NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

121 N° 4 October-December 1999

Le cadre où se forme la décision politique. Lecture de Dt 16, 18-18, 22

Jean-Marie CARRIÈRE (s.j.)

p. 529 - 542

https://www.nrt.be/en/articles/le-cadre-ou-se-forme-la-decision-politique-lecture-de-dt-16-18-18-22-793

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le cadre où se forme la décision politique

LECTURE DE DEUTÉRONOME *16*,18 - *18*,22

La réforme de Josias, le dernier grand roi de la monarchie en Israël, fut tout autant politique que religieuse. Cette réforme qui aura subi l'épreuve d'un règne «impie» (cf. *2 R 21*,17) et aura sans doute participé à l'éducation du jeune roi, cette réforme était portée par un courant de pensée dont lès racines remontent au siècle qui précède. Par delà l'échec de sa mise en pratique concrète, cette réforme aura par la qualité théorique de sa pensée du politique une portée considérable.

Le Deutéronome, et, en celui-ci, surtout le Code des chapitres 12 à 26, est le témoin majeur de cette pensée. Nous nous proposons, dans une étude d'un genre un peu particulier, de porter notre attention sur la partie centrale de ce Code, soit *Dt 16*,18 - *18*,22, qui traite des institutions. Nous voudrions montrer comment ce texte législatif, en apparence banal, est traversé d'une intention qui dépasse la simple description des fonctions institutionnelles: en décrivant ces institutions, le Code élabore le cadre et les conditions de la capacité de décision politique pour tout membre d'Israël.

Cette lecture pourra surprendre sans doute tant le politologue que l'exégète de métier. Comment, en effet, lire ce texte biblique de manière à atteindre de manière rigoureuse les concepts qui sous-tendent sa théorie du politique[1]? Côté réflexion politique, telle sera notre hypothèse: nous lirons le texte, non pas au niveau du détail des institutions politiques dont il propose la codification, perspective qui est celle de la *science* politique, mais à celui où s'élabore une pensée du politique, c'est-à-dire à celui d'une *philosophie* politique. Côté exégétique, nous en ferons une lecture synchronique, c'est-à-dire une lecture qui vise le système du texte, le «monde du texte» et l'élaboration conceptuelle mise en œuvre par

1. Ce n'est pas le lieu dans ce bref article de développer les considérations méthodologiques qu'implique cette question. Signalons que nous ne sommes pas les premiers à tenter ce genre de lecture. Un essai remarquable de F. Ost, *Du Sinaï au Champ-de-Mars*, Bruxelles, Lessius, 1999.

celui-ci[2]. Mais dans un premier temps, il nous semble important de considérer brièvement, du point de vue des décisions majeures qui ont marqué leur exercice du pouvoir, quelques grandes figures royales d'Israël. Le projet qu'élabore *Dt 16-18* n'en ressortira que mieux pour ce qu'il est, une sorte de théorie de l'histoire et, du moins pour ce qui concerne l'intérêt que nous lui portons, une réflexion sur la capacité de décision politique.

I. – David, Ézéchias, Josias

Selon la représentation que tracent les livres de Samuel et des Rois de la monarchie en ses commencements, une triple figure en domine l'instauration. Parmi ces trois figures, David occupe la place centrale. David accomplit ce que Saül, choisi puis rejeté, n'a pu réussir, et pose les bases d'un pouvoir solide qu'il transmet à son fils Salomon[3]. C'est aussi sur une triple figure qui se clôt le temps de la monarchie, Ézéchias et Josias, tous deux grands réformateurs, étant explicitement comparés à «leur ancêtre David» (*2 R 18*,3; *22*,2).

Le long travail de guérilla mené par David apparaît d'abord comme une division interne à la royauté de Saül, puis se révèle en fait un mouvement vers l'unification des populations du territoire. Premier choix majeur de David, l'élection d'un lieu neutre et intermédiaire pour signifier le pacte des «douze tribus» et leur unité dans une alliance: la ville des Jébusites, Jérusalem, enclave entre Israël et Juda, devient le lieu-capitale (cf. *2 Sm 5*). La décision de David porte donc ici sur un lieu qui va organiser à long terme l'ensemble du territoire, symboliquement, géographiquement et politiquement. Au long temps nécessaire à David pour instaurer et installer son pouvoir, suit un temps aussi long, nécessaire, à la conservation et à la consolidation de ce pouvoir. Cette période *(2 Sm 8 - 1 R 2)*, symétrique de la première *(1 Sm 16 - 2 Sm 6)*, aura pour enjeu la stabilité du royaume remise en cause par des révoltes, principalement celle d'Absalom, fils de David. Elle s'achève par la réussite de la succession: la royauté devient hérédi-

2. Une lecture synchronique prend en compte le texte dans sa rédaction finale, tandis que la lecture diachronique recherche l'histoire de ses rédactions successives.

3. Ici encore le point de vue adopté est synchronique, même s'il faudrait sûrement prendre en compte le poids du travail deutéronomique de rédaction sur ces livres.

taire à travers le discernement du fils apte à poursuivre l'œuvre de son père. Les choix de ce dernier au cours de la période qui suit mettent au jour la division de l'homme privé et de l'homme public, la désintrication des liens familiaux et des liens politiques ainsi que l'émergence d'un exercice vraiment politique du pouvoir[4].

Sur fond de cette fresque solidement architecturée, deux épisodes significatifs sont à relever. Il y a d'abord celui de la femme de Teqoa *(2 Sm 14)*. Celui-ci met en évidence comment David fut quasiment forcé à prendre une décision d'ordre juridique sur la base d'une alternative entre le juste et l'injuste: par là, le pouvoir royal assume politiquement la capacité d'imposer un droit central contre la coutume locale[5]. Il y a ensuite celui de l'épisode du recensement de la population *(2 Sm 24)*. Il met David face à un dilemme qui met en relief un caractère propre à la décision politique: tout projet politique qui se donne les moyens de maîtriser l'avenir se doit d'en assumer les conséquences souvent imprévisibles[6].

Trois siècles plus tard, Ézéchias à la fin du VIIIe siècle, puis Josias à la fin du VIIe, tout deux sur un fond de menace extérieure constante, ont ceci en commun d'entreprendre une réforme sociale et institutionnelle dont la trace se lit dans l'émergence d'une codification du droit. À la figure d'Ézéchias, on peut rattacher le Code de l'Alliance *(Ex 21-23)*; à celle de Josias est associé le noyau du Code du Deutéronome *(Dt 12-26)*. Sous la pression de la critique prophétique qui donne tout leur poids aux questions sociales et aux facteurs économiques, une forme d'État s'élabore où le pouvoir royal et la force de la loi doivent composer par un compromis institutionnel.

Le récit biblique laisse donc entrevoir que les décisions de David, d'Ézéchias et de Josias sont politiques, en tant qu'elles visent la conquête du pouvoir, sa conservation ou son adaptation à des conditions nouvelles, tant intérieures qu'extérieures. Mais ce point de vue reste à lui seul insuffisant, tant qu'il en reste à la question propre au décideur politique (le roi), à savoir l'exercice du pouvoir. Car les actions et les options de ces rois ne prennent tout leur relief que mesurées à l'instauration progressive de l'État, à la

4. Le chef de l'armée, Joab, jouera un rôle essentiel par son intelligence, on pourrait dire «sapientielle», des forces politiques, plus que par le simple usage de la force militaire.

5. Un enjeu identique — un conflit de droits — est perceptible dans le domaine de la guerre *(1 Sm 30)* et, pour un successeur de Salomon, dans le domaine économique (*1 R 21*, la vigne de Naboth).

6. Ici, sur le plan démographique.

recherche de sa *forme propre* sous l'apparente stabilité d'un *régime* inchangé, la monarchie. Prennent alors tout leur poids les décisions concernant le choix du lieu-capitale, le domaine judiciaire et l'élaboration du droit. Pour faire face à la scission intérieure, à une forte cassure sociale, à une pression extérieure qui pèse sur l'indépendance et l'identité nationales, les décisions politiques cherchent à établir les conditions structurelles d'un avenir libre.

Comment dès lors la théorie institutionnelle, énoncée à distance des exemples et des événements de l'histoire, conçoit-elle les caractères et la pratique de la décision politique? Telle est notre question.

II. – Le Code du Deutéronome

Deutéronome 12-26 est un code de lois dont le statut est généralement reconnu comme étant celui d'une constitution politique au sens moderne du terme[7]. Ce caractère spécifique provient surtout de la partie centrale du code, qui traite des institutions. Le code s'ouvre sur une loi dite de centralisation, qui donne son mouvement à sa première partie et il s'achève par un ensemble apparemment disparate de lois qui réinvestit les principales prescriptions du code de l'Alliance selon un principe anthropologique et politique. Au centre se trouve l'exposé sur les institutions (*Dt 16,18 - 18,22*) qui traite, dans l'ordre, de l'institution judiciaire, du pouvoir royal, du statut sacerdotal du lévite et de la fonction prophétique. Apparemment destiné à réguler les fonctions institutionnelles majeures — celles de juge, roi, prêtre-lévite et prophète — celui-ci est construit sur un équilibre qui déjà comme tel donne à penser. Le paragraphe sur le pouvoir royal est placé au centre du développement, et non à son point de départ, et couvre une longueur de texte deux fois moindre que celle consacrée à l'institution judiciaire en tête et que celle consacrée au rôle du prophète au terme. Le fait mérite d'être relevé. Grâce à une telle disposition, le législateur semble déjà suggérer que l'exercice du pouvoir est deux fois moins important que la pratique judiciaire ou la fonction prophétique. En tout cas, celui-ci se trouve fermement encadré par ces deux dernières.

7. C'est d'ailleurs le seul code dont le texte biblique raconte la promulgation solennelle *(2 R 22-23)*.

1. Le pouvoir dépossédé? (Dt 17,14-20)

Après avoir explicité comment se fait le choix d'un roi, la loi royale (Dt 17,14-20) délimite très sévèrement les capacités d'action de celui-ci en trois domaines qui relèvent de sa compétence, le domaine militaire (les chevaux et la cavalerie), le domine diplomatique (les mariages) et enfin le domaine fiscal (l'or et l'argent). L'abus de pouvoir («multiplier à son profit»), particulièrement risqué en ces trois domaines de l'action royale, est ici directement visé, en tant que cet excès de pouvoir peut avoir pour conséquence de «faire retourner le peuple en Égypte», entendons, dans une situation de servitude et d'oppression analogue à celle des années en Egypte. En posant des limites fermes à l'extension du pouvoir, le triple interdit pare à ce qu'avait d'ambiguë la demande d'un roi de la part du peuple: vouloir un roi «au-dessus de soi», avec le risque qui s'ensuit «de la servitude volontaire»[8].

De fait, le roi ne doit pas être «au-dessus de ses frères» (20). La condition concrète pour cela est qu'il soit soumis à la loi et au droit au même titre que tout citoyen (18-19)[9]. Le législateur impose ainsi au roi d'être une sorte de citoyen modèle par son attachement et sa soumission à la loi tout comme le citoyen (cf. *Dt 6*, 5-8): «il la copiera» et «il la pratiquera». Cependant, le roi n'est pas pour autant comme tout citoyen: il reçoit la loi comme une responsabilité et il a la charge de la communiquer à tout le peuple par la lecture publique, ce qui fit exactement Josias lors de la promulgation deutéronomique *(2 R 22-23)*. Dans la représentation du législateur, le pouvoir est de façon précise le garant de la loi en même temps qu'il lui est soumis, ce qui désigne clairement ce dont il est dépossédé, l'énonciation de la loi. Bref, le pouvoir n'est pas à l'origine de la loi. C'est là un renversement théorique majeur dans la représentation du pouvoir en Israël comme dans le Proche-Orient ancien.

Parce qu'elle analyse l'exercice du pouvoir sous le double point de vue du risque de la domination et de la légitimité originelle de la loi, la loi royale limite sévèrement le pouvoir du roi en en renversant la représentation courante. Le pouvoir se trouverait-il

8. Nous faisons ici allusion à l'essai de É DE LA BOÉTIE, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976 (avec un admirable commentaire de C. Lefort).

9. Il est sans doute quelque peu risqué d'employer la notion de «citoyen» ici, celle-ci étant moderne et récente dans notre histoire politique. On peut cependant entendre par là tout membre de la communauté d'Israël, considéré du point de vue de sa capacité politique. «Sujet politique» conviendrait aussi ici.

ainsi dépossédé de toute capacité de décision? On pourrait le penser à la lecture du texte qui ne semble pas laisser grand-chose à faire au roi! En fait, le travail du législateur tend à montrer que la capacité de décision propre à l'exercice du pouvoir n'est pas différente de celle de tout citoyen visé par le «Tu» fictif du discours deutéronomique. Il invite à ne pas confondre la capacité de décision politique avec l'exercice du pouvoir, celle-là, interne à celle-ci, devant caractériser tout citoyen.

Il convient dès lors de s'arrêter un instant sur la qualification de «frères» qui, dans la loi royale, semble définir les sujets du pouvoir. Le terme a ici une valence politique, bien qu'il ait été de fait clairement défini en *Dt 15*, en dehors de l'exposé sur les institutions. La double loi sur la libération des dettes (*Dt 15*,1-11) et sur la libération des esclaves (*Dt 15*,12-18) s'est employée à définir la fraternité au sein des relations économiques, en donnant comme contenu à celle-ci l'exigence d'accorder au «pauvre, ton frère» (*Dt 15*,7-11) un statut et des droits qui le libèrent de la situation de non-droit en quoi consiste l'esclavage économique. C'est donc la loi, et non le pouvoir, qui doit prendre en charge la réponse institutionnelle à apporter aux déficits sociaux induits par les réalités économiques, non sans que, ici encore, la capacité de décision ne soit celle du sujet de la loi, le «Tu».

Les limites du *pouvoir* sont donc clairement posées et justifiées. Le champ propre de l'exercice du pouvoir royal — armée, diplomatie, fiscalité — est travaillé par un principe, celui de la fraternité et du non-retour à la servitude, qui renvoie à la capacité de décision de tout citoyen. Comment alors, dans la représentation du Code du Deutéronome, celle-ci est-elle constituée?

2. *Le sujet de la loi* (*Dt 16*,18-20)

Il n'est pas habituel qu'un texte constitutionnel s'adresse directement au sujet de la loi, comme c'est le cas dans le Deutéronome. La fiction littéraire consiste ici à faire de la loi les paroles de Moïse (*Dt 1*,1), paroles que celui-ci adresse à tout Israël aux plaines de Moab (*Dt 28*,69) avant l'entrée dans le pays promis.

À tout Israël? Lisons le premier paragraphe de l'exposé sur les institutions (*Dt 16*,18-20). «Tu établiras des juges en chacune de tes villes ... et ils jugeront le peuple d'un droit juste» (v. 18). Ce n'est évidemment pas le sujet individuel qui est chargé de l'installation judiciaire locale, ce n'est sans doute pas non plus le «tout Israël», mais plutôt un certain collectif, l'ensemble de la population de la ville considérée comme une entité politique, ou mieux

encore l'instance collective qui la représente et la gouverne. On pense spontanément ici à l'institution des «anciens» de la ville, organe distinct de la population («le peuple»), et qui ainsi par cette mise en place se trouvé partiellement départie de l'une de ses attributions, à savoir la justice à la porte de la ville.

Mais le texte poursuit: «Tu ne feras pas dévier le droit... tu n'accepteras pas de cadeaux» (v. 19). Le «Tu» est maintenant un sujet individuel, et dont le texte règle la déontologie dans l'exercice de la justice. L'écriture joue ici sur une ambiguïté: le «tu» dont il est maintenant question renvoie-t-il à n'importe quel individu dans la population ou plus directement au juge à peine institué à qui ces régulations semblent destinées? L'ambiguïté n'exige pas nécessairement d'être levée par une décision d'interprétation. Elle est intéressante comme telle: sont concernés par la déontologie exposée tout aussi bien le sujet-juge, c'est-à-dire, le sujet en position institué que le sujet-membre de la population qui, tout en se conformant à cette déontologie, en assure la diffusion dans le corps social tout entier. Poursuivons la lecture: «Justice, justice, tu rechercheras, afin de vivre et de posséder le pays...» (v. 20). C'est bien sans doute à l'ensemble du corps social — le «tu» renvoie ici quasiment au «tout Israël» du fait de la mention du pays tout entier —, tout comme à chaque sujet de la loi — le «tu» est alors l'individu — qu'est adressée l'interpellation éthique qui vient directement de la tradition prophétique.

La fiction littéraire du «tu» a pour fonction de permettre au sujet politique d'occuper tour à tour diverses positions dans l'énoncé de la loi, celle du simple citoyen, celle d'une partie de la population sociologiquement repérable (les anciens), celle d'une fonction institutionnelle (le juge), ou encore celle de tout Israël. Ce faisant, le texte n'a pas pour effet de confondre indistinctement ces diverses positions sociales, mais bien plutôt de pointer sur ce qui «circule» entre elles en matière d'exercice de la fonction judiciaire[10]. La responsabilité et, comme on va le voir, la capacité de décision ne se fixent pas sur l'une ou l'autre de ces positions dans le corps social, et notamment pas sur telle ou telle fonction institutionnelle, mais se trouve partagée aux différents niveaux de la société. La fonction institutionnelle ne couvre donc pas un domaine réservé, du fait d'une compétence propre. Ce dont elle a la

10. Nous caractérisons le fait que nous étudions ici comme «circulation», par allusion à la mobilité de la sagesse, plutôt que comme «ce qui est commun» aux diverses positions sociales.

charge lui revient certes comme une prérogative qu'elle a en propre, mais se trouve traversé par une exigence qui, elle, ne lui est pas propre, puisqu'elle est rapportée à un «tu» qui est tout citoyen.

Ce que nous venons de repérer dans ce premier paragraphe sur l'institution des juges est valable pour l'ensemble des institutions: dans le domaine de la justice, dans celui de la solidarité vis-à-vis du prêtre-lévite (*18*,1-8), et dans le rapport à l'avenir propre à la fonction prophétique (*18*,9-22). À l'exception de la loi royale: lorsqu'il y est traité du pouvoir comme on l'a vu, le fait de prendre en compte le rapport gouvernant/gouverné, en fait celui de dominant/dominé, interrompt la mobilité de la position du sujet «tu». On comprend dès lors la position singulière, centrale, de la loi royale, et on est invité à se tourner vers ce qui l'encadre, le domaine de la justice et le rapport à l'avenir, où sont clairement posés les caractères de la décision politique.

3. La décision de justice (*Dt 17*,1-13)

La déontologie qui concerne le juge et tout sujet de la loi, fixe un horizon à la pratique de l'institution judiciaire. Cette institution est typée en deux paragraphes: deux situations y sont tour à tour traitées, qui, à elles seules, engagent la décision de justice. Le premier cas est celui du délit d'opinion. Il s'agit en effet de déférer à la justice locale, à peine instituée, un cas d'apostasie religieuse (*17*,2-7), cas d'ailleurs à mettre en série avec ceux traités en *Dt 13* où l'incitation à la déviation religieuse met en cause l'unité et la sûreté de l'État[11]. Qu'un tel délit soit déféré à la justice a d'abord pour effet d'exiger de celle-ci l'absolue fiabilité de la procédure qui aboutira à l'énonciation du jugement et à l'exécution de la sentence (de mort): enquête, établissement du fait, rôle des témoins.

Le second cas est celui d'une «affaire» qui «te dépasse» et doit être portée au lieu central (*17*,8-13). On a du mal à comprendre en quoi les exemples évoqués qui restent des cas ordinaires tout à fait à la portée de la juridiction locale: homicide, voie de fait, litige quelconque, soient qualifiés comme trop difficiles. Le paradoxe ne se résout qu'en observant l'effet indiqué et voulu par le législateur,

11. Comme nous l'avons fait remarquer plus haut au sujet du terme «citoyen», l'usage du terme «État» doit être prudent. Même si nous sommes convaincus que l'idée d'«État» émerge nettement dans le code du Deutéronome quoique sous des déterminations concrètes fort différentes de l'État moderne, il faut se garder **autant que possible de l'anachronisme.**

à savoir: aller chercher «conseil» au lieu central. La pratique locale de la justice doit en effet intégrer la dimension de l'État. En d'autres termes, elle ne peut être pensée de manière autonome ou autarcique. Ici encore, la justice croise une dimension politique, l'ouverture de l'espace local à la dimension de l'État. Ce faisant, elle acquiert sa structure propre, celle qui est décrite au lieu central qui est la capitale. Bref, la décision de justice articule une énonciation qui, tout en portant sur un cas précis implique un savoir qui relève du droit.

Les situations-limites choisies par le texte pour fixer la pratique de l'institution judiciaire caractérisent la structure de la décision en ce qui est propre à celle-ci. Ainsi, la décision de justice implique une dimension politique[12], via la géographie: au niveau local doit être pris en compte ce qui touche à l'identité nationale, en l'occurrence le délit de croyance, et au niveau central doit être rapportée la pratique ordinaire. Dans cet échange, la décision de justice trouve ses composantes essentielles, la qualité de sa procédure, et la structure de son énonciation. En outre, l'articulation entre la justice et la (géographie) politique fait apparaître l'un des enjeux de la décision de justice: elle participe à la qualité de la *conviction* — conviction religieuse ici, mais évidemment transposable sur le plan politique — nécessaire à la conservation de l'État, en même temps qu'elle interdit que cette conviction ne devienne *présomption*, c'est-à-dire autonomisation de la conviction au plan local (*Dt 17*,12-13).

Une telle théorie de la pratique de la justice ne désigne pas seulement l'enjeu de la décision qui la constitue. En chacun des deux paragraphes que nous venons d'analyser, la décision de justice est posée par rapport à un contexte d'indécidabilité[13]. Il est clair en effet qu'il n'y a rien de plus difficile à «juger» qu'un délit d'opinion. On pourrait même penser que c'est là précisément le délit qui marque la limite de la décision de justice, et on se prend à douter que l'excellence d'une procédure, aussi nécessaire soit-elle, puisse effectivement autoriser une décision juste en un tel cas particulier. Le caractère d'indécidabilité semble moins clair dans les cas «ordinaires», somme toute plus faciles à trancher. Le législa-

12. On n'oubliera pas que, dans l'histoire d'Israël, la première forme du pouvoir politique est la fonction de «juge» (cf. le livre des Juges). Ce qui permet de comprendre que la décision judiciaire dans notre texte ne se réduit pas à sa dimension pénale.

13. Entendons: un contexte où la décision ne dépend pas de la logique des conditions, mais suppose le risque d'une parole qui les résolve.

teur prend soin cependant de nous déloger de cette impression fausse, par la forme même qu'il donne à sa liste d'exemples: il s'agit de décider *entre* homicide *et* homicide, *entre* voie de fait *et* voie de fait, *entre* litige *et* litige. Ce «entre ... et ...» rappelle au lecteur que la décision de justice est toujours acculée à vaincre l'indécision qui est son risque, et qui se situe ici précisément dans la distance entre le cas à juger et le droit dont il relève. C'est là le problème essentiel du juge!

La singularité de la langue hébraïque sert ici la pensée du texte. Dans l'exposé sur la justice, un jeu subtil court autour du terme hébreu *davar*. Dans le texte du législateur, ce terme renvoie aussi bien à une situation donnée, à un cas (*17*,8), à une affaire, à un fait (*17*,4), qu'à la parole, entendons, à l'énonciation de la décision (*17*,11) qu'exige cette situation. La structure linguistique et culturelle de ce terme est utilisée à fond par le texte: la décision de justice consiste à risquer l'énonciation *(davar)* sur une situation *(davar)*, pour en vaincre le cœfficient d'indécidabilité. Dire le juste est une responsabilité, un risque; c'est éminemment une *décision*.

4. Affronter l'avenir (*Dt 18*,1-22)

Si, avant de déposséder le pouvoir de toute capacité de décision autre que celle qui relève de la responsabilité de tout sujet politique en traitant du pouvoir royal, le législateur a choisi de caractériser la décision de justice à la manière que nous venons de voir, il achève son exposé sur les institutions par la considération qui relève d'un autre domaine et où de fait le problème de la décision est majeur, à savoir l'affrontement à l'avenir. Celui-ci souligne bien qu'il y va là de la pointe de la décision politique. En effet, si en matière de pratique du pouvoir il s'agissait de composer avec la pratique habituelle des nations (*17*,14-15), en matière de prophétie par contre, il s'agit de prendre un chemin qui distingue radicalement Israël de la pratique des nations (*18*,9.12.14).

La fonction prophétique est d'abord située à l'opposé de la fonction divinatoire, magie, mantique, invocation des morts, dont on connaît l'importance et le rôle politique dans le Proche-Orient ancien[14]. La question qu'elle soulève porte d'abord sur le statut d'un savoir sur l'avenir. Que le «tu» israélite ne doive pas faire comme les autres nations implique qu'un tel savoir, pour autant qu'il puisse être atteint, ne résulte d'aucune manipulation, tech-

14. Bien mise en évidence par J. BOTTÉRO dans *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1986.

nique ou calcul. Il n'y a pas de savoir certain sur l'avenir. Entre le peuple et son avenir, la position de médiation ne peut pas être accordée à un savoir. C'est le prophète, c'est-à-dire un sujet, qui occupe cette position médiatrice.

Dans la représentation du texte, le prophète est ainsi défini comme médiation entre Dieu et le peuple. Cette représentation est d'ailleurs rapportée au moment fondateur de l'expérience du Sinaï, ce qui lui donne son caractère constitutif. La médiation prophétique se trouve définie ainsi dans le cadre d'une relation interpersonnelle, relation qualifiée ailleurs d'alliance, parce qu'elle vise une parole *(davar)*, une énonciation face à l'avenir. Le prophète occupe donc dans l'histoire une position intermédiaire, celle d'un entre-deux entre le peuple et son avenir. Il prononce des «oracles» dont le sujet est le peuple et dont l'objet est son avenir. Il institue cette suspension du temps et du jugement, moment où le peuple est à distance critique de son présent et face à la décision qui engage son avenir[15]. Le cadre relationnel entre Dieu et le peuple, qui caractérise la médiation prophétique entre le peuple et son avenir, est ici essentiel pour déterminer la vérité de celle-ci, c'est-à-dire pour interdire toute autonomisation de la médiation, tout retour sur elle-même qui en signerait la faillite: «Si un prophète a la *présomption* de prononcer en mon nom une parole que je n'ai pas ordonnée de dire...» (*18*,20). Il s'agit d'une parole sur l'avenir, et non pas d'un savoir sur l'avenir. Seule cette parole autorise la décision qui engage l'avenir en tant qu'elle est une parole élaborée par un sujet qui n'en est pas l'origine et qui ne s'en attribue ni la légitimité ni l'autorité.

Il n'en reste pas moins que, fondamentalement, la décision par rapport à l'avenir affronte le caractère indécidable de celui-ci, ce qu'elle fait, à la différence de la justice, sans recours évident à la loi ou au droit. C'est ce caractère qu'elle a en propre qui définit clairement la décision politique et la fonction qu'y jouent à la fois le savoir sur l'avenir et la médiation d'un sujet[16]. Les deux derniers versets du texte jouent encore à nouveau sur la richesse linguistique du *davar* et du verbe de même racine. On forcerait à peine la traduction des deux derniers versets du texte en les traduisant comme suit:

---

15. Voir par exemple *Am* 5,15: «peut-être ...»

16. Le sujet politique est ici le prophète. À l'instar du paragraphe sur le roi où celui-ci est visé comme citoyen «modèle», le prophète est ici le type de tout citoyen puisqu'il est vraiment comme lui devant l'inconnu de l'avenir, si tant est que le *davar* de la prophétie s'adresse à tout le peuple et pas seulement à lui.

Peut-être vas-tu dire en ton cœur:
comment saurons-nous[17] que cette situation, YHWH ne l'a pas tranchée?
Si le prophète a tranché au nom de YHWH, que cela reste sans effet et ne s'accomplit pas,
alors YHWH n'a pas tranché cette situation. Le prophète a tranché avec présomption.
Tu n'en auras pas peur (*18*,21-22).

L'avenir reste ouvert, incertain. La décision politique relève de la responsabilité d'un sujet, d'un peuple, libre mais non démuni de médiations institutionnelles, qui affronte le risque responsable de décider et qui n'en a pas peur.

Dans les paragraphes sur la justice qui constituaient la première partie de l'ensemble sur les institutions en Israël, le sujet est appelé à rechercher la justice, c'est-à-dire à être juste; dans les paragraphes sur la prophétie qui clôturent l'ensemble, il est appelé à être «parfait» (*18*,13). De part et d'autre, la structure de la décision est la même, que ce soit par rapport à ce qui est juste ou par rapport à l'avenir: elle doit vaincre quelque chose de l'indécision d'une situation[18]. Politique en chaque cas par les enjeux qu'elle affronte, la décision du sujet n'a cependant pas les mêmes effets sur la vie commune. Dans le domaine de la justice, elle provoque la «crainte», c'est-à-dire le respect essentiel à la conviction qui fonde un vivre ensemble dans son rapport à la loi,alors que dans la confrontation à l'avenir, elle libère de la peur.

5. Le sujet politique.

La lecture du texte biblique que nous venons de proposer voulait montrer que la partie «constitutionnelle» du code du Deutéronome décrivant le fonctionnement des institutions majeures d'Israël indique le cadre où se forme la capacité de décision de tout citoyen et sa responsabilité.

L'exercice du pouvoir ne doit pas être confondu avec cette capacité de décision, ce qui signifie que le «décideur» n'est pas nécessairement le modèle pour toute décision politique responsable. Celui-ci en est certes capable, mais dans la mesure où il ne fait pas exception par rapport à tout citoyen. En outre, ce ne sont pas tant

17. On notera ce passage remarquable du «tu» du sujet politique au «nous» de la collectivité nationale.

18. Voir B. SAINT-SERNIN, *Le doute du XXe siècle*, dans *Études* 383/6 (1995) 631-642.

des valeurs qui autorisent la capacité politique du citoyen[19], ou encore des procédures instituées et constamment mises à jour, qui forme cette capacité, mais bien plutôt l'affrontement à des situations où il s'agit de s'engager et de vaincre l'indécision du moment. Les paradigmes en sont la justice et le rapport à l'avenir.

Le code du Deutéronome théorise ainsi la capacité de décision du sujet politique. Du point de vue de l'exercice du pouvoir, comme dans le cas du pouvoir royal, la décision est intrinsèquement confronté à la division dominant/dominés[20], et c'est la raison pour laquelle les décisions du *pouvoir* ne sont pas le tout de la décision politique. La décision politique se caractérise plus précisément par le risque qu'elle prend à trancher des situations à caractère ouvert et indéterminé, et cela selon deux lignes de force: d'une part dans une visée de ce qui est juste, et ici le judiciaire prend le pas sur l'économique en articulant l'expérience sédimentée dans la loi à l'impondérable et à la nouveauté singulière d'un cas, d'autre part, dans une capacité à engager l'avenir sans en avoir peur, sans l'assurance d'un savoir sur celui-ci ou encore d'une tradition que porterait la loi à elle seule.

La capacité de décision politique dépasse l'opposition pouvoir/citoyen, ou encore pouvoir/peuple, en tant qu'elle est le propre du sujet politique, liée qu'elle est à la puissance symbolique d'une autorité qui ne peut en aucun cas être localisée en quelque position sociale déterminée et réduite à elle. C'est au sujet politique, en la diversité de ses positions dans le corps social, qu'appartiennent et la capacité et l'autorité de la décision politique.

F - 75006 Paris
35 bis, rue de Sèvres

Jean-Marie CARRIÈRE, S.J.
Centre Sèvres

Sommaire. — Parce que le «projet constitutionnel» de Dt 16,18 - 18,22 s'appuie sur une écriture très construite, il est possible d'en faire une lecture qui ressortit à la philosophie politique. La décision politique ne doit pas être analysé seulement à partir des décisions du pouvoir, mais elle se forme, pour tout citoyen, en rapport avec le domaine de la justice (viser le juste) et avec la responsabilité de faire face à l'avenir (ne pas en avoir peur): telle est la pensée du législateur deutéronomique.

19. Valeurs sur lesquelles on s'appuierait pour conférer à une décision un caractère de décidabilité «raisonnable».

20. On pourrait penser ici aux chapitres centraux du *Prince* de Machiavel et au remarquable commentaire qu'en a offert C. LEFORT dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, NRF, 1972.

Summary. — The fact that the «constitutional project» of Dt 16, 18-18, 22 is stylistically so well structured makes it possible for us to read it with the eyes of a political philosopher. Political decisions ought not to be solely viewed as emanating from the authorities; for every citizen, political decisions are a question of justice (to aim at what is right) and refer to the responsibility of facing the future (not to be afraid of it): such is the mind of the deuteronomic legislator.