- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 283 / 320

L'IMAGINAIRE THÉOLOGICO-POLITIQUE. OU DE L'OBÉISSANCE COMME SOURCE DE PUISSANCE[1]

Une lecture devenue classique du *Tractatus* de Spinoza consiste à prendre acte de la faiblesse du sujet politique soumis au risque des croyances théologico-politiques et à leur répétition dans l'ordre séculier du pouvoir. La seule issue pour le sujet est de se rendre à la nécessité d'abandonner son droit naturel pour s'en remettre à un droit souverain librement consenti. Il faudrait ainsi adapter la réflexion intellectuelle sur la politique à cette faiblesse du sujet et penser l'autorité politique en fonction d'un ordre de consentement commun, garanti par une forme d'engagement et limitant du même coup l'emprise de la soumission volontaire sur les esprits nourris par l'imaginaire de l'autorité/pouvoir comme vérité extérieure de soi garantissant absolument chaque petit sujet dans son être limité.

Selon une telle approche, il y aurait un modèle instaurateur du pouvoir souverain qui distingue en même temps la sortie de l'imaginaire théologico-politique et la naissance de l'État moderne démocratique des autres formes d'institution singulière du politique. Ce qui rendrait si spécifique la démocratie moderne, c'est qu'en elle le pouvoir se situe en un lieu vide dépassant la représentation des sujets et donc la distinction entre le symbolique et le réel[2]. Claude Lefort nomme vide le lieu du pouvoir démocratique non seulement parce qu'il est vidé de tout imaginaire religieux, mais aussi parce qu'il n'appartient à personne[3]. Ce lieu vide du pouvoir démocratique (en tant qu'il indique le dépassement de la distinction symbolique/réel) ne peut pas

1. Je remercie mes assistants Oleg Bernaz et Fabio Bruschi pour l'aide apportée dans le développement de cette recherche sur l'obéissance en politique. Merci aussi à mes collègues Quentin Landenne et Tristan Storme qui ont stimulé cette entreprise à l'occasion du colloque sur « L'actualité du *Tractatus* de Spinoza et la question théologico-politique », tenu en janvier 2013 à l'Université libre de Bruxelles.

2. C. Lefort, « Permanence du théologico-politique ? », *in* C. Lefort, *Essais sur le politique XIX^e^-XX^e^ siècles* [1986], Seuil, Paris, pp. 275-330, p. 291

3. *Idem.*

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 284 / 320

être un objet de connaissance[4]. Ce qui s'offre comme objet de connaissance, ce sont plutôt « les attributs du pouvoir », à savoir

> les mécanismes qui commandent la formation d'une autorité publique, la sélection des dirigeants et plus largement, la nature des institutions qui ont en charge l'exercice de cette autorité ou son contrôle[5].

En ce sens, ce n'est plus à l'autorité politique que le peuple doit obéir, mais aux procédures institutionnelles de la démocratie (auxquelles les autorités publiques elles-mêmes doivent se soumettre).

L'attention que Lefort porte aux « principes générateurs » de la société permet de dire que la démocratie moderne se trouve *en rupture* avec les autres formes politiques du passé. En effet, dans la mesure où la société n'est plus perçue comme un corps, ou, ce qui revient au même, dans la mesure où le lieu du pouvoir demeure nécessairement vide, on n'a plus besoin en démocratie de faire intervenir, en tant que principe de la mise en forme de la société, un imaginaire théologico-politique qui assurerait dans le réel la distribution hiérarchique des places et la clôture du système en un organisme.

Notre question est toutefois de savoir s'il suffit, pour garantir le basculement vers un ordre démocratique, d'opposer la figure d'un Autre comme instance vide d'énonciation de la loi, comme lieu que personne ne peut occuper, à la figure de l'Autre théologico-politique qui capte la puissance de la multitude ? Un tel basculement permet-il à la fois de stabiliser les multitudes dans l'obéissance à un pouvoir (qu'il soit raisonnable ou pas, qu'il fonctionne à l'espoir ou à la crainte), et de les renvoyer en même temps à leur propre puissance comme à la seule instance constitutive du politique ? N'est-ce pas à la fois trop et trop peu pour garantir le supposé refoulement de l'imaginaire théologico-politique de la soumission et instaurer une nouvelle intelligence de l'ordre politique ? Nous allons tenter de répondre à ces questions en critiquant les interprétations du TTP de Spinoza qui en font peut-être trop vite un modèle du basculement en question. Le TTP ne chercherait-il pas plutôt un équilibre pratique moins tranché pour lequel la puissance des masses reste indissociable de celle de l'imaginaire de l'obéissance et du rapport qu'il établit avec la capacité collective de « pactiser » ?

Un préalable épistémologique : le rôle de l'imagination

Il est certain que Spinoza montre dans son TTP comment l'imagination, en comblant les manques de la connaissance causale des hommes, produit un dédoublement spéculaire qui les amène à projeter l'image d'un être qui leur est analogue et qui garantit la finalité d'eux-mêmes et des êtres qui les

4. *Ibidem,* p. 294.
5. *Ibid.*, pp. 294-295.

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 285 / 320

entourent, c'est-à-dire qui garantit que tout a été créé en vue de leur utilité propre. Dans la mesure où une faible capacité de connaissance est l'expression d'une faible puissance du *conatus*, celle-ci a besoin d'être soutenue par un transfert de puissance vers cette image. L'obéissance s'enracine dans ce transfert de puissance dans la mesure où les hommes qui agissent en fonction de l'image produite par leur imagination, agissent nécessairement *ex alieno decreto*. Or, en engendrant cette posture d'obéissance, l'imagination ne produit pas seulement une croyance de type théologique, mais produit le lieu même du lien entre celle-ci et le pouvoir politique. Cette posture d'obéissance se situe ainsi au fondement de toute forme de pouvoir théologico-politique. Par contre, la connaissance est la seule à posséder la puissance de produire une nouvelle forme de vie dans laquelle les hommes sont déliés de toute forme d'obéissance et n'agissent que *ex proprio decreto*.

Reste à savoir quel sens donner à cette coupure entre imagination et connaissance. L'imagination est elle-même un genre de connaissance, même si c'est celui qui exprime la plus faible puissance du conatus, et différents degrés peuvent être identifiés en elle. Spinoza ne se limite pas à théoriser un processus éducatif qui pourrait ramener les hommes vers la connaissance adéquate et dissiper une fois pour toutes les illusions engendrées par l'imagination. Il reconnaît au contraire la persistance et la nécessité de l'imagination, en tant qu'elle exprime une certaine puissance positive du *conatus* qui est essentielle pour la constitution de toute forme d'institution humaine.

C'est Antonio Negri[6] qui a insisté sur le rôle central du TTP dans le développement de la pensée de Spinoza en tant que s'y esquisse une conception de la vérité et de la réalité de l'imagination (dans la mesure même où elle génère l'illusion de la liberté et de la volonté) qui lui assigne une efficacité pratique, une puissance ontologique constitutive[7]. Selon lui, il appartient à l'intellectuel d'intervenir dans le tissu de l'imagination pour identifier la positivité rationnelle qu'il contient, afin de libérer la puissance de l'être en le décentrant par rapport à lui-même pour qu'il exprime ce qu'il est déjà[8]. Dans le cas du TTP, il s'agit en particulier d'analyser la révélation de manière à dévoiler sa capacité à constituer le collectif par l'introduction d'une obéissance fondée sur la croyance[9].

Dans cette optique, Balibar pense qu'il faudrait distinguer, d'un côté, l'*obéissance* en tant que pratique ou forme de vie dirigeant à la fois les âmes et les corps et se manifestant dans la conformité des actes avec la loi *ex alieno decreto*, et, d'un autre côté, le *consentement* qui se manifesterait plutôt au niveau du mobile pour lequel on obéit *ex proprio decreto*[10].

6. Voir A. Negri, *L'Anomalie sauvage, Puissance et pouvoir chez Spinoza* (1982), Editions Amsterdam, Paris, 2007 (2e éd.), en particulier le chap. V, intitulé « Césure du système ».
7. *Ibid.*, pp. 169-170.
8. *Ibid.*, p. 176.
9. *Ibid.*, p. 179.
10. E. Balibar, *Spinoza et la politique* (1985), Puf, Paris, 2005, p. 36 et p. 108

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 286 / 320

Pour un autre point de vue sur le rôle de l'imagination

Mon hypothèse est qu'une autre voie de lecture devrait être envisagée aujourd'hui pour indiquer qu'il existe aussi chez Spinoza, contre l'hypothèse d'un « sujet faible », une philosophie politique de la puissance commune du sujet que n'abolit pas l'adhésion à un ordre séculier de la souveraineté collective. Autant le sujet de droit peut apparaître comme une sortie de l'État théocratique figé dans une forme révolue d'incarnation de la Souveraineté dans un ordre de vicariété sociale, autant le sujet religieux détermine une voie plus complexe vers la puissance première du sujet éthique dont l'amour intellectuel est la référence intérieure fondamentale pour analyser l'ordre social.

Schématiquement, on peut rappeler que Spinoza fait la distinction entre deux genres de religion : la superstition, ou religion d'extériorité, et une « religion raisonnable », ou religion d'intériorité. La première se fonde sur la croyance en un Dieu-Législateur qui récompense ceux qui respectent ses lois et punit ceux qui les transgressent. Elle tire sa force des affects tristes, c'est-à-dire principalement de la peur. Elle légitime toute sorte de normes irrationnelles et contradictoires dont l'interprétation et l'acceptation engendrent sans cesse des luttes dans la société. Elle entre nécessairement en contradiction avec la philosophie – d'autant plus lorsqu'elle prétend produire un discours de type spéculatif (théologie). La deuxième forme de religion se fonde au contraire sur la croyance en un Dieu-Amour, qui aime tous les hommes de manière universelle et inconditionnelle et que les hommes aiment exclusivement en fonction de cet amour qu'il manifeste à leur égard. Elle se fonde principalement sur un affect joyeux (même si toujours passif) : l'espoir ou l'espérance. Elle impose un Credo minimum universellement partageable fondé sur la charité et la justice, et garantit ainsi la paix sociale. Non seulement elle coexiste avec la philosophie, mais, en créant le climat de paix nécessaire à son développement, elle constitue la base sur laquelle cette dernière peut s'appuyer pour permettre l'élévation d'autres hommes. Spinoza va jusqu'à dire qu'au niveau du comportement il n'y a pratiquement aucune différence entre le croyant raisonnable et le philosophe. C'est ainsi au croyant raisonnable que Spinoza s'adresse avec son TTP, en conseillant au contraire aux superstitieux de ne pas lire son ouvrage. Cependant, tout en étant profondément différentes, ces deux formes de religion produisent des postures d'obéissance et font appel à des images de Dieu finalistes et anthropomorphiques. Spinoza ici ne laisse pas de doute : la connaissance fournie par la religion ne sert que l'obéissance de soumission

Myriam Revault d'Allonnes reconnaît toutefois qu'il faut apporter quelque nuance à ce schéma de lecture. L'ambiguïté de son concept d'imagination permet à Spinoza d'affirmer la fonction constitutive de l'imaginaire religieux, tout en envisageant la *potentia* sans faire appel à aucune forme de *potestas,* et en particulier en évacuant toute fondation du politique sur l'idée

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 287 / 320

de souveraineté[11]. Elle rappelle justement que chez Spinoza l'imagination n'est pas immédiatement liée à une forme d'erreur (l'esprit est dans l'erreur seulement lorsqu'il est privé de l'idée qui exclut l'existence des choses qu'il imagine présentes – *Ethique*, II, 17), mais est le signe d'une certaine puissance d'exister[12]. En cela le religieux est le corrélat nécessaire du politique en tant qu'il exprime le *conatus* collectif[13]. Il faut donc selon elle déconstruire le *nexus* théologico-politique en tant qu'il autorise une *potestas* et réinvestir l'imaginaire religieux dans le politique en tant que support de la puissance collective. En se débarrassant de toute organisation des affects de la multitude en fonction d'une *potestas,* Spinoza invite à libérer « la puissance au cœur de l'impuissance[14] ». Une fois évacué l'imaginaire de la souveraineté, l'imagination en vient à marquer la réalité du pouvoir agir du Nous[15]. C'est pourquoi, explique Revault d'Allonnes, Spinoza n'a pas besoin de recourir à la fiction contractualiste (fondée sur les enseignements de la Raison) pour rendre compte de la constitution des nouvelles normes instituant des nouveaux rapports sociaux.

Néanmoins, il faut encore préciser que si l'imagination rend possible une inventivité qui manifeste le pouvoir-agir de la multitude, elle est destinée à produire des illusions si elle est privée de l'idée qui exclut l'existence des choses imaginées comme présentes. C'est ici que le problème de la connaissance peut être réintroduit : c'est seulement l'intervention de la connaissance qui permet de dépasser la simple affirmation du pouvoir-agir de la multitude – lequel tend d'emblée à se décliner dans le sens de son asservissement à une puissance qui lui est extérieure – à la faveur d'un questionnement de la transformabilité de ce pouvoir-agir, c'est-à-dire de sa capacité à se prendre en charge de manière autonome en organisant ses propres conditions d'existence.

Spinoza, loin de simplement opposer État et *multitudo*, *potestas* et *potentia,* s'efforce de penser leur composition. Balibar analyse finement ce point. L'imagination est moteur de l'obéissance parce qu'elle guide le désir de soumission ou de conformité au désir de l'Autre en produisant une pratique ou une forme de vie captivant les âmes et les corps et se manifestant dans la conformité des actes avec la loi plutôt qu'au niveau du mobile pour lequel on obéit. Ce n'est donc qu'en analysant la forme spécifique prise par le désir dans l'obéissance, qu'on peut entrevoir la manière dont la connaissance peut intervenir dans ses dynamiques passionnelles. De fait, si l'on en vient à concevoir l'être qui nous commande comme nécessaire et impersonnel, on ne se

11. M. Revault d'Allonnes, « L'imagination du politique », *in* M. Revault d'Allonnes et H. Rizk (eds.), *Spinoza: puissance et ontologie* (1994), Kimé, Paris, pp. 111-127, pp. 111-112.
12. *Ibid.*, p. 113.
13. M. Revault d'Allonnes, « Spinoza et la "crise" du théologico-politique », *in* M. Olender (dir.), *Le Religieux dans le politique, Le genre humain* (1991), n° 23, pp. 69-81, p. 72.
14. M. Revault d'Allonnes, « L'imagination du politique », *op. cit.*, p. 121.
15. *Ibid.*, p. 122.

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 288 / 320

rapporte plus à son pouvoir par le biais d'affects tels que l'amour et la haine, la crainte et l'espoir. Nos passions en deviennent modérées et par conséquent aussi l'attachement passionnel au pouvoir qui suscitait notre obéissance est réduit, voire dépassé[16]. On passe de l'obéissance au consentement de telle manière que « l'obéissance s'annule dans ses propres effets[17] ».

Toutefois, sur le plan de l'imaginaire politique, comment comprendre la possibilité réelle de nous libérer de nos dépendances passionnelles sans postuler que nous nous sommes déjà intérieurement libérés – ce qui nous rendrait précisément capables de concevoir le pouvoir de manière impersonnelle et nécessaire[18] ? Pour résoudre cette impasse, Balibar introduit un décalage entre individu et collectif. Le dépassement de l'obéissance ne peut en effet pas être compris au niveau de l'individu isolé[19]. La raison (et la liberté à l'égard de l'obéissance qu'elle comporte) ne peut se situer qu'au niveau collectif de la communication entre les individus, par laquelle leurs échanges affectifs peuvent être organisés de manière à augmenter la puissance de tous. La connaissance se situe dès lors au niveau collectif d'un continuel perfectionnement de la communication[20].

Certes, il faut admettre que chez Spinoza on ne peut faire passer l'obéissance pour la liberté et la connaissance ne se produit pas de manière continue à partir de l'imagination. Mais cela signifie-t-il pour autant que la seule option soit dès lors celle de faire jouer les passions contre elles-mêmes afin que les individus acceptent « la soumission collective » à un pouvoir rationnel comme la seule conduite avantageuse pour eux[21] ? Ne pourrait-on envisager aussi une transformation de l'imagination supportée par l'intervention de la connaissance ?

André Tosel soutient que dans le TTP la raison travaille de l'intérieur l'imaginaire religieux afin de le rendre plus expressif de notre puissance. La raison joue donc un rôle fondamental dans le processus qui produit une réforme de l'imaginaire religieux et cette intervention ne se fait pas de l'extérieur, elle ne vise pas simplement un compromis extrinsèque entre le croyant raisonnable et le sage[22].

16. E. Balibar, *Spinoza et la politique, op. cit.*, p. 110.
17. *Ibid.*, p. 111.
18. *Ibid.*, p. 112.
19. À ce niveau, tout ce qu'on peut espérer est que des individus conduits par la passion agissent *comme s'ils* étaient conduits par la raison (ce qui se passe par exemple avec les croyants raisonnables) (E. Balibar, *op. cit.*, pp. 112-113).
20. E. Balibar, *op. cit.*, pp. 117-118.
21. Cette perspective ne doit pas nous laisser croire que Balibar lit Spinoza dans une perspective instrumentaliste d'après laquelle les passions des individus devraient être utilisées comme des moyens pour la mise en place d'un pouvoir rationnel. Pour Balibar, ce pouvoir rationnel coïncide en effet avec le pouvoir de la multitude, c'est-à-dire avec la plus grande communication affectivo-cognitive possible entre les individus. Toutefois, pour qu'une telle communication puisse être mise en place, il faut bien supposer un certain travail sur l'imagination que Balibar ne semble pas réfléchir en tant que tel.
22. A. Tosel, « Que faire avec le Traité théologico-politique ?, Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie ? », *Studia Spinozana*, 11, 1995, pp. 165-188, p. 166. Il faut souligner que dans cet article Tosel prend distance avec certaines thèses de

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 289 / 320

Si l'imaginaire est bien indépassable, dans la mesure où il fournit une stabilisation des affects engendrés par l'exposition des corps humains aux défis de la conjoncture, le passage même de la superstition à une religion de l'intériorité, ainsi que l'accès à la philosophie véritable nécessitent le maintien et la réforme de cet imaginaire du pouvoir par l'intervention de la capacité de la raison à expliquer génétiquement la structure, la fonction et les formes de cet imaginaire[23].

Cette intervention consiste, comme le montre le chapitre XIII du *Tractatus* selon nous, à dépasser le doublet causal affirmant comme source de l'ordre social tantôt la volonté du Dieu (volontarisme), tantôt le *logos* en tant qu'intelligibilité de l'ordre (constitutionnalisme)[24]. C'est dans le dépassement de ce doublet que réside selon nous la mise en évidence du rôle déterminant dans l'ordre prophétique des deux attributs talmudiques de Dieu : Justice et Charité.

La clé de l'obéissance

De manière générale, pour cerner toutes les nuances du chapitre XIII du TTP, nous croyons fondamental d'éviter de souscrire trop rapidement à une représentation disciplinaire/répressive, voire militaire de l'obéissance en tant que comportement d'exécution garantissant l'inscription dans une chaîne de commandement. L'obéissance religieuse décrit avant toute chose pour Spinoza une attitude pratique fondée dans une « connaissance commune » accessible au plus grand nombre et supposant le choix délibéré de se conformer à l'appel divin (ce qui est, au bout du compte, une manière pour tout un chacun de parvenir à la conformité avec l'essence de la vie en nous). Il n'y a, en ce cas, aucune connotation *a priori* d'assujettissement au contrôle d'un Super-Sujet, pas plus que de soumission.

Sur le plan des objectifs du *Traité*, rappelés partiellement au début du chapitre XVI, la distinction entre philosophie et théologie, ou entre foi et savoir, ou entre piété et vérité, – cette distinction procède justement d'une compréhension précise du champ épistémique recouvert par l'attitude d'obéissance. Rappelons-nous la fameuse formule du chapitre XV : « *Ratio regnum veritatis et sapientiæ, theologia autem pietatis et obedientiæ*[25]. » De fait, l'obéissance requiert une « connaissance commune », accessible au plus grand nombre

son premier ouvrage sur Spinoza (*Spinoza ou le crépuscule de la servitude, Essai sur le Traité théologico-politique,* Paris, Aubier, 1984), en les taxant d'intellectualistes. Voir aussi *id.*, « Quel devenir pour Spinoza ? Rationalité et finitude », *in* L. Vinciguerra (dir.), *Quel avenir pour Spinoza ? Enquête sur les spinozismes à venir* (2001), Paris, Kimé, pp. 53-83.

23. *Ibid.*, p. 171.

24. Le *logos* est un système d'essences non créées qui norment l'action divine en tant que cause efficace première.

25. TTP 492 lignes 19-20. Nous suivons *Œuvres III* (1999), sous la dir. de P.-F. Moreau, Paris, Puf.

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 290 / 320

et « théo-logiquement » orientée[26]. C'est la raison pour laquelle la tradition religieuse a lié l'obéissance à la « crainte » de Dieu, parlant des « croyants authentiques » ou des « justes » comme des « craignant Dieu »[27]. Il faut se mettre dans une telle perspective pour suivre Spinoza dans une critique de la croyance consistant à se demander si elle conduit ou non à l'obéissance, c'est-à-dire si elle est conforme avec « l'institution de la vraie règle de vie[28] » grâce à l'imitation du modèle unique de la vraie vie[29]. Si la connaissance intellectuelle de l'Absolu est un don spécial, l'obéissance relève quant à elle d'une connaissance commune qui résulte des attributs de Dieu manifestés par l'Ecriture et les Prophètes et exprimant les modalités d'exercice de sa souveraineté.

Sur le plan théorique, il est nécessaire de fixer le concept d'obéissance sur lequel s'appuie Spinoza en traitant analogiquement l'obéissance au sens théologico-politique et l'obéissance civique. Ce point n'est précisé qu'au chapitre XIX du *Traité* et renvoie pour la dimension civique au chapitre XVI. Si l'obéissance peut être définie comme l'acte constitutif de l'être-sujet (*subditus*) d'un ordre civique, c'est parce qu'elle constitue l'acte de consentement par lequel un être libre suspend, par la pensée (*mente*), son droit naturel de juger de son plus grand bien pour transférer au pouvoir souverain le droit de lui commander tout ce qui est nécessaire au maintien de l'ordre public[30]. Selon les formules connues du chapitre XVI, ce transfert de puissance (*potentiam transferre*) n'élimine pas le jugement subjectif, mais le rend constitutif d'un ordre d'égaux représenté par la puissance de tous et formé par des mécanismes permanents de consultation et de délibération[31]. Cette définition de l'obéissance permet aussi à Spinoza de distinguer trois degrés de l'obéissance selon la fin (*finis*) ou le principe (*ratio*) de l'action, à savoir l'obéissance servile, filiale et civique. Seul l'esclave est aliéné, car il « obtempère » (*obtemperare*) uniquement en fonction de l'utilité d'un autre. Le Fils n'est pas un esclave car il agit (*agere*) en fonction de son utilité préservée par l'autorité de ses parents. Le sujet libre d'un ordre civique obéit à l'autorité de la puissance publique en partie comme le fils parce qu'il agit (*agere*) au bout du compte pour son bien et que ce dernier est atteint par une autorité au service de cette fin. Toutefois, à la différence du fils, il participe lui-même à la constitution de cette médiation en y instituant d'abord l'intérêt plus large de la communauté qui préserve et garantit comme forme collective de l'utilité tous les liens d'obéissance susceptibles de résulter des relations de personne à personne ou de groupe à groupe (contrat, pacte, etc.[32]). Le chapitre XIX insiste pour sa part sur le fait

26. TTP 453, lignes 17-18 ; 21-22.
27. Ce concept de crainte est nécessaire pour comprendre le rôle pédagogique de la Loi (Rm *7*, 7-8) que l'on retrouve dans le rapport à la Règle des ordres religieux et dans les vœux comme dispositions existentielles.
28. TTP 453, lignes 32-33.
29. TTP 459, lignes 2-3.
30. TTP 515, lignes 33-38 et 517, lignes 13-20.
31. TTP 521, lignes 11-16. Cet ordre permet de vivre *« integro animo ex ducto rationis »* (TTP texte latin Akkerman : 518, ligne 25)
32. TTP 521, lignes 34-38.

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 291 / 320

que, pour l'expérience individuelle du croyant, l'ordre divin n'a pu s'incarner dans la Loi d'une communauté que parce que la dévotion filiale de la religion a progressivement évolué vers une solution politique à la question de son existence en transférant, aussi par la pensée, à une autorité de commandement la puissance naturelle de chacun (la piété) à pratiquer la justice et la charité[33]. Ce qui pouvait être vécu dans un premier temps comme institution d'un État au service de la préservation collective des règles de vie guidant la piété individuelle était en réalité le passage théologique à une forme civique de consentement reconnaissant la nécessité d'un pouvoir souverain susceptible de lever par décret l'indécision sur le sens de l'obligation légale de justice et de charité[34]. C'est la raison pour laquelle Spinoza a encore soin de préciser, dans ce chapitre XIX, qu'il y va, au bout du compte, dans l'ordre théologico-politique comme dans l'ordre démocratique[35], d'un mécanisme de consentement collectif (*communis consensus*) au transfert du droit naturel de chacun vers l'autorité garantissant la vie selon la Raison.

> Par conséquent, pour que la religion révélée prophétiquement acquière force de droit chez les Hébreux, il fut nécessaire que chacun d'eux abandonne tout d'abord son droit naturel, et que tous décident d'un commun accord (*communi consensu*) de n'obéir qu'aux ordres qui leur seraient révélés par Dieu prophétiquement de la même façon que, dans l'État démocratique, tous, nous l'avons montré, décident d'un commun accord (*communi consensu*) de vivre selon le seul commandement de la Raison[36].

Ce qui paraît dès lors plus important à comprendre, c'est moins l'accord formel entre des modes de consentement « par la Lumière naturelle ou par la Révélation », que le processus pragmatique qui semble se mettre en place dans l'ordre théologico-politique lui-même et l'amener à subvertir son sens du primat de la piété intérieure au profit d'un engagement extérieur à l'égard d'une communauté de vie plus large que celle liée à un culte particulier. Car ce qui est radicalement en jeu dans ce déplacement théologico-politique, c'est la *manière* dont une communauté croyante parvient à inscrire ses préceptes éthiques dans un ordre séculier qui tout en reconnaissant leur degré d'indétermination dans les relations interhumaines, les soumet aux conditions de son maintien comme ordre, à savoir fondamentalement des conditions de concorde et de paix sociale. Or un tel transfert, qui dépend de la puissance de la masse (§ 7 du *Traité politique*), semble procéder d'une opération de l'imaginaire à même d'agir sur les représentations du désir de piété. Et cette opération met en cause une puissance créative d'obéissance présente dans tous les préceptes théologiques.

33. TTP 607, lignes 13-17.
34. TTP 609, lignes 15-20.
35. Pour un commentaire suggestif de cette question, P. J. Bagley, *Philosophy, Theology, and Politics: A Reading of Benedict Spinoza's Tractactus Theologico-Politicus* (2008), Brill, Leiden, pp. 37-38.
36. TTP 609, lignes 31-38 (texte latin Akkerman : 508, lignes 24-30). Parallèle déjà esquissé au chap. XVII, TTP 517, lignes 1-8, en référence à *Exode 24*.

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 292 / 320

La dimension pragmatique de l'obéissance

Le chapitre XIII du *TTP* propose une notion d'obéissance qui est centrale pour fonder l'intelligence pragmatique de l'autorité souveraine. Quel modèle de comportement adopter en régime d'autorité souveraine ? Spinoza procède à son habitude avec une grande finesse épistémologique : l'obéissance est déduite *more geometrico* à partir de ce qui est rendu accessible à la connaissance du plus grand nombre par le *discours prophétique* sur Dieu (chapitre II). Grâce à leurs récits fictionnels (produits par leur imagination : chapitre VI), les Prophètes parlent de *leur relation* avec Dieu à travers les attributs de celui-ci. Selon leur témoignage, Dieu se révèle comme « éminemment juste et éminemment charitable[37] ». *Justitia* et *Charitas* sont deux attributs qui permettent aux Prophètes de déterminer (*determinatio*) dans leur comportement, *par imitation*, une attitude qui plait à Dieu et qui, en conséquence, relaie vers les êtres humains la manière dont Dieu leur *commande* d'être (chapitre VII).

C'est donc à travers le témoignage des Prophètes à propos de leur *relation* que Dieu commande aux humains une « règle de vie », une *ratio vivendi* qu'ils sont appelés à imiter[38]. Les Prophètes sont ainsi des intermédiaires non seulement narratifs, mais aussi « pragmatiques », car ils sont des modèles vécus de cette imitation[39]. Chercher à orienter son existence sur ces modèles de justice et de charité afin d'être à l'image de la Vie souveraine telle qu'elle se révèle à nous et nous commande de vivre, c'est cela *obéir*. L'apôtre Paul précise en *Romains 13,* 8 que « celui qui aime autrui a de ce fait accomplit la loi » et Spinoza ajoute qu'il s'agit bien d'aimer « afin d'obéir à Dieu », ce qui revient dans les termes de Paul à vivre selon l'esprit de la loi, car « la charité est la Loi dans sa plénitude » (Rm *13,* 10)[40].

Pour obéir, il n'est pas nécessaire de connaître l'essence divine intellectuellement par le travail de la représentation. Comme le dit l'apôtre Jean : « Dieu, nul ne l'a jamais vu ! » (Jn *1,* 18). Mais il suffit de se régler sur le commandement de l'Amour – comme dit le Christianisme – lequel n'annule pas

37. TTP, 459, lignes 22-23. Nous traduisons « summe » par éminemment.

38. TTP texte latin Akkerman : 458, ligne 2. Voir : J. Lagrée, *Spinoza et le débat religieux : lectures du Traité théologico-politique. En hommage à Stanislas Breton* (2004), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 75 et p. 126. Susan James rend aussi très bien ce point dans son chapitre sur la véritable religion. Voir : S. James, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics: The Theologico-Political Treatise* (2012), Oxford, Oxford University Press, pp. 194-195.

39. Ils deviennent des « signes » de la volonté divine pour la connaissance commune. Voir L. Vinciguerra, *Spinoza et le Signe : la genèse de l'imagination* (2005), Vrin, Paris, p. 297. En tant qu'ils sont des transmetteurs pratiques d'une règle de comportement, il ne faut pas attendre une doctrine claire et certaine de la part des prophètes. Toute tentative d'intellectualisation de leur message conduit à des contradictions flagrantes. Voir G. Waterlot, « Science de la Bible chez Spinoza, Les chap. VIII à X du *Traité théologico-politique* », in *Philosophique*, vol. I, 1998, pp. 99-123.

40. « πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη » ou « la charité est l'accomplissement de la Loi ». C'est à ce même passage (Rm *13, 8-10*) que renvoie le théologien Bultmann pour définir son concept d'obéissance (R. Bultmann, *Jésus, Mythologie et démythologisation* (1926), Seuil, 1968, pp. 106-113). TTP, 453, lignes 2-3.

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 293 / 320

d'ailleurs la Loi Mosaïque et son commandement de Justice, – il suffit donc de se régler sur ces deux attributs pour être saint ou juste par l'obéissance (la tradition luthérienne dira pour être justifié). Aimer Dieu et son prochain, *craindre* Dieu et être juste avec autrui. Nul besoin d'un savoir conceptuel de Dieu pour y arriver ; uniquement la capacité de guider pratiquement sa vie selon l'imitation d'un modèle souverain, absolu, et *en même temps* accessible parce que limité, déterminé par la tradition prophétique (par la Promesse).

L'acte d'obéissance n'en est pas pour autant un acte simple d'exécution ou de mise en conformité, purement extérieur à son objet. L'obéissance – particulièrement discutée par les théologiens à cette époque[41] – est à la fois *l'élection* du chemin de l'imitation[42], la *fidélité* à une règle de vie et la « *crainte* » de l'origine de cette règle et des attributs qui la constituent.

On est donc loin de la simple figure de l'exécutant dans une chaîne de commandement (*opus operatum*). L'obéissance n'a d'intérêt sur le plan pratique que par le processus d'*ordinatio* de l'existence qu'elle constitue, en tant donc qu'*opus operans*[43]. Dans l'*obéissant* – c'est *Dieu qui se révèle* et opère comme *determinatio* de l'instrument de sa Providence. Là où l'esprit philosophique n'est tenté de voir que *duplicatio* ou *repetitio* affaiblie, l'*imago Dei* de l'obéissant est *revelatio* de la Justice et de la Charité divine opérant dans le monde la promesse de l'Élection. La crainte du « Dieu à venir » devient (*determinatio*) la manifestation de la fidélité à son Election. En ce sens, l'obéissance est *prophétique* (elle est toujours déjà réalisation de la promesse encore à venir)[44].

Dès lors, pour saisir la dimension pragmatique de l'obéissance, il faut cerner le sens exact de la « crainte » qui définit l'ancrage de son « opérativité »

41. Le problème n'est mentionné que sommairement par J. Lagrée, *La Raison Ardente : religion naturelle et raison au XVII^e siècle* (1991), Paris, Vrin, p. 212. Il faut compléter ce point de vue par un travail plus généalogique en lien avec l'histoire des idées théologiques pour saisir l'ampleur de la question. Ainsi, A. Boureau, « Des politiques tirées de l'Écriture. Byzance et l'Occident », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2000, vol. LV, n° 4, pp. 879-887 ; et de manière plus fondamentale, A. Boureau, *La Religion de l'État, La construction de la République étatique dans le discours de l'Occident médiéval* (1250-1350) (2008), Paris, Les Belles Lettres, en particulier sur l'obéissance, pp. 158-164. Il faudrait élargir ces analyses à la problématique des « vœux religieux » et, en particulier celui d'obéissance, qui est au cœur des constitutions des ordres modernes mendiants et prêcheurs. Voir, par exemple, M. Bartoli, « Olivi et le pouvoir du Pape », *in* A. Boureau et S. Piron (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298), Pensée scolastique, dissidence franciscaine et société* (1999), Paris, Vrin, pp. 173-191, pp. 182-183.

42. Sur la distinction scolastique entre *electio* et *intentio*, on verra Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, Ia IIae, Quaestio XII, art. 4.

43. Dans ses analyses de l'office sacerdotal, Agamben précise ce schéma en montrant que l'officiant n'est pas uniquement un être qui agit sur commande, il est aussi un « être de commande » (G. Agamben, *Opus Dei, Archéologie de l'office*, *Homo Sacer II,* 5 (2011), Seuil, Paris, 2012, p. 111), son être correspond à son devoir-être (*ibid.*, p. 113).

44. Comme le précise l'annotation XXXIV au chap. XVI, l'obéissance n'est pas à confondre avec l'amour intellectuel de Dieu. Il s'agit d'un abandon de soi à une raison supérieure qui rend possible l'existence d'une communauté dans laquelle la volonté peut réaliser sa puissance naturelle de vertu (TTP 688-689).

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 294 / 320

ou son *ressort*. C'est en fait par cette approche de la « crainte »[45] comme puissance que l'on comprendra plus précisément le nœud du rapport théologico-politique à l'autorité souveraine[46].

Modèles et anti-modèles de l'obéissance

Il y a trois modèles de l'obéissance dans le texte de Spinoza au chapitre XIII : Jérémie, Moïse et Jean[47]. Ces modèles nous montrent que « Dieu n'exige pas d'autre connaissance de lui que celle de sa Justice et de sa Charité, c'est-à-dire des attributs qui sont tels que les hommes puissent les imiter en suivant une certaine *ratio vivendi*[48] ».

Parmi ces modèles, la figure de Jérémie[49] est celle qui est la plus centrée sur le sens de la crainte de Dieu comme puissance : ce sont ceux qui ne craignent pas Dieu qui se prosternent devant d'autres dieux, parce qu'ils n'ont aucune mesure des actes posés par leur propre liberté ; ils n'en perçoivent pas la radicalité, « la puissance de l'Ame sur les affections et sa capacité de les enchaîner[50] ». Dans l'oracle cité contre Joiaqim[51], Jérémie rappelle que l'obéissance est sans commune mesure avec un concours de moralité : soit, le roi Josias mangeait et buvait, mais son action était constamment guidée par le droit et la justice[52]. « Il jugeait la cause du pauvre et du malheureux » (Jr *22, 16*) alors que Joiaqim ne pense qu'à son intérêt. Ce dernier montre ainsi

45. Pour mémoire, « La crainte [yirah/יראה] de l'Éternel est le commencement de la sagesse ; Tous ceux qui l'observent ont une raison saine. Sa gloire subsiste à jamais » (Psaume 111, 10). Notons que si l'on suit la tradition kabbalistique la plus ancienne, mais aussi la plus répandue, celle du Sefer Yetsira (« Livre de la création »), la crainte naît de deux séphiroth majeurs, la Sagesse ('Hokhmah) et la Compréhension (Binah). Il s'agit d'un attribut émotionnel fondamental de l'âme humaine, comme dans la tradition chrétienne la crainte révérencielle devient un don de l'Esprit.

46. Thomas d'Aquin distingue la crainte spirituelle de la crainte intramondaine ou, encore, la crainte filiale de la crainte servile (*Summa Theologica*, IIa IIae, Quaestio 19, 2 ad 4). La crainte spirituelle exprime l'amour de Dieu à travers la révérence et l'humilité à l'égard de ce qui est reconnu comme « supérieur » (*ibid.*, Quaestio 67, 4 ad 2 ; ainsi que Quaestio 19, 11 ad 2).

47. Même si d'autres figures bibliques sont sollicitées, Spinoza se résume en disant clairement : « *Videmus itaque Jeremiam, Mosen, Johannem Dei cognitionem…* » (TTP latin : Akkerman 458, lignes 21-22).

48. TTP, 457-458, lignes 36-37 –1-3 (nous paraphrasons légèrement en suivant Appuhn, p. 233).

49. Spinoza en a préparé la lecture par ses remarques au Livre X (TTP 389, lignes 5-12 et 27-32) qui rappellent précisément la séquence qui va de Josias à Joiaqim.

50. Spinoza, *Éthique* V, XX, scolie.

51. Jr *22, 13-19* : Jehoiakim (סִיקָוֶהוּ) selon 2 R 23, 34. Sur cette figure particulièrement controversée, on verra A. Canessa, « Les derniers rois d'Israël à la lumière de la Septante : une histoire reconstruite ? », in *Pallas, Revue d'études antiques*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2001, pp. 205-218, pp. 207-208.

52. Sur la particularité et l'intérêt strictement biblique du passage retenu par Spinoza par rapport aux attributs précisant les responsabilités de la fonction royale dans la Torah, on verra O. Artus, « La mise en œuvre du droit et de la justice par les figures exemplaires de l'Ancien Testament : Abraham, David, Salomon, Josias », dans *id.* (dir.), *Loi et justice dans la Littérature du Proche-Orient ancien* (2013), Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 225-233, pp. 228-230.

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 295 / 320

qu'il ignore Dieu : il ne le considère pas au plus radicalement de lui-même comme la condition suprême de son salut. Il ne craint pas Dieu. « Rien ne captive ses yeux et son cœur » (Jr *22, 17*). Ce qui montre avec précision la signification de la crainte de Dieu, car pour Josias, juste et miséricordieux, il « connaissait » la Loi de Dieu (Jr *22, 16*), disposé à la suivre des yeux et du cœur[53].

Jérémie oppose ainsi le modèle de Josias à un anti-modèle, celui de Joiaqim. Quelle est particularité de cet anti-modèle ? Quand Jérémie s'en prend au Roi Joiaqim (Jr *22*,17), c'est parce que celui-ci tire profit du tribut que paie son peuple au pharaon Neko (2~~et~~ *23*, 33-35) au lieu de protéger la veuve et l'orphelin. Il se construit un palais spatieux, il opprime et fait violence au peuple pour payer la dette au pharaon. Au lieu de juger avec justice et charité, assumant ainsi sa mission souveraine, il laisse le droit coutumier prendre le dessus, sans égard pour « la cause du pauvre et du malheureux » (Jr *22*,16).

Apparaît ainsi un préalable incontournable tant aux questions de justice qu'aux questions de charité : celle de la place et du sens d'une autorité réglée intérieurement par la crainte – en quelque sorte vidée d'elle-même par le rapport à l'autre que soi. Pour contrôler, encadrer, juger, il faut une autorité capable de se vider de soi pour incarner la volonté de l'intérêt public face à la dépendance des ordres économiques.

À cet égard, la religion chrétienne apparaît comme un anti-modèle puissant. Elle bloque le processus de création imaginaire des choix éthiques en excluant la connaissance naturelle des débats et en réservant à une élite la capacité de discerner les frontières entre l'autorité religieuse et l'autorité publique. Pour Spinoza, c'est la nature doctrinale privée de cette religion qui a introduit dès sa fondation un biais dans ses comportements à l'égard de l'autorité publique. Alors que les prophètes sont les traducteurs des préceptes pratiques contenus par la Loi divine dans une connaissance accessible à tous, les théologiens chrétiens sont des savants spécialisés qui développement une connaissance hermétique exigeant d'abondants loisirs[54] ! Cette imagination privée bloque la création de comportements éthiques adaptés beaucoup plus qu'elle ne l'aide ou ne l'encadre. De plus, elle dissocie, par sa contestation permanente des interprétations de la loi, la vérité propre aux préceptes divins des compétences de gouvernement des pratiques propres à l'autorité publique. Elle suspend donc la puissance créative de l'imagination éthique collective qu'elle détourne à son profit et elle la maintient à distance d'une autorité publique désormais dépendante de ses interprétations éthiques spécialisées…

53. Le théologien Alain Nisus commente de la manière suivante : « Jérémie 9.23 énonce clairement la thèse : la véritable chose dont un homme peut vraiment se vanter, c'est de connaître le Seigneur. Et plus particulièrement de savoir que Dieu agit sur la terre avec fidélité ('Emeth)), équité (Meyshar) et justice (Tsedaqah) » (A. Nisus, « Connaissance de Dieu et justice sociale chez Jérémie », in *Théologie évangélique*, vol. VI, n° 2, 2007, pp. 111-118, p. 116.)

54. TTP 627, lignes 18-19.

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 296 / 320

La tradition à laquelle entend se rattacher Spinoza fonctionne sur de tout autres bases que la religion chrétienne. Même dans l'espace ambigu de sa constitution théocratique, cette tradition a associé des fonctions qu'elle n'a pas pour autant confondues, parce qu'il y avait subordination entre les fonctions publiques et les fonctions religieuses et parce que c'est la médiation humaine de l'homme d'État qui l'emportait par sa royauté (souveraineté) sur la médiation prophétique interprétant les limitations de la première pour les rendre accessibles aux jugements de tous. Cette seconde médiation n'a de pertinence qu'en fonction de sa capacité à renforcer l'unité sociale par la pratique de la justice et de la charité, – ce que signifie positivement l'obéissance comme puissance[55].

C'est la raison pour laquelle les figures offertes par les hommes d'État de Moïse à Josias constituent une référence privilégiée pour interpréter comment s'établit un règne juste[56]. Le rapport d'association de l'autorité souveraine à la perception collective du juste est capital.

De Spinoza à Néhémie ou la crainte comme racine commune de la justice et de la charité ?

Le passage retenu par Spinoza en *Jérémie 22* renvoie au modèle incarné par le Roi Josias[57] et à son anti-thèse le Roi Joiaqim. Dans la Bible, une des figures héritières de Josias est Néhémie. À l'inverse de Joiaqim, il résiste aux avantages que lui donnerait la gestion de la dette pour un souverain étranger. Cette fois, il s'agit du Perse Artaxerxès. Voici ce qu'écrit Néhémie : « Je n'ai jamais mangé la provende du gouverneur […] par crainte de Dieu » (Ne *5*,14 ; sous-entendu : < et alors que le service de Artaxerxès m'y autorisait >).

Par le biais d'une grande assemblée, Néhémie s'efforce de convaincre les grands et les magistrats, puis les prêtres :

> Ne voulez-vous pas marcher dans la crainte de notre Dieu ?, pour éviter les insultes des nations, nos ennemies ? […] Nous leur avons prêté de l'argent et du blé […] Eh bien ! faisons abandon de cette dette (Ne *5*,10).

Après l'échec, mais aussi l'espérance suscitée par les réformes de Josias, l'époque d'Esdras et de Néhémie (458-457/444-443) veut affirmer une identité théologique forte susceptible de garantir une indépendance culturelle dans un environnement d'échanges stabilisé et une société perse multiculturelle

55. TTP 473, lignes 25-30 ainsi que 479, lignes 16-19.
56. TTP 613, lignes 24-25.
57. Venema reprend des commentateurs cette formule particulièrement suggestive : « Joshua is the prototype of a king, Josiah is the exemplary king who realizes the ideal » (G.J. Venema, *Reading Scripture in the Old Testament, Deuteronomy 9-10; 31 – 2 Kings 22-23 – Jeremiah 36 – Nehemiah 8* (2004), Leiden, Brill, p. 91).

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 297 / 320

plus large[58]. Ce qui est en jeu dans ce mouvement théologico-politique, ce n'est rien moins que la reconnaissance des principes éthiques susceptibles de guider un pacte d'unité sociale cohérent avec la double vision de la justice et de la charité (un pacte qui soit dans son mode d'être socialement prophétique) : limitation des effets de la dette/levée de la dette pour protéger les plus faibles[59]. Ce point est central en particulier dans l'interprétation que propose Spinoza au chapitre XVII de l'attachement à la communauté-patrie de la part du peuple hébreu, notamment à l'époque d'Esdras[60]. Dans les lignes de Spinoza sur la propriété agraire résonnent les règles de la tradition issues du Code d'Alliance propre à *Exode 22-23* et renforcée dans sa dimension sociale par *Deutéronome 15*, 2, puis par le Code de Sainteté de *Lévitique 25*, 23-55[61]. La particularité du *Deutéronome* est de renforcer les prescriptions éthiques formulées par le Code d'Alliance contenu par l'*Exode* (Ex *22-23*), et de détacher, dans ce cadre – donc pour des motifs théologiques –, la question de l'insolvabilité et celle de l'esclavage pour dette de la question agraire, en leur donnant une portée plus générale liée au sens de la communauté croyante (Dt *15*). Le code de Sainteté proposé par le *Lévitique* reprend et amplifie la tendance déjà présente dans le *Deutéronome* en s'efforçant de synthétiser cette tradition yahviste avec la tradition sacerdotale dominante à l'époque post-exilique (fin VI-Ve).

Spinoza se rattache de la sorte à un mouvement qui vise à renforcer les prescriptions éthiques formulées par le Code d'Alliance contenu par l'*Exode* (*22-23*), et à dissocier les questions relevant du droit coutumier, de celles qui mettent en cause l'unité de la communauté politique, en particulier celles liées à l'insolvabilité et à l'esclavage pour dette. Certains commentateurs distinguent ainsi des lois casuistiques (de droit coutumier, sans fondement théologique direct) et des lois apodictiques, qui sont plutôt des recommandations éthiques et des « garde-fous » par rapport au droit coutumier réinterprété religieusement et qui ont un fondement théologique direct[62]. Le mouvement auquel se rattache Spinoza[63] donne aux lois de second ordre (ou

58. Voir : O. Lipschits, « Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century B.C.E. », in *id*. & M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (2006), Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 19-52, p. 40

59. Voir TTP 571, lignes 33-35 : « Si la pauvreté contraignait quelqu'un à vendre son fonds ou son champ, on devait le lui restituer intégralement au moment du jubilé. »

60. Voir TTP 571, ligne 15.

61. Voir L. Bove, « Le "retour aux principes" de l'État de Moïse. Éléments pour une lecture politique et matérialiste de l'enseignement du Christ chez Spinoza », in *Conatus*, vol. IV, 2010, n° 8, pp. 73-82, p. 76, note 17 (publié également dans M. Benítez, O. Bloch *et al.*, *Materia Actuosa, Antiquité, Âge classique, Lumières, Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Paris, Champion, 2000, pp. 343-358).

62. *Ibid.*, p. 189.

63. À propos du *Deutéronome*, Artus suggère même de parler d'un mouvement de « démocratisation » (O. Artus, « Les lois du Pentateuque », in *Introduction à l'Ancien Testament, op. cit.*, pp. 185-196, p. 193. De manière générale, O. Artus, *Les Lois du Pentateuque, Points de repère pour une lecture exégétique et théologique*, Paris, Cerf, 2005). On trouvait déjà une intuition de cette lecture dans « Centralization, Secularization and Demythologization in Deuteronomy », *in* P.T. Vogt, *Deuteronomic Theology and the Significance of Torah, A Reappraisal* (1968), Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, pp. 32-97.

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 298 / 320

lois apodictiques) un rôle social plus important parce qu'elles indiquent directement la *préférence éthique* de la culture religieuse dans l'organisation sociale, qu'elle soit celle de la Royauté forte pré-exilique ou celle de l'État faible post-exilique, correspondant désormais à l'expérience d'une minorité soumise à l'autorité d'un gouvernement multiculturel. Dans les deux cas, l'enjeu de l'obéissance éthique incorporée comme forme de vie[64] était que l'insuffisance des normes coutumières soit suppléée par une référence à la Providence divine[65] qui permet d'introduire un principe général de proportionnalité (justice) et un principe de préférence positive (charité) à l'égard des pauvres.

> 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 […] 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[66]…

Ce processus de dissociation imaginaire de deux régimes normatifs, qui est propre à l'obéissance créative, constitue la clé du chapitre XIX du *Tractatus*[67]. Honorer Dieu intérieurement en pratiquant la justice et la charité n'est possible qu'en transférant son droit naturel à l'autorité publique souveraine, en s'attachant d'abord à préserver la paix sociale, et en considérant, de manière rationnelle, tous les commandements divins comme autant de préceptes de second ordre découlant de l'obéissance première à cette autorité vicaire sur la terre. L'enseignement prophétique devient donc un ensemble de normes apodictiques moyennant une opération de la pensée par laquelle tous décident d'obéir d'un commun accord (*consensus*) aux principes universels contenus par la Loi divine[68] et subordonnés à l'autorité de l'État. C'est dans le cadre rationnellement imposé des modalités juridiques de l'ordre civil donné que doit s'imaginer le sens pratique des préceptes éthiques de justice et de charité selon la forme de connaissance la plus accessible à tous. S'assurer de l'autorité providentielle de l'ordre social sous la forme d'un pacte passé entre tous au profit de l'unité de la communauté politique est ainsi la seule manière de garantir la modalisation, à travers l'engagement de chacun pour la justice et la charité, des attributs de cette puissance de vie transférée.

64. Spinoza écrit : « Leur vie était de part en part un culte continu de l'obéissance » (TTP 573, lignes 21-22) ; « à ces hommes tout à fait habitués, cette obéissance ne devait plus paraître servitude mais liberté » (573, lignes 23-24) ; « ils devaient obéir sans jamais consulter la raison » (575, lignes 13-14). C'est le rapport fondé sur la reconnaissance d'un principe supérieur qui explique cette suspension du jugement rationnel. Il s'agit d'un degré supérieur de l'obéissance, la plus haute forme de réalisation sociale de la piété comme le précise encore le chap. XIX, en fonction du primat pratique de l'unité sociale.

65. Un commentateur comme Crüsemann suggère même de parler dans ce cas de « métanormes » théologiquement fondées. Voir F. Crüsemann, *The Torah, Theology and Social History of Old Testament Law* (1996), Minneapolis, Fortress.

66. TTP 571, lignes 29-31 et 571, lignes 37, 573, lignes 1-3.

67. TTP 611, lignes 29-38 et 613, lignes 1-10.

68. TTP 609, ligne 34.

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 299 / 320

Revenons au passage de *Néhémie* cité plus haut. Néhémie procède par concertation et cherche par la convocation d'une instance de médiation à trouver les motifs qui pourraient susciter de la part du prêteur privé une forme de limitation (principe de proportionnalité) et une forme de solidarité ; bref justice et charité. Sans recours à une norme transcendante capable d'imposer une limite extérieure, Néhémie prend l'initiative d'une action publique de limitation consistant à renoncer à la rente du service de la dette comme gouverneur pour lutter contre la pauvreté grandissante ; son action publique veut restaurer par sa limitation la confiance de tous les citoyens dans le collectif et inciter les autres prêteurs (privés) à réduire également leurs prétentions pour engager une relance sociale. Il cherche à combiner dans un pacte social un double effet de limitation et de finalité (la combinaison talmudique de justice et de charité) : proportionnalité et solidarité, changements des comportements et nouvelle donne relationnelle.

Le mouvement qu'impulse cette autorité de concertation est des plus intéressants. Celle-ci ne se considère pas comme étant en position de savoir la meilleure solution et ne parle pas au nom *des* puissants. Et c'est ce choix indépendant et positivement discriminant qui fait sa force : elle garantit le faible par recours à un pouvoir-tiers – situé entre autorité souveraine et intérêts privés – qui modifie la donne sociale[69]. Mais le pouvoir-tiers est lui-même travaillé imaginairement et vidé de son rapport à soi, car le contexte de dépendance politique implique de prendre en compte un autre type de rapport à la norme que celui de la garantie directe d'une transcendance restaurant une distance par rapport au droit coutumier[70]. Il s'agit plutôt d'une action immanente, procédant par concertation et que ne pourrait réaliser un pouvoir souverain uniquement capable d'appliquer le système de la dette ou d'en délier absolument.

Ce qui parvient ainsi à se constituer est une sorte d'« autorité de gouvernance » qui ouvre un nouvel espace de coopération entre faibles et forts en « tercéisant » le vide du dispositif social de la souveraineté publique pour en faire une structure de relation permettant de redéfinir les modes de l'unité sociale, à savoir la proportionnalité et la solidarité. Pour produire un tel modèle de pouvoir concertatif, il faut admettre que le rapport aux normes se modifie de manière à déterminer les modes de l'unité sociale à travers les effets *de limitation* d'une obéissance créatrice conduisant à une proportionnalité des règles fonction aussi d'une nouvelle donne relationnelle (solidarité entre comportements privés[71]).

69. Voir St. Mosès, *Figures philosophiques de la modernité juive*, Paris, Cerf, 2011, p. 140.

70. Suivant l'avertissement de Jr *15*, 7, commenté au chap. XIX (TTP 611, lignes 27-28).

71. Susan James rappelle judicieusement les vertus de *comitas* et de *mansuetudo* relevées par Spinoza dans les dernières lignes de son *Traité* à propos du zèle pour la vérité (*op. cit.*, p. 317 ; TTP 651, ligne 13).

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 300 / 320

La composition de l'imaginaire et de la raison en politique : une tâche philosophique

C'est sur ce modèle que devrait à notre sens se comprendre, chez Spinoza, l'enjeu politique que comporte la permanence du travail de la raison sur l'imaginaire religieux du pouvoir souverain. L'obéissance politique n'est ni un ordre fermé sur soi-même, ni un ordre possédant la capacité spontanée de s'auto-transformer. Ce sont ces deux dimensions que justice et charité renvoient dos à dos à partir du lieu vide de la puissance souveraine rendue ainsi disponible à l'obéissance créative du collectif, et ceci *dans un contexte où en aucun cas l'autorité ne peut être renvoyée à une forme de souveraineté absolue sur son destin*, court-circuitant sa détermination à travers des modes spécifiques d'engagement collectif.

Une telle obéissance suppose un double mouvement lié à la puissance imaginative dans le rapport au supérieur : d'une part, un décentrement à l'égard du mode de soumission qui réduit la liberté à un objet du pouvoir, un instrument pour l'utilité de la volonté gouvernante ; d'autre part, un recentrement sur la puissance qui se manifeste dans le décentrement à l'égard de l'ordre instrumental et qui crée la possibilité de s'autoriser d'autres liens dans la vie en commun. En consentant librement au primat de l'unité sociale par transfert des puissances individuelles, chaque individu devient le relais potentiel d'un ordre de concertation civique dépendant de relations justes et charitables pour préserver son unité.

Par-delà l'opposition souverain/masse, le pouvoir politique apparaît ainsi comme un « *processus* qui ne peut se stabiliser autrement que comme *processus* d'institutionnalisation de la puissance commune[72] ». Cette puissance commune du politique ne coïncide ni avec le souverain, ni avec la multitude gouvernée : elle se caractérise plutôt par un circuit de relations qui implique la concertation dans l'application des règles et le maintien de l'unité sociale. Il ne suffit donc pas d'opposer la figure d'un Autre comme instance vide d'énonciation de la loi, comme lieu que personne ne peut occuper, à la figure de l'Autre théologico-politique qui capte la puissance de la multitude pour la stabiliser dans l'obéissance à un pouvoir (qu'il soit raisonnable ou pas, qu'il fonctionne à l'espoir ou à la crainte). Il faut encore réconcilier la raison et l'imagination pour renvoyer la multitude à sa propre puissance comme à la seule instance constitutive[73].

Au lieu de se limiter à une confiance dans le pouvoir productif de l'imaginaire théologico-politique ou de proposer d'organiser rationnellement les échanges affectifs sur lesquels il se fonde, la tâche du philosophe politique est de créer le vide nécessaire à l'auto-transformation du pouvoir-agir, en dissociant le désir de piété de la puissance de consentement civique. Pour

72. A. Tosel, « Quel devenir pour Spinoza ? Rationalité et finitude », *in* L. Vinciguerra (dir.), *Quel avenir pour Spinoza ? Enquête sur les spinozismes à venir*, Paris, Kimé, 2001, p. 75.
73. *Ibid.*, pp. 186-187.

- © PUF -
17 mars 2015 04:41 - Wilhelm Von Humboldt et la liberté des langues - Collectif - Études philosophiques - 155 x 240 - page 301 / 320

dévoiler l'inconsistance du désir de l'Autre auquel la multitude est soumise et ouvrir l'espace pour des formes de résistance qui augmenteraient sa puissance, le philosophe spinoziste doit, comme le pense Tosel, intervenir au cœur même de l'imaginaire dans une dynamique essentiellement critique à l'égard des modes de liaison qui le caractérisent. En ce sens, le mouvement de la connaissance produit une « décentration de toute illusion finaliste » et un « recentrement relationnel »[74] – justice et charité – qui permettent à la fois d'agir sur l'insatisfaction pratique produite par une religion fondée sur la soumission ou la superstition et de résister au basculement de cette image de Dieu en une cause formelle d'un ordre impersonnel et neutre de la légitimité, dépourvu du principe générateur capable de détruire ce lieu extérieur de la vérité de soi.

Pour transformer la crainte servile des multitudes délaissées en puissance positive, il faut constamment relancer l'intervention d'une connaissance génétique des causes du mal social qui, loin d'éliminer ce mal comme une erreur, permet aux sujets de remettre en question les liaisons qui bloquent leur imagination pour favoriser la production d'autres liaisons[75]. En questionnant toute liaison supposée donnée comme condition de l'ordre social, en dénonçant toute forme d'obéissance qui empêcherait la connaissance de ses propres causes (telle la crainte du « supérieur »), cette connaissance génétique explicite la limite interne de tout ordre théologico-politique en tant que « factuel et fictif », c'est-à-dire en tant que nécessaire et en même temps transformable, fondé sur le consentement, mais en même temps asservissant.

Sans cette intervention, les masses demeurent aliénées de leur puissance de consentement collectif et ne peuvent en conséquence reconduire leur désir à l'injonction rationnelle de la justice et de la charité. Elles ne sont plus en capacité de craindre et ne sont plus craintes. Pourtant, c'est la *crainte des multitudes, leur obéissance créative* qui seule permet de recomposer un ordre effectif de concertation sociale en dissociant le vide de l'ordre représentationnel et la puissance du consensus collectif en faveur de ce qui est reconnu comme « supérieur » et dont peut procéder un pacte de proportionnalité et de solidarité entre les libertés.

Marc Maesschalck

74. A. Tosel, « Que faire avec le Traité théologico-politique ? », *op. cit.*, p. 182.
75. E. Balibar, *Spinoza et la politique*, *op. cit.*, p. 186.