnaires anglais faisaient de la notion de patrie et non le sens qu'il donne lui-même à ce terme. Si les Anglais estiment agir « pour le salut de la patrie » en renversant le souverain et en changeant de régime, c'est que la patrie ne s'identifie pas pour eux à l'État (son droit, ses institutions, son souverain), mais bien plutôt au groupe social qu'ils forment (et que Spinoza, dans le contexte du *Traité théologico-politique*, appellerait plutôt *nation*). L'attachement affectif des Anglais ne va pas à l'État mais au peuple, un peuple qui leur semble doué d'une autonomie politique suffisante pour envisager de renverser l'État sans nuire à la patrie (ce renversement visant même à la préserver).

C'est précisément cette dissociation du peuple et de l'État que Spinoza critique: si le renversement du souverain n'a rien changé au salut de la patrie anglaise, c'est qu'elle était incorrectement définie. Car dans la perspective spinoziste, la patrie s'identifie à l'État et n'en est pas séparable³⁰. Il y a à cela une conséquence majeure: on ne peut donc

29 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVIII, §8, p. 601. Nous soulignons.

30 On pourrait objecter le cas d'Éléazar qui, « alors que la patrie subsistait encore *en quelque façon* [utcunque], voulut donner aux siens un exemple de constance pour qu'à sa suite ils supportent tout plutôt que de souffrir le transfert de leur droit et pouvoir aux Grecs » (*Idem*, chap. XVI, §22, p. 533. Nous soulignons). Spinoza semble en effet souligner ici que la patrie subsiste encore alors même qu'il n'y a plus d'État. Toutefois, il semble

pas identifier le peuple et la patrie, ni se réclamer de la patrie contre le souverain légitime, parce que la patrie *n'est pas autre chose* que l'État, c'est-à-dire son droit, ses institutions, son peuple et son souverain. Ce qui fait l'attachement des citoyens à l'État (et fonde la notion même de patrie), c'est un rapport de constitution réciproque : les citoyens fondent l'autorité du souverain (c'est pourquoi Babylone n'est pas la patrie des Hébreux parce que Nabuchodonosor n'est pas leur souverain par voie de pacte, mais par voie de conquête) ; l'État, incarné par le souverain, fait des citoyens un peuple au sens fort, qui ne se réduit pas à la juxtaposition d'individualités distinctes mais constitue un individu collectif doté d'une volonté commune. On ne peut donc séparer l'État de la patrie, non plus que du peuple, parce que la patrie n'est pas autre chose qu'un État légitime, c'est-à-dire un peuple organisé selon son propre droit et qui n'existe que par ce droit qui l'institue comme peuple tout en instituant l'État. On comprend mieux dès lors pourquoi la théocratie hébraïque est, pour Spinoza, l'archétype de la patrie : dans l'État hébreu, le peuple n'est pas séparable de l'État qui le fait advenir comme peuple. La nation a certes une forme d'antériorité, voire d'autonomie vis-à-vis de l'État : avant le pacte avec Dieu, la nation hébraïque existe et se caractérise déjà par sa religion, ses mœurs, sa langue, son histoire et même certaines lois³¹. Toutefois, l'existence d'un peuple hébreu, au sens politique du

aussi considérer le cas comme exceptionnel, et ajoute un modalisateur : elle subsistait *utcumque*, en quelque manière. Sans doute peut-on l'expliquer par le fonctionnement de l'imagination : puisqu'il n'y a pas de différence entre l'imagination d'une chose existante et celle d'une chose qui n'existe plus, il se peut que, la mémoire de l'État étant encore vive, il ait encore une forme de réalité pour les Hébreux. Spinoza ne dirait donc pas que la patrie peut subsister quand l'État est détruit, mais plutôt que l'État-patrie a une forme d'inertie imaginaire qui lui permet de produire encore des effets, alors qu'il n'est déjà plus une réalité politique.

- 31 Ce point pourrait surprendre : si la nation est déterminée par ses lois, comme le suggère le *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 26, la nation ne suppose-t-elle pas nécessairement l'État ? Comment pourrait-on alors lui supposer une forme d'indépendance ? Nous devons remarquer que cette indépendance est soulignée par Spinoza lui-même, qui évoque au moins deux exemples d'une nation sans État : celui des Hébreux en Égypte puis au désert, avant l'instauration du pacte (*Idem*, chap. XVII, § 7 et chap. XIX, § 6), celui des Hébreux à Babylone puis répartis sur toute la terre après sa disparition (*Idem*, chap. XIX, § 6 et § 12). On peut en tirer deux conclusions : 1) les lois ici évoquées ne sont pas nécessairement les lois

terme, est coextensive de l'instauration du pacte : c'est par le pacte passé avec Dieu par l'intermédiaire de Moïse que la nation hébraïque devient le *peuple de Dieu*, un peuple dont la complexion, l'histoire, l'identité tout entière sont désormais constituées par l'Alliance avec Dieu. Il est d'ailleurs parlant que Spinoza n'évoque jamais ou presque les étapes de l'Alliance antérieures au pacte mosaïque³². Contrairement à Hobbes pour qui le pacte fut conclu par Abraham et seulement renouvelé par Isaac, Jacob et Moïse³³, Spinoza fait abstraction des étapes antérieures de l'histoire hébraïque, considérant manifestement que seul Moïse *fait peuple* et que l'histoire hébraïque commence véritablement avec l'instauration de son État, c'est-à-dire avec le pacte mosaïque.

Ce qui fonde la possibilité de la patrie, ce n'est donc pas seulement le caractère théocratique du pouvoir qui exporte la piété dans le champ civil et étend la dévotion religieuse à la chose publique ; c'est aussi le lien irréductible qui existe entre l'État et son peuple, un lien qui ne peut exister qu'en faveur d'une institution réciproque, quel que soit le type d'État mis en œuvre : pour Spinoza, la patrie peut aussi bien être une monarchie (c'est le cas de l'État hébreu lorsqu'il est dirigé par Moïse, et c'était celui de l'Angleterre, dont le souverain était légitime), ou une République (comme le sont alors les Provinces Unies, dont il parle d'ailleurs comme de sa patrie³⁴).

de l'État hébreu : les lois qui déterminent l'*ingenium* d'une nation peuvent aussi bien être des lois religieuses, des règles coutumières, des mœurs, ou bien les lois positives d'un autre État (c'est ce qui se passe en Égypte dont les lois, sans être celles de l'État hébreu, déterminent bien l'*ingenium* hébraïque, en lui laissant la marque de la servitude) ; 2) les lois ne suffisent pas à faire un État, l'État supposant, en sus d'une organisation juridique, un territoire où elle puisse s'appliquer.

32 Il suffit de se pencher sur les passages du *Traité théologico-politique* mentionnant les patriarches pour s'en convaincre : Abraham est cité en douze occasions, Isaac évoqué dans deux passages seulement et Jacob mentionné en onze endroits (qui peuvent, chacun, inclure plusieurs occurrences). En revanche, le nom de Moïse figure dans plus de 70 passages et constitue la figure centrale de plusieurs chapitres du traité, comme le chap. V et le chap. XVII, ce qui n'est le cas d'aucune autre figure, excepté le Christ.

33 T. HOBBS, *De Cive*, chap. XVI et *Léviathan*, chap. XL.

34 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, Préface, § 16 et *idem*, chap. XX, § 18.

Pour un patriotisme non théocratique

La forme théocratique apparaît ainsi comme un efficace moyen de fonder le patriotisme : comment ne pas aimer l'État s'il est aussi le Royaume de Dieu ? Comment ne pas obéir aux lois civiles si elles sont aussi des lois divines ? Toutefois, les deux derniers critères que nous avons dégagés ne tiennent pas spécifiquement à la forme théocratique : la maximisation de l'intérêt et l'institution réciproque du peuple et de l'État sont indépendantes de la forme du régime et peuvent être aisément transposées à une modernité pour laquelle Dieu n'est plus – et ne peut plus être – un souverain politique. La méthode de Spinoza apparaît alors clairement : dégager, à partir de la théocratie hébraïque, les conditions de possibilité d'un patriotisme non théocratique adaptable aux États modernes. Si une telle entreprise est possible, c'est manifestement parce que, pour Spinoza, l'État hébreu n'est pas seulement – et peut-être pas d'abord – une théocratie, mais un État remarquablement institué (si l'on excepte l'erreur fondamentale de l'élévation des Lévides). La question est alors la suivante : comment Spinoza s'y prend-il pour émanciper le patriotisme du contexte théocratique qui a permis de le penser ?

Les moyens théoriques

Pour dégager les fondements d'une pensée patriotique autonome, Spinoza doit profondément repenser deux concepts sur lesquels reposait le patriotisme hébraïque : la *piété* d'une part, la *loi divine* d'autre part.

Commençons par la piété : ce point apparaît clairement dans le chapitre XIX, où Spinoza tire les conséquences politiques générales de son analyse du patriotisme hébraïque :

« Il est certain que la piété envers la patrie est le plus haut degré de piété dont on puisse témoigner. Car si l'on supprime l'État, plus aucun bien ne peut subsister, tout est compromis, fureur et impiété règnent seules au milieu de la peur universelle. Il en ressort qu'on ne peut accomplir aucun acte pieux envers le prochain qui ne soit impie s'il entraîne un dommage pour la république tout entière ; et qu'en revanche, on doit compter pour pieux un acte impie envers le prochain, s'il a lieu pour la conservation de la République. [...] »

Puisqu'il en est ainsi, il en résulte que le salut du peuple est la loi suprême à laquelle toutes les autres, humaines et divines doivent s'accorder»³⁵.

Dans l'État hébreu, la piété est tout à la fois religieuse et civile parce que Dieu est Souverain. Mais dans une République moderne, une telle confusion est inenvisageable. Spinoza construit donc ici une conception républicaine de la piété qui dégage la question patriotique du contexte théocratique à partir duquel il l'a d'abord pensée. Dans l'ensemble de ce chapitre, la réflexion sur la patrie s'émancipe de la question religieuse. La religion ne fournit plus la norme de l'attachement à l'État, c'est au contraire le salut du peuple qui constitue désormais la fin suprême et la norme de toute piété, sur laquelle la religion et la loi civile seront dès lors indexées. Pour le dire brièvement : on ne conserve pas la République parce que la loi divine l'ordonne, on respecte les lois divines parce qu'elles s'accordent avec le salut de la République.

Ce même passage suppose, parallèlement, une redéfinition radicale de la loi divine³⁶ : il ne s'agit plus de la loi émise par Dieu, mais de celle qui le vise ; Dieu n'en est plus l'auteur, mais l'objet. Elle dépend donc du souverain civil dont la fin première est le salut du peuple. Cette redéfinition permet à elle seule une conception sécularisée du patriotisme et son adaptation à un contexte moderne non théocratique : si la loi divine est celle qui a Dieu pour objet et non celle dont Dieu est l'auteur, alors la piété n'est plus à entendre comme obéissance aux commandements divins mais comme obéissance aux lois civiles, lesquelles prennent en charge non seulement la vie pratique, mais aussi la vie spirituelle des citoyens – du moins dans ses manifestations

35 *Idem*, chap. XIX, § 10, p. 615. Nous soulignons.

36 Cette redéfinition trouve sa source dans *idem*, chap. IV, p. 185 : « Par loi divine, j'entends celle qui regarde seulement le souverain bien, c'est-à-dire la vraie connaissance et l'amour de Dieu. » La suite en rend raison : la connaissance de Dieu est une loi *divine* non seulement parce qu'elle a Dieu pour objet, mais parce qu'elle consiste à perfectionner ce qu'il y a de meilleur et de plus divin en nous : l'entendement. Dieu n'est donc pas tant l'auteur que la fin de cette loi ; cf. *idem*, chap. IV, p. 187 : « Les moyens qu'exige cette fin de toutes les actions humaines, fin qui est Dieu lui-même en tant que son idée est en nous, peuvent être appelés ordres de Dieu parce qu'ils nous sont prescrits comme par Dieu même en tant qu'il existe dans notre esprit ; et c'est bien pourquoi la règle de vie qui concerne cette fin est fort bien appelée loi divine. »

sociales: l'exercice de la justice et de la charité. La dévotion propre à la piété se trouve donc reportée sur l'État, ce qui fonde la possibilité du sentiment patriotique, c'est-à-dire d'un attachement affectif à la République en vertu duquel les citoyens font passer le salut public avant leurs intérêts privés immédiats. Il faut prendre la mesure d'un tel report: il ne s'agit pas tant de supprimer la dimension religieuse de la piété que de l'appliquer à un objet nouveau: l'État, sans pour autant recourir à un régime théocratique. Car seule cette religiosité est à même de retourner le fonctionnement spontané de l'affectivité: les hommes acceptent de renoncer aux intérêts immédiats et aux désirs particuliers qui les gouvernent habituellement parce qu'ils espèrent le salut ou craignent la damnation. Or ce que l'espoir et la crainte spirituels font aisément, la seule contrainte civile en est incapable et un souverain qui ne compterait que sur elle risquerait bientôt de voir le peuple se révolter contre son autorité³⁷. C'est donc bien sur la piété qu'il faut jouer pour attacher les hommes à l'État et les engager à faire passer le salut de la patrie devant leurs intérêts particuliers. Et pour ce faire il y a trois solutions. Nous avons déjà évoqué les deux premières: l'une est celle des Romains sous l'Empire et consiste à diviniser le souverain (mais il n'est pas aisé de fonder un culte de toutes pièces et le peuple saisissant le stratagème, il échoue le plus souvent), l'autre est celle des Hébreux et consiste à politiser Dieu, c'est-à-dire à en faire le souverain de l'État. Une telle démarche a l'immense avantage de faire fond sur un culte déjà existant, mais Spinoza refuse l'actualisation d'un tel modèle. Reste alors une troisième possibilité qui est précisément celle proposée par le chapitre XIX du *Traité théologico-politique*: redéfinir la loi divine de telle sorte qu'on puisse l'indexer au salut de la patrie et à l'action du souverain civil. Dès lors, la piété religieuse change d'objet, ou, plus justement, de

37 *Idem*, chap.V, §8, p. 221 : « La nature humaine ne supporte pas d'être absolument contrainte, et, comme dit Sénèque le tragique, personne ne supporte longtemps un pouvoir violent, un pouvoir modéré dure. Car tant que les hommes agissent par la seule crainte, ils font le contraire de ce qu'ils désirent sans considérer l'utilité et la nécessité de ce qu'il faut faire, mais se soucient seulement de sauver leur tête et d'échapper au supplice. Bien plus, ils ne peuvent s'empêcher de se réjouir du mal ou du dommage qui survient à celui qui leur commande, même si ce mal rejaillit aussi sur eux, et même de lui souhaiter tous les maux et, quand ils peuvent, d'y contribuer. »

priorité: elle ne porte plus exclusivement sur les lois divines mais sur l'État dont dépend en dernier lieu la loi divine telle qu'elle a été redéfinie.

Spinoza fonde ainsi la possibilité d'une *religion républicaine* qui annonce sous certains aspects le patriotisme révolutionnaire. Dans le chapitre XIX, la piété est en effet d'abord pensée comme une réalité politique (avant d'être religieuse ou même seulement morale): politique dans sa cause – puisqu'elle est déterminée par le souverain à qui revient d'interpréter la loi divine et de déterminer ses modalités d'application dans la sphère publique – mais aussi politique dans sa fin – puisqu'elle vise le salut de la patrie. L'étude spinoziste de la théocratie hébraïque ouvre ainsi la voie à une sécularisation du patriotisme que la Révolution parachèvera.

Les moyens pratiques et institutionnels

Dès le *Traité théologico-politique*, la question est donc la suivante: comment faire pour créer un patriotisme non théocratique? Sur quelles bases fonder l'attachement du citoyen à l'État si Dieu n'en est pas le souverain? La redéfinition de la piété et de la loi divine fournit une condition théorique essentielle mais ne répond pas à la question des moyens pratiques à mettre en œuvre pour y parvenir. La solution consiste peut-être à conserver certains éléments concrets de la théocratie hébraïque, sans toutefois en reprendre le modèle. En effet, les raisons de l'attachement des citoyens à l'État hébreu ne sont pas épuisées par la forme théocratique du régime: un grand nombre d'éléments participent de cet attachement et leur diversité constitue peut-être le secret du fort patriotisme qui s'y déploie.

Parmi ces éléments, nous avons déjà cité la préservation de l'intérêt individuel et son indexation sur le maintien de la vie collective ou le rapport de constitution réciproque du peuple et de l'État. Nous pourrions ajouter l'éducation par le culte. Le culte participe en effet de l'attachement patriotique parce qu'il lutte contre les passions antisociales: habituellement, chacun désire que les autres vivent selon son propre *ingenium*; comme les *ingenia* sont différents, ce désir est source de divisions et de conflits, si bien que chaque citoyen est un danger potentiel pour l'unité sociale. Grâce au culte toutefois, chacun apprend à aimer ses concitoyens, à haïr les étrangers, à se réjouir aux moments de fête. En un mot, chacun voit son affectivité se calquer sur celle des autres.

Cette homogénéisation a pour effet de renverser le fonctionnement affectif spontané: chacun désire que les autres vivent selon son propre *ingenium*... qui est désormais similaire à celui des autres. Chacun désire donc que tous vivent selon un *ingenium* commun, celui de la nation hébraïque, tel qu'il est constitué par le culte. Cette homogénéisation affective renforce alors l'unité et l'identité nationale quand la diversité tendait à la fragiliser. Plus encore, parce que le culte *prescrit* régulièrement des moments de réjouissance³⁸, il lie dans l'expérience joie et obéissance, renversant là encore le fonctionnement affectif spontané: parce qu'ils tirent de la joie de l'obéissance et augmentent par là leur puissance d'agir, les citoyens désirent ce qui est ordonné plutôt que ce qui est interdit. La loi n'est donc plus saisie comme une contrainte mais comme une forme de liberté que les Hébreux défendent alors avec le dernier acharnement.

On pourrait objecter que le culte hébraïque est intimement lié à la forme théocratique des institutions, si bien qu'on ne pourrait l'en extraire. Toutefois, il faut voir que le culte est une forme d'éducation sociale:

38 Spinoza décrit ainsi le culte dans le *Traité théologico-politique*, chap. XVII, p. 573-575. On y voit très clairement comment le culte – qui s'applique identiquement à tous – uniformise les comportements et les affects: «Ce qui y contribuait surtout [au patriotisme], c'était la discipline la plus haute, celle de l'obéissance dans laquelle ils étaient éduqués: ils devaient faire toute chose selon une prescription déterminée de la Loi: il ne leur était pas permis de labourer à leur guise, mais certaines années, en des temps déterminés, et avec une seule race de bétail; de même, il ne leur était permis de semer et de moissonner que d'une façon déterminée et en un temps déterminé et leur vie était de part en part un culte continu de l'obéissance [...]. C'est pourquoi à ces hommes tout à fait habitués à elle, cette obéissance ne devait plus paraître servitude mais liberté; *ce qui avait encore comme conséquence que personne ne désirait ce qui était interdit, mais ce qui était commandé*. À cela semble-t-il, contribua grandement le fait qu'à des moments déterminés de l'année, ils étaient tenus de s'adonner au plaisir et à la joie pour obéir, non pas aux mouvements de leur âme, mais à Dieu de toute leur âme: trois fois dans l'année, ils étaient les hôtes de Dieu (voir *Deutéronome* 16); le septième jour de la semaine, ils devaient cesser toute activité et prendre du repos; en outre, d'autres dates étaient désignées auxquelles étaient non seulement autorisés, mais recommandés, des réjouissances honnêtes et des banquets. Je ne pense pas qu'on puisse concevoir quelque chose de plus efficace pour fléchir l'âme des hommes; rien ne saisit plus l'âme que la joie qui naît de la dévotion, c'est-à-dire de l'amour et de l'admiration à la fois. Et le dégoût des choses accoutumées ne pouvait guère avoir de prise sur eux car le culte réservé aux jours de fête était exceptionnel et varié.»

comme toute éducation, il fait fonds sur la répétition du blâme ou de l'éloge, pour unir dans l'expérience certains comportements et certains affects³⁹. On peut donc aisément concevoir une éducation républicaine qui unisse la joie et l'obéissance dans la mémoire individuelle comme le faisait le culte hébraïque, afin que les citoyens obéissent librement et qu'ils défendent pareillement les lois et l'État. C'est, du reste, précisément ce que fera la Révolution en instaurant un culte de l'Être Suprême, puis un culte civil de la Raison et en créant des fêtes républicaines calquées sur les fêtes religieuses⁴⁰. C'est que pour fonder l'adhésion des citoyens

39 B. SPINOZA, *Éthique*, III, définition des affects, prop. 27, expl.: «Il n'y a pas à s'étonner du fait qu'absolument tous les actes dont on a coutume de dire qu'ils sont *mal* soient suivis de tristesse, et ceux qu'on dit *bien*, de joie. Car cela dépend au plus haut point de l'éducation [...]. Ce sont les parents qui, en réprouvant ceux-là, en en faisant souvent reproche à leurs enfants, et au contraire en conseillant ceux-ci, en en faisant l'éloge, ont fait qu'à ceux-là se sont trouvés joints des mouvements de tristesse, et de joie à ceux-ci.» La suite de la citation confirme la pertinence du modèle éducatif pour penser le culte, comme du reste les mœurs sociales: «Car la coutume et la religion n'est pas la même pour tous; bien au contraire, ce qui chez les uns est sacré est profane chez les autres, et ce qui chez les uns est honnête est malhonnête chez les autres. Donc chacun se repent d'un acte ou s'en glorifie selon qu'il est éduqué» (*Idem*, p. 333-335). Notons par ailleurs que ce paradigme de l'éducation ne se limite pas à la seule affectivité puisqu'il sera repris pour évoquer la transformation éthique, l'homme rationnel n'ayant pas de meilleure manière de montrer sa valeur qu'«*en éduquant [educandis]* les hommes de telle sorte qu'ils vivent enfin sous le propre empire de la raison» (*Éthique* IV, Appendice, chap. IX, p. 481). Depuis la publication du bel ouvrage de F. ZOURABICHVILI (*Le conservatisme paradoxal de Spinoza, enfance et royauté*), la question de l'éducation constitue un thème porteur de la critique spinoziste. En témoignent un numéro de la revue *Skholè* (XXVI, mai 2016) qui lui est entièrement consacré, ainsi que la journée d'étude *Spinoza et l'enfance*, organisée à la Sorbonne le 3 juin 2017. De manière générale, nous renvoyons, sur cette question, aux travaux de P. SÉVERAC et J. HENRY, en particulier *Spinoza, une anthropologie éthique*, qui explore de manière approfondie la question de l'enfance et de l'éducation.

40 D'une certaine manière – et quoique de manière moins violente – la Troisième République usera du même mécanisme: création de fêtes nationales (le 14 juillet), de monuments aux morts (après 1918), culte des héros nationaux où se mêlent dimensions religieuse et nationale (Jeanne d'Arc). Après la Grande Guerre, on lira volontiers le sacrifice des poilus comme un pieux martyre pour la patrie, reprenant ainsi, de manière sécularisée, le vocabulaire et l'imaginaire religieux.

à l'État, les ressorts affectifs du culte sont peut-être aussi importants que sa dimension religieuse : l'identification de Dieu et du souverain, des lois religieuses et des lois civiles est certes un motif puissant d'attachement pour les citoyens pour qui le respect de l'État est alors une forme de piété ; mais le fonctionnement affectif du culte permet tout autant d'assurer l'obéissance en en faisant une source de joie. Or cet aspect du culte n'a rien de spécifiquement religieux et se retrouve identiquement dans l'éducation qui consiste, elle aussi, à lier certains comportements et certains affects dans l'expérience.

Bien des éléments de la théocratie hébraïque peuvent ainsi être transférés ou adaptés à un État non théocratique pour favoriser le sentiment patriotique. C'est que le patriotisme hébraïque ne trouve pas uniquement sa source dans le caractère théocratique des institutions, mais aussi dans un grand nombre d'éléments structurels et institutionnels qui n'ont rien de spécifiquement religieux. Aux éléments que nous venons d'évoquer, nous pouvons donc en ajouter bien d'autres qui, quoique moins directement, participent de l'adhésion des citoyens ou en sont des conditions de possibilité. Notons par exemple la mainmise du souverain civil sur le *jus circa sacra*, qui constitue, pour Spinoza, l'un des aspects les plus positifs de la théocratie hébraïque, dont les États modernes seraient bien avisés de s'inspirer⁴¹. La raison en est simple : la possibilité pour les prophètes ou les représentants de Dieu de juger des affaires sacrées entraîne une partition de la souveraineté et l'excès de droit qu'ils s'attribuent cause division et instabilité, ce qui ne saurait favoriser l'attachement des citoyens à l'État⁴². Dans la même veine, l'instauration de contre-pouvoirs limite les dérives autoritaires et favorise l'adhésion citoyenne. Ainsi en est-il à la période des Juges : en équilibrant le pouvoir

41 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVIII, § 6, p. 597-599 : « Nous voyons combien il est nécessaire, pour la république comme pour la religion, de reconnaître au souverain le droit de décider de ce qui est sacrilège et de ce qui ne l'est pas. Car si ce droit de décider de la qualification des faits n'a pas été reconnu aux prophètes de Dieu sans grand dommage pour la république et la religion, on devra encore moins le reconnaître à qui ne sait ni prédire l'avenir ni faire de miracles. »

42 *Idem*, chap. XVII, § 4, p. 593 : « On trouve encore d'autres exemples qui montrent que la religion a reçu plus de dommages que d'avantages d'une telle liberté, pour ne rien dire du fait que l'excès de droit que s'attribuaient les prophètes engendra d'importantes guerres civiles. »

entre les instances exécutives et législatives, les institutions empêchent le Souverain comme les Pontifes de modifier la loi à des fins personnelles. Le Souverain peut certes promulguer la loi, mais non en déterminer le contenu, et inversement les Pontifes peuvent déterminer leur contenu, mais non en faire des commandements⁴³. L'éducation à la Loi joue alors le même rôle de contre-pouvoir. Les institutions hébraïques supposaient non seulement la répétition quotidienne de la Loi, mais encore sa connaissance approfondie: les Hébreux devaient se réunir tous les sept ans pour en être instruits, si bien que les souverains ne pouvaient modifier les lois sans que le peuple en ait connaissance⁴⁴. Ces contre-pouvoirs institutionnels limitent le risque d'appropriation tyrannique du pouvoir et de corruption de la loi et ce faisant, évitent la multiplication des sectes et les divisions civiles qui en découlent le plus souvent⁴⁵. À ces éléments divers, nous pouvons enfin ajouter la remarquable égalité des citoyens de l'État hébreu: dans le premier pacte, tous ont un droit égal d'interroger Dieu, puis dans le second (avant la mise à part des Lévites), le pouvoir législatif est réparti entre les premiers-nés de toutes les tribus. De même, le Prince n'est pas choisi sur des critères de noblesse ou d'aristocratie, mais seulement selon son âge et sa vertu⁴⁶. En réduisant l'inégalité, les institutions hébraïques réduisent l'envie et s'attaquent à l'une des principales causes de division civile. Si ces différents éléments ne permettent pas, à eux seuls, d'attacher affectivement les citoyens

43 *Idem*, chap. XVIII, § 4, p. 589 : « Durant le premier État en effet, aucun décret ne pouvait être rendu au nom du Pontife, puisqu'ils n'avaient aucun droit de décréter, mais seulement celui de donner les réponses de Dieu quand ils étaient interrogés par les princes ou les conseils. Ainsi ils ne purent avoir aucun désir d'introduire des nouveautés: ils souhaitaient seulement administrer et défendre les lois reçues et en usage. En effet, ils ne pouvaient conserver en sécurité leur liberté malgré les princes que s'ils maintenaient les lois à l'abri de la corruption. »

44 *Idem*, chap. XVII, § 17, p. 563.

45 *Idem*, chap. XVIII, § 4, p. 591 : « Il est indubitable que l'adulation des pontifes, la corruption de la religion et des lois, la multiplication incroyable de ces dernières, ont souvent et amplement donné occasion à des disputes et à des querelles sans issues. Car là où les hommes ont commencé à débattre sous l'effet de la superstition, et avec, de part et d'autre, l'appui des magistrats, ils ne peuvent aucunement se laisser apaiser mais nécessairement ils se divisent en sectes. »

46 *Idem*, chap. XVII, § 21, p. 567.

à l'État, ils sont cependant les conditions de possibilité du sentiment patriotique: en favorisant la paix, l'unité et l'égalité sociale, ils font que le citoyen ne peut se trouver mieux hors de l'État qu'au dedans. Dès lors, l'intérêt individuel bien compris pousse à aimer et défendre un État qui présente plus d'avantages que d'inconvénients.

Ces éléments sont donc autant de moyens de renverser les passions antipolitiques pour faire des citoyens, non plus les pires ennemis de l'État, mais ses meilleurs défenseurs. Sur ce point, les Hébreux constituent manifestement pour Spinoza un modèle⁴⁷. Mais il convient de voir que ce modèle, au-delà du caractère théocratique du régime, dépend aussi d'éléments institutionnels qui n'ont rien de spécifiquement religieux et qui constituent donc autant de pistes pour fonder, à partir de la théocratie hébraïque, le modèle d'un patriotisme moderne non théocratique.

Désormais, il est plus facile de comprendre le positionnement ambigu de Spinoza vis-à-vis de la théocratie hébraïque: s'il récuse sa valeur de modèle tout en insistant pourtant sur ses remarquables qualités, c'est qu'il craint manifestement que l'on se trompe dans ce qu'il y a à en imiter. Or ce qui fait l'intérêt des institutions mosaïques pour les États modernes, ce n'est pas, comme on pourrait le penser de prime abord, leur caractère théocratique. Certes, ce type de régime produit par lui-même un très violent attachement des citoyens à l'État et au Souverain. Toutefois, vouloir l'adapter au temps présent reviendrait à oublier que la réussite d'un système politique ne dépend pas tant de la perfection de ses institutions, que de leur *convenance* (pour reprendre un terme bien spinoziste) avec le peuple qu'elles organisent. Or un peuple n'est pas une réalité abstraite et absolue, mais le fruit d'une histoire qui détermine

47 En témoigne la remarquable résistance des Hébreux face aux envahisseurs: «Jamais, tant que la Ville fut debout, ils ne purent endurer le commandement d'un étranger; c'est pourquoi on appelait habituellement Jérusalem la cité rebelle (voir *Esdras* 4, 12 et 4, 15). Les Romains eurent peine à détruire le second État (qui fut à peine l'ombre du premier, après que les pontifes eurent usurpé le droit du gouvernement civil), ce qu'atteste Tacite au livre II de ses *Histoires*: Vespasien avait achevé victorieusement la guerre des Juifs, excepté le siège de Jérusalem, entreprise rude et difficile, plus en raison de la complexion du peuple et de l'opiniâtreté de la superstition que parce qu'il restait assez de forces aux assiégés pour faire face aux nécessités du siège» (B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. XVII, § 24, p. 571).

peu à peu une affectivité collective tout à fait singulière, à laquelle les institutions doivent s'adapter. Le régime théocratique fait partie de ces éléments dont l'adaptation remarquable à un peuple particulier et à un moment historique spécifique fait toute l'efficacité, mais qui sont aussi, pour cette même raison, inadaptables à un autre peuple et à d'autres conditions.

Il faut saisir la portée polémique d'une telle remarque au moment où l'Église calvinienne (et avec elle le parti orangiste) caresse précisément le dessin d'instaurer une forme nouvelle de théocratie. En cette seconde moitié de ^{xvii} siècle, l'Église réformée connaît son apogée. La progression de la Réforme en Europe et la lutte contre l'Église Romaine engagent un regain d'intérêt pour le contexte vétérotestamentaire et on lit le présent politique à la lumière des textes prophétiques : la lutte contre l'idolâtrie papiste reflète celle des anciens Hébreux contre les opposants à la vraie foi, l'avènement de la Réforme semble annoncer le retour du Royaume de Dieu, la Hollande apparaît comme un nouvel Israël et le peuple hollandais comme un nouveau peuple élu⁴⁸. Parallèlement à ces lectures prophétiques, la Réforme entretient un rapport ambigu au pouvoir civil : Luther comme Calvin reconnaissent que les responsables religieux n'ont pas pouvoir sur les autorités temporelles, mais on exige aussi bien souvent qu'elles soutiennent l'Église et en fassent appliquer les sanctions. Ainsi, si l'on se défend de mélanger religieux et politique, la réalité de leurs rapports est souvent bien plus confuse. Dans un tel contexte, soutenir que la théocratie est un régime dépassé et inapplicable à un État moderne, c'est prendre position contre l'Église calvinienne.

Toutefois, l'argumentation spinoziste est originale : elle ne consiste pas à critiquer le modèle hébraïque (comme on le fait souvent dans le parti des Régents), mais la manière dont les calvinistes l'envisagent. L'erreur consiste à croire que l'État hébreu est un modèle religieux, alors que son intérêt pour le temps présent est strictement politique : il ne tient pas à une élection (il n'y a, du reste, pas d'élection, ni des anciens Hébreux, ni des actuels Hollandais⁴⁹), ni même à sa forme théocratique, mais réside dans ses institutions. Si les Hébreux sont un modèle, c'est parce qu'ils manifestent un patriotisme à toute épreuve. Et s'ils sont

48 Sur le protestantisme prophétique, nous renvoyons aux abondantes et passionnantes analyses de F. LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*.

49 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. III.

si attachés à leur État, c'est certes en raison de leur foi, mais aussi et surtout parce que leurs institutions créent les conditions dans lesquelles les passions antisociales sont contenues et l'intérêt individuel garanti. En reprenant le modèle hébraïque, Spinoza combat donc ses adversaires sur leur propre terrain et avec leurs propres armes. L'Église calvinienne et le parti orangiste usent de la théocratie hébraïque pour défendre un modèle d'unification nationale qui repose sur l'élection et la volonté divine. Spinoza, au contraire, fait de l'État hébreu l'exemple même du pouvoir humain : Moïse n'est plus le prophète par lequel se noue l'élection, mais le génial législateur dont les institutions pourront, *par elles-mêmes*, contenir les passions antipolitiques et attacher les citoyens à l'État⁵⁰. Si la théocratie hébraïque ne peut servir de modèle politico-religieux, elle permet en revanche de dégager les conditions de possibilité d'un patriotisme non théocratique adaptable à tout État moderne. Les enjeux de ce choix sont déterminants : dans la mesure où le patriotisme apparaît, d'abord, comme le produit des institutions politiques, il est, dans une certaine mesure, indifférent aux religions. Dès lors, il devient possible de concevoir un patriotisme pour le temps présent, adaptable à des États non théocratiques. Il devient surtout possible de penser une patrie unifiant plusieurs religions, ce que le modèle calvinien ne permettait pas

50 Spinoza utilise ainsi le modèle hébraïque de manière tout à fait originale, en refusant de le reprendre comme un idéal normatif, tout en en dégageant les éléments universels et propre à la nature humaine, à même d'éclairer le fonctionnement passionnel de toute communauté. Sur ce point, nous rejoignons tout à fait l'analyse de P.-F. MOREAU, «Spinoza et l'autorité d'un modèle», p. 33 : «Ainsi, confronté à un héritage théorique lourd – les controverses qui agitent théologiens et penseurs de la politique depuis plus d'un siècle autour de la question de la théocratie et de l'autorité à accorder au modèle de l'État des Hébreux – Spinoza ne se contente pas de récuser purement et simplement une telle autorité. Il reprend à son compte le matériau de l'analyse, tel qu'il est fourni par la Bible, par ses commentateurs, par des historiens comme Flavius Josèphe ; il construit une analyse de l'Écriture sainte qui rend impossible l'usage normatif de la constitution mosaïque ; il en fait un tout autre usage puisqu'il s'en sert pour déchiffrer les besoins fondamentaux de la nature humaine en matière politique et les obstacles que cette même nature oppose à la perpétuation de la société civile ; enfin il tire de l'histoire même de cet État et des vicissitudes de sa constitution des conséquences qui le mettent à même d'élaborer – au moins de façon embryonnaire – une théorie du devenir des États et de l'individualité des Nations.»

sans difficulté. Dégager les conditions de possibilité d'un attachement à la patrie qui fasse fi des différences religieuses, voilà qui pourrait parler, aussi, à notre siècle.

Bibliographie

- BOVE Laurent, « De l'étude de l'État hébreu à la démocratie. La stratégie politique du conatus spinoziste », *Philosophiques*, 29, 1, 2002, p. 107-119.
- FRIJHOFF Willem, « L'évidence républicaine: les Bataves au passé, au présent, et au futur », *Annales Historiques de la Révolution Française*, 296, avril-juin 1994, p. 179-194.
- GAUTIER Julien et SÉVERAC Pascal (dir.), *Spinoza, l'enfance et l'éducation*, dossier de la revue *Skholè*, 26, mai 2016, <<http://skhole.fr/serie-spinoza-et-l-education>>.
- GIANCOTTI Emilia, « Liberté, démocratie et révolution chez Spinoza », *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, 6, 1-3, 1978, p. 82-95.
- HENRY Julie, *Spinoza. Une anthropologie éthique*, Paris: Classiques Garnier, 2015.
- HOBBS Thomas, *De Cive*, trad. CRIGNON Philippe, Paris: Flammarion, 2010.
- HOBBS Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. TRICAUD François, Paris: Dalloz, 1999.
- HUISMAN Cornelis, *Neerlands Israel. Het natiebesef der traditioneel gereformeerden in Achttiende Eeuw*, Dordrecht: J. P. van den Tol, 1983.
- LAPLANCHE François, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*, Amsterdam: Holland University Press, 1986.
- LAPLANCHE François, *Bible, sciences et pouvoirs au XVII^e siècle*, Naples: Bibliopolis, 1997.
- MOREAU Pierre-François, « Spinoza et l'autorité d'un modèle: l'État des Hébreux », in: *Spinoza. État et Religion*, Lyon: ENS Éditions, 2009, p. 21-34.
- SÉVERAC Pascal, *Spinoza et l'enfance*, Journée d'étude organisée à l'université ParisI Panthéon-Sorbonne (Paris, 3 juin 2017), <<http://skhole.fr/spinoza-et-l-enfance-journee-d-etude-du-samedi-3-juin-2017-a-la-sorbonne>>, 2017.

- SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, texte établi par AKKERMAN Fokke, trad. LAGRÉE Jacqueline et MOREAU Pierre-François, in: *Œuvres*, vol. III, Paris: PUF, 1999.
- SPINOZA Baruch, *Éthique*, trad. PAUTRAT Bernard, Paris: Seuil, 2010 (1^{re} éd. 1988).
- SPINOZA Baruch, *Correspondance*, trad. APPUHN Charles, Paris: Flammarion, 1993.
- TERREL Jean, « Le royaume mosaïque selon le *De Cive*, le *Léviathan* et le *Traité théologico-politique* », in: SAADA Julie (dir.), *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la parole*, Lyon: ENS Éditions, 2009, p. 135-164.
- ZAC Sylvain, « Spinoza et l'État des Hébreux », in: *Philosophie, théologie, politique, dans l'œuvre de Spinoza*, Paris: Vrin, 1979, p. 145-176.
- ZOURABICHVILI François, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris: PUF, 2002.