

CONSTITUTION JURIDIQUE ET VIOLENCE SOCIALE

Le Léviste d'Ephraïm de Jean-Jacques Rousseau

PAR

Raphaël DRAÏ

Professeur à l'Université d'Amiens

Dans la hiérarchie des normes juridiques qu'une société se donne, la Constitution, qu'elle soit circonscrite ou non dans un texte unique, représente le niveau supérieur de cette hiérarchie. Pareille position va de soi pour des juristes, surtout lorsqu'ils doivent apprécier la conformité de tout autre énoncé juridique à l'Etat de droit défini par ce texte principal et matriciel ¹. Mais quel peut être l'usage *social* d'une constitution ? Autrement dit, en quoi une constitution contribue-t-elle directement à l'existence même de ce qu'il est convenu d'appeler, au moins métaphoriquement, le corps social, au lieu de se contenter d'en formaliser les règles de fonctionnement légitime ? Pour contribuer à ce débat l'on se propose de commenter un texte peu lu de Jean-Jacques Rousseau : le *Léviste d'Ephraïm*. Pourquoi ce choix et quelles en sont les implications pour une réflexion d'ensemble sur les usages sociaux du Droit ?

Le choix de ce texte peut paraître étonnant. Dans l'œuvre de Rousseau, il n'occupe au moins, par son étendue – une vingtaine de pages – qu'une place secondaire ou même négligeable ². Cette seule considération ne saurait suffire à juger de son importance réelle. Dans ce jugement d'autres considérations doivent être soutenues. Et, en premier lieu, ce que Rousseau lui-même en pensait. Voici ce qu'il écrit dans son premier Projet de Préface : « Si quelque homme équitable daigne prendre ma défense en compensation de tant d'ouvrages et de libelles, je ne veux que ces mots pour éloge : Dans les plus cruels moments de sa vie, il fit *Le Léviste d'Ephraïm*. » *L'importance du Léviste d'Ephraïm* semble ainsi inversement proportionnelle à sa longueur. De ce fait, ce texte devrait nécessairement servir à une réévaluation et à une mise en

perspective des thèmes abordés par J.-J. Rousseau dans ce qui est présenté comme son grand texte de Droit public : *Le Contrat social*. L'on aura ainsi à examiner plus loin par rapport à quels autres écrits *Le Contrat social* trouve sa résonnance maximale. Mais *Le Lévitte d'Ephraïm* comporte d'autres implications encore. Pour les évaluer il est nécessaire d'indiquer le sujet de ce récit et ses prolongements méthodologiques.

Rousseau a trouvé le sujet de son récit dans la Bible, précisément dans les derniers chapitres (19 à 21) du Livre des Juges qui relate une histoire proprement épouvantable. Celle d'un lévite dont la concubine est violée par une bande de vauriens dans la cité de Guibâ, en territoire de Benjamin, et qui découpe le corps de la femme violée en douze morceaux qu'il envoie ensuite aux douze tribus constituant alors le peuple d'Israël, le *Am Israël*. Le choc ressenti à la vue du corps démembré est alors si violent qu'une guerre fratricide s'ensuit entre la tribu de Benjamin et les autres tribus d'Israël. Guerre qui se conclut par la quasi extermination des benjaminites et par un retour pour le moins factice au *statu quo ante*. Voilà pour le sujet sur lequel nous aurons évidemment à revenir. En souligne d'ores et déjà l'importance le geste du lévite qui répond à un acte de violence physique extrême par un geste lui aussi de violence considérable : de violence symbolique³. Le corps démembré de la concubine est non pas la métaphore assourdie mais bel et bien le symbole sanglant de l'état juridique, social et mental réel du peuple d'Israël où pareille abomination a pu se produire. Etat réel dont les Bnei Israël n'ont pas encore pris conscience et à quoi la vue du corps aux membres disjoints doit les confronter. Le corps démembré de la concubine doit opérer comme analyse sauvage de cette collectivité qui présente, aux moments où de tels événements se présentent, une triple caractéristique.

D'une part, comme l'indique le tout premier verset du chapitre 19, elle est dépourvue de Roi. Autrement dit elle présente au regard de ses propres exigences constitutionnelles, énoncées au chapitre 17, du Deutéronome, un non-accomplissement patent, une grave carence. Est-ce à dire que, d'autre part, le peuple d'Israël soit livré à l'anarchie ? Le dernier verset du récit (chapitre 21) permet une autre réponse : en ce temps là chacun faisait ce qui semblait bon et droit, *mais à ses yeux*. Un état de droit existe. Mais il est hétérogène, divergent, éparpillé par la multiplicité des appréciations purement subjectives dans une société où chacun tend également à se renfermer sur soi et chez soi. Enfin, cette absence de liaison collective ne permet plus d'apercevoir les altérations d'ensemble de la collectivité⁴. Celles-ci ne se révèlent qu'après coup, de façon post-traumatique et de telle sorte que le traumatisme principal s'en trouve aggravé en devenant cause de traumatismes supplémentaires. Comment le peuple d'Israël, celui qui reçut la Torah au Sinaï et fit du respect de l'Etat de droit, la cause de son existence, comment ce peuple en est-il arrivé à cette sanglante régression ?⁵ Tel est l'objet de l'analyse du récit de Rousseau et, à partir de ce récit, du récit biblique sur lequel Rousseau s'appuie et dont il réactualise le thème en plein XVIII^e siècle.

Deux précisions concernant les implications méthodologiques de ce récit prépareront son commentaire. La diffusion en France des travaux de Kanto-

rowicz a vulgarisé le thème des « deux corps du roi »⁶. Le roi aurait un corps physique qui disparaît à sa mort. Mais aussi un corps mystique qui lui préexistait, qui lui survivra et que doit endosser son successeur. Ces travaux viennent ainsi élargir et complexifier l'idée de constitution, en la raccordant au substrat organique qu'elle voile parfois dans l'abstraction de l'énoncé juridique, et la métaphore du « corps social » dont l'approche psychanalytique a déjà montré l'origine et l'émergence pour ainsi dire rymonique dans la pluralité des représentations conscientes et inconscientes des corps individuels⁷. Par ailleurs, l'approche anthropologique rappelle à quel point l'image du corps social est une donnée immédiate de l'existence et de l'organisation collectives dans les groupements humains qui ne sont pas régis par un droit aux formulations synthétiques et au style abstrait (l'abstraction pouvant opérer comme censure inconsciente) comme celles du droit occidental⁸. Parmi les textes fondateurs du Droit public *Le Léviste d'Ephraïm* fait ainsi fonction d'anamnèse non pas seulement des origines du droit public des Lumières mais aussi du besoin social d'un tel droit. Rousseau l'écrivit dans une période particulièrement tourmentée de sa vie au cours de laquelle il découvrait les séparatismes des castes et l'exclusion affective. S'il n'était pas répondu à ce besoin de liaison et de réciprocité, *Le Léviste d'Ephraïm* indique sur quelle pente destructrice la collectivité ainsi carencée ne tarderait pas à s'engager. La pente qui la conduirait à vivre des événements semblables à ceux qui sont relatés au Livre des Juges, qui lui-même retrouve les récits mythologiques de l'Antiquité égyptienne : ceux du morcellement du corps d'Osiris, que sa mère tente de reconstituer indéfiniment, à chaque lever de soleil, sans pour autant parvenir à une résurrection complète⁹.

Le Léviste d'Ephraïm permet ainsi de valider ces différentes approches d'une façon particulière : s'il les raccorde entre elles et souligne que ce lien ne peut être que de nature juridique, il fait échapper la notion de droit à l'abstraction hiératique où l'enferme le constitutionnalisme formel, le système de droit en soi, séparé du réel. Si la notion de constitution juridique est susceptible d'une multitude de définitions internes au monde des juristes, *Le Léviste d'Ephraïm* en singularise une et lui confère sa gravité maximale : l'existence effective d'une constitution est ce qui permet à une société de réguler ses échanges internes mais surtout, en deçà de ce niveau, de préserver sa cohérence organique, au sens physique, son intégrité corporelle au sens premier, charnel¹⁰. L'absence d'une constitution ou sa violation expose la société qui n'y prend pas garde à rien moins qu'au démembrement. Une société sans constitution peut se donner l'illusion de l'unité et de la cohérence organique, elle peut se prétendre organisée. En réalité elle est semblable à cette concubine violée, à ce tas sanglant de membres désarticulés qui fut jadis un corps humain. A titre méthodologique *Le Léviste d'Ephraïm* permet ainsi de développer une approche supplémentaire des phénomènes juridiques et politiques : l'anthropologie politique biblique qui s'étaye sur les méthodes habituelles de la science politique mais documentée par une information puisée dans la lecture originelle des textes hébraïques et dans les commentaires multiséculaires de la tradition exégétique juive¹¹. C'est pourquoi il est indispensable de rappeler la position scripturaire du récit biblique qui sert d'argument à Rous-

seau : il forme charnière entre l'époque de l'individualisme, personnel ou tribal, des Bnei Israël (individualisme régressif au regard de ce que fut leur organisation lors de la Traversée du Désert) et celle de leur prochain passage à la royauté éthique et constitutionnelle ¹².

I. – LE VIOL ET LE DÉMEMBREMENT

Le chapitre 19 du Livre des Juges commence par deux versets dont il faut comprendre la signification exacte, compte tenu des techniques scripturaires spécifiques du récit biblique, versets qu'il faut traduire en respectant le sens précis des vocables hébreux : « Et il advint, hélas, en ces jours-là, et de Roi, point en Israël ; et il advint, hélas, un homme lévite habita aux confins des monts d'Ephraïm et il se prit une femme concubine de Bethléem en Juda. Et sa concubine lui fut infidèle, et elle s'en alla de chez lui à la maison paternelle à Bethléem, et elle y demeura des jours et des jours, quatre mois. » Quelle sera la réaction du lévite abandonné ? Avant de le découvrir il nous faut comprendre les indications essentielles contenues dans ces deux versets introductifs parce qu'ils mettent d'emblée l'accent sur les perturbations de l'Etat de droit qui eût dû régner alors en Israël.

La première carence concerne le droit public et elle affecte dangereusement la situation constitutionnelle d'Israël. En ce temps-là Israël était dépourvu de Roi. La gravité de cette absence est soulignée par le tout premier mot du récit : en hébreu *Vayehi*, qui ne doit pas être traduit indistinctement par « en ce temps-là » mais par la locution plus précise qui indique déjà la dimension de tragédie potentielle incluse dans le vocable hébreu originel : *Vayehi* : « en ce temps-là hélas » ¹³. Pourquoi cette indication liant les événements tragiques qui vont faire l'objet du récit à venir et l'absence d'institution royale ? Quelle est la place et quelle est la fonction de cette institution dans la constitution d'Israël ? L'instauration de la Royauté figure parmi les trois obligations fondamentales du peuple d'Israël à son entrée en Canaan ¹⁴. Mais la royauté biblique n'est pas à proprement parler une monarchie. Le roi, le *Melekh*, sera prémuni contre la tentation du pouvoir personnel, lequel conduit fatalement à l'arbitraire despotique, précisément par les limitations constitutionnelles inhérentes à sa fonction, telle que la conçoit la Torah, et par l'obligation à laquelle il est astreint de veiller au respect et surtout à la mise en œuvre de l'alliance conclue au Sinaï. Il devra de ce fait veiller à l'unité du peuple, à la présentation de sa qualité de *Âm*, littéralement d'Ensemble. Dès lors, si le chapitre 19 commence par marquer qu'en ces temps-là il n'y avait point de roi en Israël c'est bien pour souligner immédiatement la non-réalisation de l'exigence formulée au Livre du Deutéronome. La situation juridique des Bnei Israël est *pseudo-constitutionnelle*. L'apparence est sans doute pire que l'absence nue, et donc vue.

La seconde carence concerne le droit privé et plus particulièrement le droit matrimonial. En Israël le statut légal de la femme est celui du mariage qui la prémunit contre le bon plaisir du mari par un contrat, la *ketoubah* ¹⁵, qui sanctionnerait la volonté abusive de rupture du lien conjugal. Le verset 2 nous

confronte à une double anomalie, ou encore à une anomalie aggravée. L'homme des confins d'Ephraïm qui prend une femme de Judah ne la prend pas pour épouse mais comme concubine (*pilegech*) en méconnaissance du droit matrimonial d'Israël. Circonstance aggravante : l'auteur de ce manquement est un lévite, c'est-à-dire un membre de la Tribu d'Israël électivement affectée au Service Saint du Sanctuaire où se trouvent déposées les Tables de l'Alliance. La structure du récit laisse pressentir que les événements tragiques qui vont se dérouler, s'ils n'ont pas été déterminés, au sens du déterminisme mécanique, par cette double carence ont pour le moins été favorisés par elle. C'est ce qui est indiqué dès le verset 3. La relation de concubinage est mise en cause par la concubine qui fut infidèle au lévite et qui, peut-être, se prostituait¹⁶. Mais quel fut le motif de cette infidélité ? Le seul motif que laisse discerner le texte, c'est la relation de concubinage elle-même. Soit qu'elle eût prédisposé la femme à cette infidélité, soit que cette infidélité eût été pour elle une façon de protester contre sa situation de femme non épousée. En tous cas une séparation s'ensuit immédiatement. La femme non liée par le contrat de mariage s'en retourne dans la tribu paternelle. L'alliance conjugale non réalisée a compromis l'échange et la liaison plus large entre la tribu d'Ephraïm et la tribu de Judas¹⁷.

Pourtant le lévite n'accepte pas la rupture. Il décide d'aller rechercher sa concubine à la maison de son père pour la convaincre de s'en retourner à la maison commune. L'accueil chaleureux qui lui est réservé l'incite à différer le jour et l'heure de ce retour. C'est vers le soir que le lévite, ses aides et sa concubine se mettent en chemin. Ils arrivent alors près de la cité nommée Jebus – qui deviendra Jérusalem. Le sentiment d'insécurité grandit avec la fin du jour mais le lévite ne veut pas entrer dans Jebus qui est encore sous domination cananéenne : il ne sait pas quel sort leur serait réservé là, comme étrangers. Il décide, malgré la nuit, qui descend de plus en plus noire, de poursuivre jusqu'à la cité israélite de Guibâ ou à Rama. Mais arrivés enfin à Guibâ personne ne leur offre l'hospitalité. La tradition abrahamique semble avoir disparu de cette localité israélite pourtant. Heureusement ils rencontrent un homme âgé revenant de son travail aux champs. Lui, accepte d'ouvrir sa maison aux voyageurs surpris par la nuit. C'est là qu'ils pourront se reposer et se restaurer avant de reprendre leur chemin.

Pendant qu'ils se restaurent, soudain, de la nuit surgit une bande de vauriens (*Bnei Beliyaâl* : littéralement des hommes sans « joug », des hors-la-loi). Ils assiègent la maison du vieillard, frappent sur sa porte à coups redoublés sans égards ni pour sa personne ni pour sa qualité de maître de maison (*baâl habait*). Mais que veulent-ils ? Le vieillard n'en croit pas ses oreilles. Les vauriens exigent que l'homme qui se trouve chez lui leur soit livré afin « qu'ils le connaissent », autrement dit qu'ils en abusent sexuellement. Le vieillard cherche à temporiser, à calmer les vauriens. Il en appelle à leur possible conscience, serait-elle résiduelle, de la fraternité, des usages intransgressibles, des conséquences gravissimes de leur acte : « Non mes frères, de grâce, puisque cet homme est venu en ma maison, ne commettez pas pareille malfaisance. » Puis il leur fait une proposition stupéfiante : « Voici ma fille, une vierge, et sa concubine. » Le vieillard hospitalier se dit prêt à leur livrer

ces deux femmes de sorte qu'ils en usent selon ce qui paraîtra bon à leurs yeux. Mais surtout qu'ils ne commettent pas la « charogne » à quoi ils se préparent. Peine perdue. Les vauriens ne veulent rien entendre. C'est alors le lévite qui passe à l'acte. Il se saisit de sa concubine, la fait sortir vers les vauriens qui s'en emparent. Le viol, multiple, continu, durera jusqu'au lever du jour.

A l'aube, le viol, sa violence épuisée, enfin s'arrête. La femme violée, elle, trouve encore la force de se diriger vers la maison d'où elle a été livrée. Ses mains se posent sur l'huis. Mais elle tombe sans pouvoir l'ouvrir. Au lever du soleil le lévite ouvre la porte pour reprendre sa route. Il aperçoit sa concubine gisant sur le seuil. Il la croit encore vivante. Lui demande de se relever afin qu'ils se remettent en chemin. Pas de réponse. Il comprend. Sans un mot il charge le cadavre sur son âne et s'en revient chez lui. Entré dans sa maison, il prend un coutelas, saisit le corps violé, le découpe de sorte que les os en apparaissent puis le démembré en douze morceaux. Le corps ainsi dépecé et démembré est envoyé sur tout le territoire d'Israël. La vision de cet amas de membres provoque partout un choc immense. Rien de semblable n'a jamais été vu depuis la Sortie d'Égypte. Il faut en prendre conscience. Aviser. Décider. Mais quoi ?

Avant de découvrir ce que sera la réaction des Bnei Israël, il nous faut comprendre la signification du comportement du lévite. S'est-il livré à un rituel barbare en contradiction avec la loi d'Israël qui interdit tout acte de démembrement ? Ou bien à une symbolisation sauvage, sanglante, destinée à faire comprendre la cause de ce viol et sa fonction de révélateur ? Cependant pareille symbolisation n'est-elle pas altérée par le symbolisateur lui-même, ce lévite qui en méconnaissance de la Torah vit en concubinage ? Le sens de ce concubinage doit être élucidé. La symbolique conjugale est fondamentale dans la culture d'Israël. Le mariage est une des modalités les plus essentielles de l'Alliance, de la Brith¹⁸. La Torah elle-même est considérée comme contrat de mariage entre Israël et Dieu. Qu'un lévite s'unisse à une concubine peut alors recevoir deux interprétations. L'une immédiate, le sens de la Loi s'est tellement perdu, y compris dans la tribu qui en avait électivement la garde, qu'un lévite ne craint pas de vivre en concubinage. Mais une autre interprétation est possible. Ce concubinage voudrait avoir une visée rien moins que prophétique. Il préfigure par exemple le mariage d'un autre prophète, Osée, avec cette fois une prostituée, une *zonah*. De sorte que la vision du scandale apparent conduise à la prise de conscience du scandale réel mais dissimulé. Si un lévite ne respecte pas la Loi, est-il seul à la transgresser ? Et quelle est la gravité particulière de cette violation ? N'est-elle pas symbolique de l'état actuel d'Israël qui s'installe dans l'inconstitutionnalité, qui s'accommode de l'individualisme égocentré, éthique et juridique, où progressivement se dissout le sens de l'Ensemble en toutes ses coordonnées et implications ?

Le viol commis à Guibâ confirme cette crainte et donne la mesure de la régression d'Israël. Car les Bnei Israël ne s'y trompent pas : les circonstances dans lesquelles il s'est produit, la formulation des exigences des vauriens rappellent irrésistiblement un autre événement produit jadis en une autre cité

et qui, cumulé à d'autres forfaits, en a précipité la destruction : la cité de Sodome¹⁹. Sorti d'Égypte, le peuple du Sinaï, par négligence ou par inconscience, en est arrivé à ce point : à la reconstitution, au cœur d'Israël, de la cité Sodomite où les étrangers qui s'y aventuraient étaient violés à mort. Mais une fois le viol perpétré, la symbolisation prophétique, sans précédent ni autre exemple ultérieur de même intensité dans l'histoire d'Israël, va se poursuivre. Pourquoi a-t-elle pris la forme, si l'on peut dire, de ce dépeçage et de ce démembrement, du morcellement de la concubine en douze morceaux ?

Deux symboliques ici se combinent. D'abord la symbolique mythologique. L'on se souvient de la réaction des Bnei Israël en voyant l'amas de membres désarticulés et sanglants : rien de semblable n'a été vu depuis l'Égypte. Est-ce une allusion aux mythologies osiriennes déjà évoquées ? Ainsi, la régression ne serait pas à une seule voie. Israël aurait régressé d'abord vers Sodome puis vers l'Égypte des mythes de morcellement du corps osirien²⁰. Nouvelle Sodomie, la Terre d'Israël est-elle vouée à devenir de surcroît une autre Pharaonie ? Dans ces conditions le sens même de la sortie de la Montée d'Égypte (chap. 19, v. 30) ne risque-t-il pas d'être rétroactivement altéré ou annulé ?

L'autre symbolique est propre à Israël. Il faut savoir que dans la pensée juive le corps humain et la Torah sont en relation structurale. La Torah comporte 613 obligations (mitsvot), de faire ou de ne pas faire, qui correspondent aux 613 membres et fonctions du corps humain²¹. L'on comprend mieux à présent le sens de la symbolisation sauvage du lévite. La concubine violée est à l'image du corps d'Israël privé de constitution et qui s'expose de la sorte, lui aussi, à être violé jusqu'à la mort par quiconque délierait son désir et sa force brute de toute obligation éthique et juridique. L'absence de constitution conduit alors à ces situations catastrophiques où pour faire respecter une des dispositions de l'ensemble normatif il faut en violer d'autres. Le respect de la loi se paie du viol de la loi. Afin que la loi de l'hospitalité ne soit pas violée, que le sens de l'intériorité physique, spatiale et juridique, ne soit pas souillé par les vauriens, il faudra payer ce prix : le viol de la concubine, à l'« extérieur de la maison (h'outs) » du vieillard. La souillure de l'extériorité épargnera celle de l'intériorité. Dès lors, le sens même de l'État de droit change. Il prend le signe négatif. Il ne s'agit plus de le faire respecter mais d'empêcher qu'il ne soit violé totalement en autorisant ce qui semble devoir se limiter à un viol mineur ou restreint. Découvrant que ce raisonnement est faux, que cette supputation s'est avérée illusoire, qu'il n'y a pas de viol qui puisse rester limité, que par nature le viol est absolu, le lévite conduit ce viol jusqu'à sa limite potentielle. D'abord il dépèce le cadavre – mise à nu, dévoilement du scandale – avant de le démembrer. Pas plus qu'un amas de bras, de jambes, et d'autres parties d'un organisme ne constitue un corps, une conjonction de tribus, un conglomerat d'individus sans lien entre eux, ne constituent un peuple. La vision du démembrement doit déchirer l'illusion suprême : celle de constituer un authentique ensemble. Les douze tronçons du corps de la concubine sont un avertissement : si l'état de droit n'est pas rétabli ou même établi, chaque tribu finira par être, au regard des autres, comme une tête détachée du tronc, ou ce bras qui n'est plus rattaché à l'épaule. Comment le choc n'eut point été immense.

En s'établissant dans une relation de concubinage, en méconnaissant de manière ostensible la Loi d'Israël qu'il est chargé de préserver, le lévite a bien retrouvé les formes du comportement prophétique. Il a mis en scène flagrante ce qui se passe dans la coulisse des bonnes consciences²². Il a provoqué ce qui s'efface dans la parole équivoque, dans le « droit » des arrangements individuels. Ainsi préfigure-t-il, on l'a souligné, le comportement d'un autre prophète, Osée, qui, lui, prendra pour épouse légitime, sur injonction divine, une prostituée dans la même intention : provoquer, alors qu'il n'est pas encore trop tard, la crise et la prise de conscience du peuple. *Le Lévite d'Ephraïm* symbolise en la donnant à voir la régression du peuple d'Israël par rapport à l'état de Droit auquel il a souscrit. Un peuple sans roi, au sens du Deutéronome, est un peuple qui vit non dans le face à face de la relation matrimoniale, juridiquement structurée, mais dans la latéralité d'une relation sans engagement véritable. La concubine condense une double symbolique. Celle de la société mais aussi celle de la Loi, de la Torah. En l'occurrence la Torah, est à cet égard non seulement un acte constitutionnel au sens contemporain du terme mais aussi, ce qui n'apparaît plus que comme métaphore ou dimension inconsciente dans les formulations actuelles du droit public, un véritable contrat de mariage (*Morachah-Meourassah*)²³.

Le démembrement de la concubine prend ainsi un double sens. Il signifie d'une part que l'unité du corps social, sans la Torah, est une fiction. On ne saurait dire d'un corps démembré qu'il est normalement constitué. On l'a déjà noté, les travaux de Kantorowitz, nous ont désormais familiarisés avec l'image de la société comme corps, corps réel et corps mystique. Cependant pour la pensée juive, l'image du corps est plus qu'une image. La structure de la Torah rend compte de l'organicité non seulement de la société mais aussi de la loi elle-même. Dans la pensée juive le démembrement d'un organisme vivant est considéré comme transgression des lois noachides²⁴, c'est-à-dire des lois antérieures au don sinaïtique de la Torah, que celle-ci entérine. Légalité minimale de l'humanité dont la pensée juive affirme que leur violation compromet la viabilité de toute collectivité humaine, quelles que soient ses croyances religieuses. Mais d'un point de vue cette fois interne à la pensée juive, la Torah, la Loi, est également considérée comme un organisme vivant qu'en tant que tel il est interdit de démembrer au gré des convenances personnelles. Ainsi le démembrement de la concubine ne constitue pas seulement la dénonciation violente de la situation du peuple, qui se trouve en fait en situation de démembrement latent, faute pour lui d'avoir un roi au sens du Deutéronome. Ce démembrement physique est également la représentation sanglante, la dénonciation sauvage – traumatisme pour traumatisme – du démembrement de la loi. Que chacun fasse ce qui semble bon à ses yeux, pour reprendre la formule du texte hébreu, aboutit à faire sombrer les notions de bon et donc de juste dans l'arbitraire de l'appréciation égocentrée que rien ne vient constituer en jugement d'ensemble. Un amas de membres disjoints ne constitue pas un organisme. C'est cette vision là qui provoque la stupeur au sein du peuple en voie de démembrement et qui n'en avait pas conscience. Et c'est contre ce démembrement qu'il entend réagir. Comment le fera-t-il ?

*

**

II. – LA GUERRE ET LE SIMULACRE

Cette réaction commence par une assemblée générale de tout le peuple, convoqué « devant l'Éternel » à Mitspa²⁵. La formule « devant l'Éternel » est importante. Se placer devant l'Éternel c'est se soumettre à l'examen approfondi d'un comportement sans réserves ni restrictions²⁶. Parce que le Peuple se sent alors mis en cause non pas comme une collectivité indéterminée mais comme peuple de Dieu, *âm haelohim*, autrement dit le peuple qui est devenu Sien parce qu'il a accepté lors de la traversée du désert les obligations de l'État de droit. Or c'est précisément l'état de droit qui vient d'être bafouée à Guibâ, et de quelle façon ! Devant l'Assemblée des Bnei Israël qui s'est placée sous le regard de Dieu, le lévite relate dans quelle conditions s'est produit le viol mortel qui l'a incité à découper la femme violée en douze parts désormais disjointes, comme sont disjointes les douze tribus qui s'imaginent constituer un peuple unifié. Et il qualifie de nouveau le viol : *zimah* et *navelah* : obscénité et pourriture. L'inversion de ce que le respect de l'état de droit doit engendrer : sauvegarde de la personne et développement vital de l'ensemble social, juridiquement structuré. A ce récit le peuple se dresse alors « comme un seul homme ». Les Bnei Israël s'engagent à ne pas s'en retourner, chacun vers sa tente avant que justice ne soit faite. Chaque tribu fournira un contingent qui marchera avec les autres contre Guibâ en Benjamin, la ville où la cité de Sodome s'était reconstituée au cœur d'Israël.

Avant de poursuivre, il faut prêter attention à une particularité du texte biblique. S'agissant de la réaction du peuple le texte dit exactement : ils se dressèrent « comme un seul homme ». Cette formulation est à double entente. Elle peut indiquer soit que tous les membres de l'assemblée de Mitspa ont réagi avec la même intensité, qu'un accord immédiat s'est fait entre eux ; soit que leur réaction fut massive, globale, indistincte, en fait irréfléchie. En effet lorsque le texte hébreu veut indiquer l'unité harmonique de pensée, le consensus conscient du peuple, c'est le mot *Yah' dav* qu'il utilise, comme au Sinaï lorsque le Peuple sorti d'Égypte accepte la Loi et s'engage à réaliser la société sabbatique et l'État de droit²⁷. L'expression « comme un seul homme » marquerait une réserve concernant les mobiles réels de la réaction du peuple assemblé à Mitspa²⁸.

Une fois l'armée punitive constituée, une délégation est alors envoyée vers la tribu de Benjamin pour, faut-il dire « interroger » ses responsables ? ou d'ores et déjà utiliser contre eux le langage du réquisitoire ? Voici comment s'exprime cette délégation : « Qu'est-ce que cette malversation que vous avez commise : à présent livrez-nous les vauriens de Guibâ que nous les mettions à mort et ainsi nous extirperons le mal d'Israël. » Les benjaminites vont-ils obtempérer ? En fait ils n'écouteront pas la voix de leurs frères les Bnei Israël. La guerre fratricide va inévitablement s'engager. Elle révèle que les Bnei Israël sont bel et bien démembrés, qu'ils ne constituent plus un authentique ensemble, aux liaisons endogènes. Et cette guerre est particulièrement meurtrière : spécialistes de la fronde contre spécialistes de l'épée. Cependant les belligérants anti-benjaminites, dénommés par anti-phrasedes Bnei Israël, doivent accomplir au préalable un rite essentiel. Ils doivent consulter Dieu au sanc-

taire de Berthel pour savoir laquelle des tribus punitives doit monter la première au combat. La réponse divine est claire. La tribu de Juda doit monter la première. Alors « de bon matin les Bnei Israël se dressèrent et dressèrent leur camp face à Guibâ. Et l'israélite guerroya contre le benjaminite ». Autant que des corps d'armée ce sont des types humains qui s'affrontent. Cependant, usant de surprise, les benjaminites opèrent une sortie contre les assiégeants. Sortie victorieuse. Vingt-deux mille israélites sont tués. Cette défaite inattendue ne fait que renforcer la détermination des assiégeants qui préparent à un nouvel assaut. Dieu est de nouveau consulté : une seconde bataille avec Benjamin « mon frère » est-elle nécessaire ? Dieu répond : « montez vers lui ». Mais les benjaminites opèrent une nouvelle sortie. De nouveau victorieuse. Dix-huit mille Bnei Israël sont mis cette fois hors de combat. La consternation est totale dans le camp des assiégeants. Ils ne comprennent pas la cause de ces défaites successives. Dieu n'avait-il pas approuvé leur initiative ? Une troisième consultation est décidée en la présence cette fois du Grand-Prêtre Pin'has, petit-fils d'Aaron qui fut le premier Grand-Prêtre d'Israël, le frère de Moïse. La consultation de Dieu s'accompagne à présent de deux sortes particulières de sacrifices, des *ôlot* et des *chelamim* ²⁹. On reviendra sur leur signification. Cette fois la réponse de Dieu enjoint « montez car demain je les donnerai en vos mains ». Les benjaminites, fidèles à leur stratégie, tentent une troisième sortie. Dans un premier temps elle semble encore victorieuse. Mais la victoire maintenant change de camp. A la suite d'une manœuvre des israélites, les benjaminites tombent dans une embuscade fatale où ils laissent vingt-cinq mille des leurs. Les Bnei Israël poussent alors l'avantage, se dirigent décidément vers Ghibâ. C'est là qu'ils exercent leurs représailles et consomment leur victoire finale. Victoire sans nulle exultation car la tribu de Benjamin est décimée et son territoire dévasté. L'entité benjaminite est au bord de l'annihilation. Amère victoire. Le « camp »israélite est vainqueur mais le *peuple* d'Israël est désormais amputé d'une de ses douze tribus, démembré. Pourquoi cette catastrophe est-elle arrivée ? Pourtant il semblait bien que Dieu lui-même avait sanctifié la guerre contre Benjamin. Mais est-ce bien sûr ?

Revenons sur le déclenchement des hostilités en étant attentifs au respect du droit, normes et procédures constitutionnelles des tribus d'Israël, par ceux-là mêmes qui prétendaient en châtier la violation.

On observera que les Bnei Israël commettent un tout premier manquement à l'Etat de droit contre les benjaminites en ne les convoquant pas explicitement à l'assemblée de Mitspa. Si l'on suit les indications du récit biblique, ceux-ci sont seulement informés de la tenue de cette assemblée où leur sort va cependant se jouer. Mais une fois le lévite entendu, un second manquement se produit : les israélites réagissent de manière grégaire, ce qui laisse entendre qu'il n'y a pas eu délibération sereine mais incitation puis excitation réciproque à la guerre ³⁰. C'est ce que soulignent les commentateurs de la Tradition juive, analysant les mobiles guerriers des israélites. Ceux-ci auraient été surtout mus non par la volonté de rétablir véritablement l'Etat de Droit mais par le désir d'en découdre, de s'adonner à la guerre intertribale dont le viol de Mitspa leur donnait au fond l'occasion et le prétexte ³¹. D'où l'erreur qui s'ensuivit. La délégation qui s'adresse aux benjaminites ne le fait pas sur le mode de l'ins-

truction judiciaire mais d'emblée sur le mode du réquisitoire. Son comportement est celui de l'intrusion sur le territoire de Benjamin dont elle ne respecte pas la souveraineté ni l'autonomie juridictionnelle. Benjamin, avant tout jugement, est sommé de livrer des benjaminites dont les actes ont été pénalement qualifiés hors de tout procès véritable. Les Bnei Israël commettent ainsi à leur tour l'une des plus graves violations de l'état de droit qui puisse se concevoir. Ils s'imaginent, d'une part, que l'indignation peut tenir lieu d'instruction préalable, qu'elle peut se substituer au procès, qu'elle suffit à décider une sentence de mort. Et, d'autre part, que le justicier peut s'exempter lui-même du respect de l'état de droit dont les règles de procédure sont un élément déterminant. C'est dans ce contexte qu'il faut analyser le sens ou plutôt le contresens de la consultation divine. Depuis le don de la Loi, les Bnei Israël savent que leur existence est immédiatement régie par l'état de droit et non par la parole divine. La parole divine peut éclairer telle ou telle difficulté dans la compréhension de la loi ou dans son application mais non pas se substituer à l'état de droit ou, plus grave encore, le contredire. On remarquera alors la formulation exacte de la consultation initiale de Dieu. Les Bnei Israël ne consultent pas la parole divine sur le bien fondé de la guerre. Pour eux, la chose est d'ores et déjà jugée: cette guerre est juste. Il s'agit seulement de consulter Dieu sur la stratégie et la tactique. Dans ces conditions une telle consultation est privée d'une grande partie, sinon de la totalité, de sa signification. Si ce qui préoccupe les Bnei Israël c'est seulement de savoir dans quel ordre ils doivent ranger leur armée pour obtenir une victoire qui ne saurait leur échapper, à question tronquée réponse partielle : formellement c'est Juda qui doit prendre la tête du corps de bataille. Mais quel peut être le sens d'un tel « ordre », quelle peut-être la position de la tête quand le corps est disjoint ? Car à aucun moment les Bnei Israël ne se sont interrogés sur leur propre implication dans le crime commis sur le territoire de Benjamin. La bonne conscience a oblitéré la prise de conscience effective. Dans l'éthique d'Israël la consultation divine régresse du prophétique à l'oraculaire³⁸. Elle se fait pur et simple simulacre lorsqu'elle prétend éluder cette prise de conscience d'ensemble. D'où les deux premières défaites qui provoqueront avec les premiers doutes un commencement de prise de conscience effective. Les signes manifestes en sont d'abord les pleurs, attestant de la confusion ressentie par les justiciers-belligérants qui ne se sentent plus autant assurés de leur bon droit. Et qui décident un jeûne général. Ensuite les deux types de sacrifices choisis et accomplis : les *ôlot* et les *chelamim*. Ce choix révèle que les Bnei Israël ont pris conscience d'une double carence : dans leur sens de la transcendance et dans le sentiment de leur incomplétude. Enfin par la personne du prêtre consulté. Il s'agit de Pin'has, fils d'Eléazar, petit-fils d'Aaron le Grand Prêtre, frère de Moïse. Pourquoi ces précisions ? Quelle est la relation entre la personne de Pin'has et le thème de ce récit sur l'organisation constitutionnelle du peuple d'Israël et son démembrement ? Le seul prestige de sa généalogie ? Une autre hypothèse est concevable liée à l'action qu'accomplit Pinhas lors de la Traversée du Désert (Nombres). Au terme de cette Traversée le peuple faillit être anéanti parce qu'il s'était adonné collectivement à la prostitution religieuse avec les femmes de Madian. C'est alors Pinhas qui avait conjuré cet anéantissement en perçant de sa lance les corps enlacés sous la tente de prostitution

d'un des principaux responsables israélites et d'une princesse médianite ³². Mais pourquoi une lance ? Cette arme a une signification symbolique. Le mot lance se dit en hébreu *roumah*'. On sait que dans l'alphabet hébreu les lettres ont également une valeur numérique. Par suite, des mots ayant une même valeur numérique sont placés en relation de signification réciproque. On observe ainsi que la valeur numérique du mot *roumah*, est 248. Chiffre qui correspond structurellement aux 248 obligations de faire parmi les 613 obligations constituant la Torah ³³. Le geste de Pinhas peut se comprendre ainsi : à la dislocation du corps social par la prostitution, est opposée la cohérence réintégratrice de la loi, de l'état de droit. En l'occurrence c'est de la loi que provient la sanction. Rappel essentiel car face aux benjaminites les Bnei Israël avaient, à l'inverse, érigé une sanction unilatéralement et impulsivement décidée en prétendue règle de droit. Il faut recouvrer le sens de cette évidence capitale : le viol de la loi n'est pas le respect de la loi. Ou alors il faudra payer le prix de ce confusionnisme. C'est seulement lorsque le rétablissement de l'ordre juridique véritable est opéré que la victoire est donnée aux Bnei Israël. Victoire militaire mais désastre social puisqu'elle s'achève par l'amputation du corps social de l'ensemble Israël.

Comment rétablir l'unité du peuple en rétablissant l'une des structures vitales qui en fait un système véritablement relationnel et ouvert : l'interaction entre les tribus par l'échange matrimonial entre elles décidé lors de la Traversée du Désert ? Car cette structure essentielle est maintenant elle aussi désarticulée. A Mitspa, lorsque les représailles massives furent décidées contre Benjamin, il fut décidé aussi par serment qu'il n'y aurait plus d'échanges matrimoniaux entre les Bnei Israël et les Benjaminites. La sanction se révèle à double tranchant et les représailles font d'elles-mêmes retour sur leurs auteurs. Comment rétablir l'échange sans se déjuger du serment passé dans lequel les Bnei Israël se trouvent désormais pris au mot ³⁴. La contrainte et le simulacre vont tenter de résoudre ce dilemme. En premier lieu comment donner des femmes israélites à ceux des benjaminites qui ont été épargnés, de telle sorte que leur tribu se reconstitue progressivement ? Une seule issue reste concevable : il faudrait rechercher qui parmi les Bnei Israël ne s'est pas rendu à la convocation de Mitspa, et donc ne s'est pas lié par le serment de représailles militaires mais aussi sociales. Il s'avère que les habitants d'une seule localité, celle de Jabès Galaâd, ont transgressé l'ordre de convocation générale. Une double décision est prise contre elle : sanctionner la transgression en mettant à mort la population de cette localité mais en épargnant les filles nubiles. Il s'en trouva quatre cents. Un message assorti d'une offre de paix est alors envoyée aux benjaminites : ils sont autorisés à prendre pour épouses ces quatre cents jeunes filles. Pourtant, au regard de la demande matrimoniale, ce nombre apparaît insuffisant. Ce solde négatif obèrera longtemps la structure de l'échange et son devenir.

Il restait à résoudre un autre problème ; comment rétablir l'autre partie, symétrique, de la structure d'échange matrimoniale ? comment les benjaminites, cette fois, pourraient-ils s'allier aux restes du peuple qui s'est interdit de leur donner des femmes israélites pour épouses ? C'est là que le simulacre et la fiction vont opérer. Chaque année une fête est célébrée à Siloah. Des jeunes

femmes israélites y participent par des danses. Les Bnei Israël font alors cette proposition aux benjaminites : qu'ils s'embusquent dans les vignes où ces danses auront lieu. Et lorsque les jeunes filles israélites y viendront, ils n'auront plus qu'à les enlever et les conduire en territoire de Benjamin pour les épouser. Mais un tel enlèvement ne risque-t-il pas de rallumer la guerre ? Qu'à cela ne tienne : une impeccable argumentation est déjà prête qui désarmera la vindicte éventuelle des parents bafoués : d'une part, les Bnei Israël seront tenus pour partiellement responsables de la conduite des benjaminites, puisque les quatre cents jeunes filles de Jabès n'ont pu combler tous leurs besoins matrimoniaux exogamiques ; d'autre part, que ces mêmes parents ne se croient pas pris au piège de leur serment impulsif. Pour les en délier, il suffira de jouer sur les mots : l'on considèrera qu'ils n'auront pas *donné* leurs filles aux benjaminites, au risque de violer leur serment, mais que celles-ci auront été *enlevées* contre leur gré. Et cela ne saurait être un motif de guerre suffisant compte tenu du mobile finalement honorable de l'enlèvement. C'est à quoi l'on se résolut. L'enlèvement concerté eut lieu comme prévu par les benjaminites et s'avéra proportionné à leurs besoins. Le simulacre et la fiction produisirent leurs effets bénéfiques. Mais qu'en résultera-t-il pour la constitution du peuple ?

Une fois restaurée la structure sociale d'échange « chacun s'en retournera dans ses villes pour les rebâtir ». Happy end ? Le livre des Juges s'achève sur des indications moins rassurantes : « Les enfants d'Israël s'en allèrent *chacun* selon sa tribu et sa famille, et *chacun* s'achemina vers sa possession. »³⁵. Autrement dit, c'est de nouveau, au terme de ce drame, la situation individualiste qui se reconstitue, au plan juridique, au plan social, au plan économique. Le verset de conclusion qui fait écho au tout premier qui ouvrait ce récit confirme la restauration du *statu quo ante*, comme si les Israélites, ayant d'abord laissé se réunir les conditions d'un drame, puis puni ce drame par la violence d'abord injuste des armes, puis réparé les effets de cette violence par le simulacre et la fiction, s'imaginaient être quittés avec l'état de droit en se payant de mots, en confondant la somme des désirs individuels, subjectivement définis et évalués, avec la cohérence de la volonté générale telle qu'elle résulte du long et difficile ajustement des volontés particulières. C'est pourquoi le dernier verset du chapitre 21 doit être lu dans sa tonalité propre : « en ce temps-là il n'y avait pas de Roi en Israël, chaque homme faisait ce qui semblait droit à ses yeux ». Ce verset conclusif peut en effet se lire ainsi, de façon moins quiétiste : quand bien même chacun faisait ce qui semblait droit à ses yeux il n'y avait toujours pas de Roi, pas de constitution, en Israël. Aussi précaire que l'état sauvage est celui des moralismes individuels simplement juxtaposés.

*

**

III. – CONSTITUTION ET PAIX CIVILE

Le récit du chapitre 18 du Livre des Juges se place à un moment charnière de l'histoire constitutionnelle d'Israël puisqu'il est suivi par le récit de la naissance du prophète Samuel, du prophète qui se verra chargé d'instituer la Royauté³⁶. Il le fera à la demande expresse du peuple désireux de se voir doté

d'institutions qui lui permettraient d'être « comme les autres peuples », de disposer comme ses voisins de forces armées en cas de guerre. Samuel recevra cette demande tel un signe de régression, la régression d'un ensemble humain qui ne peut se maintenir par la seule vertu de sa cohérence interne et qui assujettit son unité à l'exercice d'un pouvoir externe. Cette régression est également ressentie comme un rejet de Dieu. Mais Dieu lui-même atténue l'intensité de cette réprobation. L'existence prophétique n'est pas accessible du premier coup pour tous. La Royauté – qui n'est pas la monarchie – doit servir d'institution de transition. Comme les sacrifices servent de transition pour un véritable accès à la conscience éthique. Ainsi Saül sera le premier roi que le prophète Samuel instituera par l'onction, le premier *Melekh* d'Israël. Sa fonction élective : juger. Appliquer la constitution, et défendre le peuple contre les attaques extérieures. Que le choix de Saül ait repris en compte les événements précédents, autrement dit qu'au-delà de ses fonctions officielles et patentes la responsabilité du Roi ait consisté pour lui à défendre le peuple contre ses éventuels démembrements, à préserver sa constitutionnalité juridique et organique, se déduit de ces trois brèves indications.

Saül est choisi parmi les benjaminites, c'est-à-dire dans la tribu qui a fait l'expérience de la violence extrême, celle du viol, et celle de la guerre de représailles. Une fois désigné, Saül sera confirmé de la manière suivante : par sa rencontre avec un groupe de prophètes. Au moment de cette rencontre lui-même prophétisera, assurant ainsi la jonction du politique et du prophétique, du pouvoir régulé par la constitution, par la Torah qu'il devra écrire de sa main, et inspiré par l'esprit divin. Mais en quel endroit cette jonction eut-elle lieu ? En une localité appelée... Guibâ de Dieu ³⁷. S'agit-il de la localité où le viol de la concubine du lévite se produisit ? Probablement. L'indication du nom de cette localité à ce moment du parcours de Saül est, en tous cas, révélateur du sens de sa fonction. Guibâ-du-viol doit se transformer en Guibâ-de-Dieu. La violence sociale ne doit pas faire l'objet d'une dénégation mais être regardée en face pour être transformée. Cela par l'application exhaustive de la justice et la reconstitution du peuple non pas comme ensemble, collectivité bi-dimensionnelle au moins, dans laquelle le sujet singulier ne se dissocie pas du sujet pluriel. Configuration qui se verra mise à l'épreuve rapidement.

Environ un mois après que Saül eut exposé au peuple le Droit du roi, qu'il écrivit ensuite dans un livre déposé devant Dieu (le roi doit connaître intégralement le texte de la Loi, qu'il doit ensuite rendre publique, avant de la disposer face à sa source de telle sorte qu'il n'en paraisse pas lui-même comme l'auteur et le détenteur), donc un mois après cette investiture, le territoire d'Israël est menacé par le roi ammonite Nah'ash (le Serpent). Nah'ash menace directement les habitants de la cité de Yabesh (sécheresse). Commence alors la défection sous l'emprise de la peur et apparaît de nouveau la menace contre l'unité d'Israël dont le roi Saül est à présent responsable. Car les habitants de Yabesh sont déjà disposés à se placer sous la « protection » de Nah'ash, prêts à signer avec lui un pacte de servitude. Mais les anciens de Yabesh gagnent du temps. N'ont-ils pas désormais un roi ? Et ce roi n'est-il pas en mesure de les secourir ? Comment Saül régira-t-il ? L'on doit être attentif à la correspon-

dance des symbolisations : « Quand Saül entendit ces choses, l'esprit de Dieu le saisit et il éprouva une grande colère. Il prit une paire de bœufs et la dépeça en morceaux qu'il envoya par messagers dans tout le territoire d'Israël avec ces mots : quiconque ne marchera pas à la suite de Saül ainsi en sera-t-il fait de ses bœufs. La crainte de Dieu s'abattit sur le peuple et ils marchèrent comme un seul homme. » Quel est le sens de la menace proférée par le Roi et celui de son geste symbolique dont on aura remarqué qu'il reprend, en l'atténuant, par déplacement sur le corps d'un animal, rien de moins que le geste du lévite dépeçant puis démembrant la femme violée ? Saül en appelle par cette voie à la cohérence de ce peuple et à son esprit de suite. Les Bnei Israël ne sauraient réclamer un roi, bénéficiaire de l'unité reconstituée, et continuer de traiter de gré à gré selon les circonstances avec n'importe quel roitelet ou chef de bande. Un peuple doit respecter sa constitution au sens bidimensionnel, juridique et organique. L'état constitutionnel ne s'accommode pas de ce qui serait un individualisme juridique mais de droit public cette fois, comme la cité de Yabesh risque d'en donner le malencontreux exemple. L'accommodement à courte vue, l'opportunisme couard, l'égoïsme séparateur ne peuvent conduire, une fois que leurs effets immédiats sont épuisés, qu'à ceci que le geste de Saül symbolise : de nouveau le morcellement, le dépeçage. D'abord des troupeaux, de l'économie mais ensuite nul ne doit en douter du peuple lui-même dans sa réalité organique. La leçon porte. Saül envoie des secours vers Yabesh et les ammonites sont militairement défaits. Après cette victoire le pacte de royauté est consacré à Gilgal et le règne de Saül peut commencer. Cette fois le viol de Guibâ est définitivement intégré et Israël peut s'engager, en confiance, sur la voie de la réalisation des obligations, de la Torah, car comme conclut cette fois Rousseau « il y a encore des vertus en Israël »³⁸.

Le commentaire du texte biblique permet ainsi de mieux évaluer la place du *Lévite d'Ephraïm* dans l'œuvre de Rousseau en tant que source de la pensée constitutionnelle et du Droit public contemporain. On a souvent souligné les contradictions et les cercles des raisonnements de l'auteur du *Contrat social*. Le *Contrat social* se propose, entre autres, de montrer comment les volontés individuelles peuvent s'accorder entre elles et constituer, en raison de cet accord, la volonté générale. Mais selon quels processus pratiques la diffraction individualiste, le séparatisme de la volonté égocentrée s'exhaussent-ils jusqu'à la dimension de généralité ? La volonté générale n'est pas une simple sommation de volontés individuelles. L'*Essai sur les langues* répond en grande partie à cette question et c'est pourquoi sa lecture doit préparer celle du *Contrat social* qui ne peut se comprendre sans elle³⁹. L'état de droit défini dans le *Contrat social* est mis en œuvre par l'exercice et l'interaction des droits subjectifs. Le *Contrat social* détermine ainsi les formes de la juridicité intersubjective ou de l'intersubjectivité juridique qui s'explique dans le langage interlocutoire des citoyens entre eux et de ceux-ci avec leurs gouvernants, hors de toute relation de domination. Mais le droit lui-même risquerait de ne constituer qu'un échec de règles théoriques s'il n'était également une modalité de l'échange interhumain constitutif de la socialité. Mais qu'est-ce qui fonde le besoin ou le désir de la socialité ? Si la forme contractuelle est celle qui permet

l'accord des volontés, qu'est-ce qui fonde la relation d'échange, sans quoi la socialité serait privée de substance et de sens ? C'est ainsi que se produit la sortie de l'état de nature : « on s'efforçait de se faire entendre, on apprit à expliquer ». La parole sociale est explicitation et explication. Elle se structure sur le mode dialogal : question réponse, nouvelle question et nouvelle réponse. Mais de *quoi* parle-t-on en parlant ? Quelle est non plus la forme, ni l'objet mais la *cause* du *Contrat social* ? Comme Rousseau le montre encore dans l'*Essai sur les langues*, la socialité se constitue par rien de moins que l'abandon de l'*inceste*, c'est-à-dire, au sens premier par l'abandon des comportements de capture et des conduites d'emprise qui transforment le sujet en objet ou interdisant à l'objet d'accéder au statut de sujet⁴⁰. La violence de l'appropriation incestueuse est ainsi paradigmatique : c'est elle qui investit en cercles de plus en plus larges la tendance à l'appropriation d'autres objets, sans le consentement de ceux à qui ils appartiennent. Sans dépassement de ce stade, toute société n'est au fond qu'une collectivité incestueuse atténuant l'appropriation incestueuse brutale, le viol du plus proche, par l'inceste atténué, le viol du moins proche, avec parfois le « consentement » de celui-ci. Autrement dit par l'endogamie rétractive. Une société clivée en ordres peut se justifier par toutes les idéologies que l'on voudra. Ce qu'elle masque mal c'est la tendance à l'inceste qui est en son principe et qui détermine la logique de son fonctionnement. Plus l'endogamie sociale est resserrée, plus le noyau incestueux se révélera en portant au jour son origine sexuelle violente par quoi s'abroge jusqu'au pressentiment du droit, comme le montrent tant d'écrits de Sade⁴¹. Au contraire, le dépassement du stade incestueux, au sens étroit et au sens large, justifie la mobilité sociale, la communicabilité des classes entre elles, l'échange entre groupes sociaux ès qualités. Seule la culture exogamique généralisée constitue le système social en système ouvert, véritablement constitué⁴². Sans quoi les conduites d'appropriation violentes réapparaissent, l'autre devient ou redevient l'objet sodomisable et la société n'est plus qu'un corps morcelé qui peut avoir formellement une constitution juridique. Mais alors cette constitution ne constitue rien : elle masque la déconstitution du corps social et ne permet pas d'en prévenir l'effondrement⁴³.

Une telle interprétation du *Lévite d'Ephraïm* eût pu paraître quelque peu influencée par l'anthropologie psychanalytique et par l'effet de mode qui s'est emparé de l'œuvre naguère censurée de Sade en engageant la réflexion sur les usages sociaux du droit en des chemins scabreux. Il resterait alors à expliquer pourquoi Rousseau, qui ne connaissait ni Freud ni Sade, d'une part a cru devoir commenter les trois derniers chapitres du Livre des Juges et d'autre part souhaitait publier ensemble l'*Essai sur les langues* et *Le Lévite d'Ephraïm*⁴⁴. Qu'est-ce qui dans son temps et dans le système social dont il découvrait sur le mode parfois traumatique les séparatismes et les exclusions endogamiques lui paraissait évoquer le viol de la concubine du lévite, et préfigurer ses conséquences : le morcellement du corps individuel provoquant la violence des repréailles laquelle conduit au morcellement du corps social puis aux simulacres d'un prétendu Etat de droit. où l'énoncé juridique n'est que jeu de mots permettant de maintenir la fiction et le leurre de la constitutionnalité juridique formelle ? Sans céder aux facilités de la lecture rétrospective, l'on peut se

demander si *Le Léviste d'Ephraïm* ne préfigure pas tels événements de la France révolutionnaire où la guillotine des archanges de la Terreur a tenu lieu du coutelas manié par le lévite mettant fin à l'illusion de l'unité physique du corps collectif aux membres présumés indissociables⁴⁵. On peut se demander aussi si le simulacre de l'enlèvement des femmes de Benjamin ne préfigure pas d'autres simulacres sociaux. Par exemple ceux d'une économie dite « sociale » qui biaise toujours avec les principes d'égalité et d'exogamie et donc de réciprocité. Une économie où rien n'est spontanément donné et où tout doit être acquis par le rapt. S'agissant des usages sociaux du droit, tels qu'ils apparaissent à partir du texte constitutionnel, et de l'idée de constitution telle qu'elle est éclairée par le *Contrat social*, l'exigence méthodologique dans la préparation à l'explication des enjeux du Droit constitutionnel apparaît désormais on ne peut plus claire⁴⁶ : Le *Contrat social* ne saurait être enseigné sans l'explication préalable et de l'*Essai sur les origines des langues* et de l'épouvantable récit relaté dans le *Léviste d'Ephraïm*. De telle sorte que l'on évalue bien la portée de cette affirmation : pour une collectivité qui entend survivre, il n'y a pas d'alternative à l'Etat de droit entré sur une constitution juridique qui se doit d'être, en permanence, socialement constituante⁵⁰.

NOTES

1. Hans Kelsen, *Théorie pure du Droit*, Dalloz, 1962. Cf. également Jacques Chevallier, « L'Etat de Droit », *R.D.P.*, 1988, pp. 331 ss.
2. Edition de la Pléiade, p.
3. Guy Rosolato, *Repères pour la psychose*, in *Essais sur le symbolique*, Gallimard, 1969, p. 315.
4. A. Toynbee, *L'Histoire*, Bordas, 1985.
5. R. Draï, *La Traversée du Désert, l'invention de la responsabilité*, Fayard, 1989.
6. Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du Roi*, Gallimard, 1989 et Ralph E. Giesey, *Le Roi ne meurt jamais*, Flammarion, 1987.
7. Françoise Dolto, *L'image inconsciente du corps*, Le Seuil, 1985.
8. Léon Husson, *Définition et systématisation dans les sciences juridiques*, in *Nouvelles études sur la pensée juridique*, Dalloz, 1974. A rapprocher des stimulantes analyses de P. Legendre, *Le désir politique de Dieu*, Fayard, 1988 et de Hans Kelsen, *La raison d'Etat et la psychologie sociale*, in *Hermès 2*, C.N.R.S., 1988.
9. R.T. Rundle Clark, *Myth and symbol in ancient Egypt*, Thames and Hudson, 1978.
10. H. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Payot, 1987, et Didier Vincent, *Biologie des passions*, Le Seuil, 1986.
11. R. Draï, *La sortie d'Egypte, l'invention de la liberté*, Fayard, 1986.
12. B. Ts, Louria, *Le récit de la concubine*, in *Problèmes du Livre des Juges* (en hébreu), Kyriat Sepher, Jérusalem, 1971, p. 494.
13. André Neher, *De l'hébreu au français*, Klincksieck.
14. Maimonide, *Michné Torah, Hilkhot Melakim*.
15. Talmud de Babylone, *Traité Ketoubot*.
16. Discussion dans *Mikraot Gedolot*, ad loc.
17. Luc de Heusch, *Pourquoi l'épouser ?* Gallimard.
18. André Neher, *L'essence du prophétisme*, Calman-Lévy, 1972, et G. Vajda, *Le commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*, Aubier, 1969.
19. *Genèse, chapitre 19*. Cf. le commentaire de Nah'manié ad, loc ; et discussion dans Abrabanel, commentaire du Livre de la Genèse, ad, loc.
20. Plutarque, *Isis et Osiris*, Guy Trédanel, 1982.
21. Isaiah Horowitz, *Chné Louh'ot Habrit*.
22. Cf. André Neher, *Un psychodrame biblique : la révolte de Jésus*, in *Regards sur une tradition*, Bibliophane, 1989.
23. Talmud de Babylone, *Traité Kiddoushin*.

24. Genèse.
25. *Livre des Juges*, chapitre.
26. Cf. *Devant l'Éternel* (en hébreu) in *Ma'âné Mikra*, Jérusalem, 1983.
27. Cf. *La traversée du désert*,
28. Cf. *Commentaire de Nah'manide*, ad loc.
29. Talmud de Babylone. *Traité Zébah'im*.
30. Sur l'interdiction de l'excitation grégaire, cf. Exode, cf. également, W. Kornhauser, *Société de masse et ordre démocratique*, in Hermès 2.
31. Nah'manide et discussion dans Abrabanel.
32. Cf. *La traversée du désert*,
33. Gikatila, *Ginat Egoz* (en hébreu).
34. Talmud de Babylone. *Traité Nédarim*, cf. également E. Benveniste, *Ius et le serment de rome* in *Le vocabulaire des institutions européennes*, Les Editions de Minuit, 1975, p. 11.
35. *Livre des Juges*.
36. *Livre de Samuel*.
37. Sur la transformation de la violence par la loi, cf. Ernest Jones, *La psychologie et l'état de guerre*, in *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Payot, 1969, p. 158.
38. Loc. cit.
39. Nous poursuivons ici la réflexion engagée, avec ses références bibliographiques, dans *Préalable éthique de la société civile*, in *La société civile*, Curapp-P.U.F., 1986, cf. également Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Gallimard, 1989.
40. Eric Fromm, *Avoir ou être ?* R. Laffont, 1891.
41. *Les 50 journées de Sodome*, ed. Tête de feuilles. Sur l'analyse anthropologique d'un groupe humain en non - état de droit, cf. Colin Turnbull, *Les Iks, Survivre par la cruauté*, Terre humaine, Plon, 1987.
42. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de laparenté*, Mouton.
43. Cf. l'étude très suggestive de J.M. Palmier, *Le négativisme social et la montée du nazisme*, in *La ruse*, 10-18-1977, p. 159. Cf. également Primo Lévi, *Les naufragés et les rescapés, quarante ans après Auschwitz*, Gallimard, 1989.
44. *Op. cit.*
45. Daniel Arasse, *La guillotine et l'imaginaire social de laTerreur*, Flammarion, 1987.
46. L'idée d'état de droit dépend de la conception que l'on se fait préalablement de l'idée de droit elle-même. Le droit est-il un conjoncteur social véritable ou un inhibiteur de la créativité individuelle et collective, voire un reproducteur de la destructivité politique ? Cf. l'étude de Danièle Lochak, *infra*. Débat qui se prolonge par des ouvrages tels que S. Rials, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Pluriel, 1988, M. Gauchet, *La Révolution des Droits de l'Homme*, Gallimard, 1989, G. Sorman, *Les vrais penseurs de notre temps*, Fayard, 1989, et entre autres publications, *Espirit, Réflexion sur le Droit*, mars 1983, et la *Revue L.I.B.E.R.A.L.I.A., Les droits sociaux contre le Droit*, n° 3, 1989.