



## Légitimation et délégitimation de la loi. Réflexions à partir de Platon, Calvin et Hegel

Michel Despland

Volume 39, numéro 1, février 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400005ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400005ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Despland, M. (1983). Légitimation et délégitimation de la loi. Réflexions à partir de Platon, Calvin et Hegel. *Laval théologique et philosophique*, 39(1), 55–67.  
<https://doi.org/10.7202/400005ar>

# LÉGITIMATION ET DÉLÉGITIMATION DE LA LOI. RÉFLEXIONS À PARTIR DE PLATON, CALVIN ET HEGEL

Michel DESPLAND

*RÉSUMÉ — La loi s'impose comme autorité légitime. Et pourtant, en se posant des questions sur la loi, les hommes mettent en doute sa légitimité. Pour Platon les citoyens doivent tenir la loi comme légitime de par la volonté des dieux. Mais ces lois peuvent être critiquées dans des banquets, où dans une ivresse mesurée, de vieux sages s'ouvrent à l'innovation prudente. Pour Calvin Dieu est la source de la loi et les hommes sont entièrement justiciables devant lui. Mais quelques espaces se sont soustraits à cette légitimation implacable : les adiaphora, la notion de clémence (humaine et divine), l'appel au libre consentement des citoyens, et la notion de lois périmées. Avec Hegel, le droit à la liberté subjective devient fondamental. Comment alors légitimer une loi commune ? Voyant la culture se désagréger, Hegel vole au secours du pouvoir de l'État. La légitimité peut être rétablie dans le monde moderne si l'État est souverain et rationnel et si l'Église est de type protestant. Dans de telles circonstances les hommes en société pourront élaborer des lois morales pour des êtres libres.*

---

## I

Les lois, à en croire un vers de Virgile, *attachent* les hommes à la justice<sup>1</sup>. La présence de la loi est d'emblée la présence d'un pouvoir. La loi doit donc être conçue comme une présence forte ; elle est, dit Hegel, une puissance qui vaut (*geltende Macht*). La loi diffère en cela du devoir. Le devoir est objet d'invocation ; il se propose ; son seul mode d'existence est le devoir-être. La loi par contre s'impose ; son mode d'existence est le fait d'être<sup>2</sup>. Je ne nie pas que cette présence puissante puisse

---

1. *Énéide*, livre IV, vers 203-4.

2. HEGEL *Encyclopédie*, par. 485. Voir Bernard QUELQUEJEU *La volonté dans la philosophie de Hegel*, (Paris, Éditions du Seuil, 1972), pp. 221, 227.

créer un malaise ; je souligne seulement que d'ordinaire on surmonte ce malaise dans les faits. L'homme redécouvre sans cesse que la loi est quelque chose à quoi il a l'habitude d'obéir. On peut certes observer et analyser cette habitude d'une manière rétrospective, en fait on la découvre toujours comme déjà constituée, déjà entrée dans nos mœurs, déjà fibre même de notre identité. D'emblée, l'autorité de la loi est donc légitime. Pas de liberté sans corps, nous répète la loi. L'habitude d'obéir à la loi se présente donc comme une liberté incorporée et nous sommes tenus d'admettre qu'il n'y a de servitude que dans les mauvaises habitudes.

Puissance sentie, la loi est ainsi dès le départ une puissance acceptée. La loi, pourrions-nous dire, s'auto-légitime<sup>3</sup>. Mais cette contrainte est-elle en son fond religieuse, morale, sociale ou légale ? Repose-t-elle sur un assentiment fondé en raison, ou sur un simple conformisme ou encore sur la crainte des châtiments ? Ce sont là questions d'intellectuels, interrogations techniques propres aux spécialistes. En se posant comme légitime la loi prétend écarter de telles questions et, dans les faits, la plupart des hommes, la plupart du temps ne se les posent pas. La loi en général réussit à se rendre légitime aux yeux de l'opinion. À cet égard, la bonne foi du pouvoir est énorme. Rousseau ne rappelait-il pas que le mot *libertas* était gravé dans les fers qui enchaînaient les prisonniers de la République de Gênes ?

Cela dit, il est aussi vrai que les hommes font de la loi un objet de discours. Mallarmé a suggéré que le langage introduit dans le monde « le trou magnifique ou l'attente qui, comme une faim, se creuse chaque soir »<sup>4</sup>. Parler de la loi c'est ouvrir l'attente d'une légitimité plus heureuse, c'est évoquer un sens qui comblerait mieux. Le discours sur la loi est donc inévitablement une délégitimation de la loi en vigueur<sup>5</sup>. Le discours s'interroge sur cette étrange faculté qu'a le pouvoir de changer la force en droit. Le paradoxe du mot *liberté* inscrit sur des entraves ne manque pas de faire réfléchir. Tout comme la bonne foi dont témoignent les épées de justice, ces instruments d'une loi sans merci, qui portent sur leur lame la prière « Dieu te pardonne ! » En parlant, le philosophe constitue un univers de légitimations possibles qui se trouve en parallèle avec l'univers des légitimations réelles instaurées par la loi. Le discours sur la loi entre ainsi en rivalité avec la loi elle-même, lui crée des rivaux possibles. Je souligne que ce ne sont là que des rivaux virtuels. Le philosophe, au départ, ne fait que parler. Et pour pouvoir continuer à parler, en général, il continue à obéir pendant qu'il parle. Son entreprise de délégitimation reste donc fort prudente.

3. Il faut bien souligner la présence de ce pouvoir. On peut définir la politique comme « l'action de tous et de chacun en relation avec le pouvoir ». Voir Jacques ELLUL, « La politique moderne comme lieu du démoniaque » dans Marco. M. Olivetti, *Religion et Politique*, (Paris, Aubier, 1978), p. 101. Ce pouvoir n'est pas un objet que l'on prend, ôte ou marchande consciemment. Il faut bien comprendre que ce pouvoir est ressenti passivement avant d'être l'objet de conflits. Le domaine du politique, faut-il encore ajouter, n'est pas une simple extension de l'inter-personnel. On n'y voit pas une simple expansion de l'intersubjectivité ou de l'échange de contrats. Un saut nous fait passer à un niveau qui a ses qualités propres. La présence d'un pouvoir qui s'auto-légitime me semble être la caractéristique principale du domaine politique.

4. MALLARMÉ, *Œuvres Complètes*, (Paris, NRF, 1945), p. 294. Cité par Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, (Paris, Seuil, 1974), p. 60.

5. Pour une excellente analyse des processus (constants selon l'auteur) de délégitimation voir Manfred STANLEY, « The Structures of Doubt : Reflections on Moral Intelligibility as a Problem in the Sociology of Knowledge » in Gunter W. REMMLING *Towards the Sociology of Knowledge*, (Londres, Routledge, Kegan Paul, 1973).

Il est très facile de continuer à accepter une contrainte dans les faits pendant qu'on trouve quarante raisons pour les rejeter. En fait c'est plus facile de continuer à les accepter pendant que l'on écrit ses livres et signe ses manifestes. Il y a déjà fort longtemps qu'on s'est mis à dénoncer le caractère hétéronome de toute loi. Certains ensuite ont cru trouver la clef de lois parfaitement rationnelles ou entièrement raisonnables. On continue néanmoins à vivre les lois comme des contraintes que l'on accepte.

Voilà pourquoi je tiens à situer toutes mes réflexions sous le double signe de la fragilité et de l'invincibilité du pouvoir. La loi reste la seule digue que l'on peut opposer à la violence, qui réussisse à jouer ce rôle sans être elle-même violence pure. Sur ce terrain là, elle est invincible. Mais elle n'est pas raison pure. Elle est donc fragile. Sa contrainte n'est pas celle d'une persuasion parfaitement transparente. La loi se situe dans un entre-deux. Quelle est la nature de ce pouvoir qui est toujours si humainement efficace<sup>6</sup>?

Mes réflexions ne sortiront pas de cette interrogation. Je n'entends pas vous initier aux joies de l'anarchie ni à celles de la politique dans les limites de la simple raison. Plus modestement, je chercherai à discerner comment nous avons réussi à vivre dans cet entre-deux. Trois exemples tirés des œuvres de Platon, de Calvin et de Hegel nous indiqueront trois manières différentes d'assumer la tension entre la légitimation et la délégitimation de la loi, entre la contrainte et la liberté.

## II

Commencer avec Platon présente un avantage certain. Dans les dix livres de ses *Lois*, les problèmes sont posés avec une clarté et une simplicité exemplaires<sup>7</sup>. La première phrase, qui est une interrogation, définit le champ de l'enquête. « Vos lois, ô étrangers, ont-elles été instaurées par Dieu (ou par un dieu) ou par des hommes ? » La contrainte que les lois imposent est-elle pour toujours hors de l'atteinte de la volonté des hommes ? ou est-elle au contraire une contrainte pensée, fabriquée, mise en place par les hommes et donc susceptible d'être corrigée par eux ? Platon se situe donc à l'endroit où légitimation et délégitimation des lois entrent en conflit. Il trouve dans la société un traditionalisme pieux pour lequel les lois ont été données par les dieux. (La plupart des cités grecques faisaient remonter leurs origines à quelque fondation divine.) Mais Platon trouve aussi dans sa société une pensée critique qui ne recule devant rien et qui sait en particulier comment certains hommes puissants réussissent à parvenir à leurs fins (qui peuvent être bonnes ou mauvaises) en se réclamant des dieux et en tablant à fond sur le succès que peuvent avoir auprès des hommes des mensonges bien façonnés.

À la fin de son livre, Platon n'a pas tranché la question de fait quant à l'origine des lois de la cité. Il favorise certes la solution religieuse et veut que la religion soit

6. Je signale ici l'ouvrage de Philibert Secrétan (*Autorité, Pouvoir, Puissance. Principes de Philosophie politique réflexive*, (Lausanne, Age d'homme, 1969). Comme le signale Paul Ricœur dans sa préface, Philibert Secrétan définit le politique comme ce qui se dérobe à la saisie ultime du discours absolu.

7. Mon interprétation des *Lois* est fort redevable à l'essai que Thomas L. Pangle ajoute à sa traduction. Voir *The Laws of Plato*, (New York, Basic Books, 1980).

pratiquée par les magistrats en public et enseignée au peuple en général et aux futurs magistrats en particulier. Mais l'appui soigneux, délibéré qu'il apporte à la cause de la religion correspond seulement à son souhait de voir les hommes de sa cité croire en toute bonne foi que leurs lois jouissent d'une légitimation divine. Les philosophes, à son avis, doivent accepter le traditionalisme pieux, et peuvent travailler avec lui en vue de l'établissement de la justice et de la paix. Pour Platon, le fond de la question est politique : aucune cité ne peut survivre sans une certaine forme d'amitié entre ceux qui sont justes et ceux qui sont injustes. Les justes comme les injustes ont évidemment mille raisons de ne pas croire à cette amitié, de la refuser. En toute lucidité il faut bien reconnaître qu'il ne saurait y avoir entre les justes et les injustes qu'une discorde permanente, voire une guerre à mort. Mais pour avoir la paix, Platon appelle de ses vœux un sens civique qui favorise l'apparement, la solidarité, et qui amène les justes et les injustes à consentir des compromis en vue d'une coexistence instable certes, mais néanmoins relativement pacifique. Rendre les lois légitimes autant que possible, et les mettre hors de l'atteinte et des justes et des injustes, c'est aller dans le sens de la paix. Si les lois sont reconnues légitimes, tous les hommes auront en eux un certain sens de la honte et la modération s'imposera même à ceux qui par ailleurs en semblent incapables.

Ce pragmatisme platonicien veut aussi de la modération dans l'autorité des lois. Platon reste un philosophe ; il veut que les lois puissent être délégitimées, modifiées (par des hommes évidemment). C'est là ce qu'il suggère dans une longue discussion sur l'usage des banquets et de l'ébriété. À Sparte, les lois sont trop sévères ; alors les hommes boivent pour s'enivrer. Trop réprimés, leurs plaisirs sont ceux d'une animalité débridée le temps d'une ébriété. Les Athéniens par contre savent boire ; ils pratiquent dans leurs banquets l'art d'une douce griserie. Les lois ne les ont pas brimés ; le relâchement des contraintes ne produit pas des désordres, mais une amitié plus heureuse, plus loquace entre citoyens honorables et partageant les mêmes goûts. En fait l'ivresse légère est chez Platon le seul lieu légitime de la délégitimation : en privé de vieux juges boivent. L'alcool relâche quelque peu l'emprise des certitudes bien assises ; nos vieux messieurs parlent plus librement ; leurs cerveaux retrouvent un peu de leur souplesse ; leurs cœurs même, peut-être, un peu de leurs rêves ; ils s'ouvrent donc à de nouvelles hypothèses. Une expérimentation prudente, combien prudente, est donc légitime. Le sens de la honte se relâchant un peu, la raison peut s'exprimer. Dans ses *Lois* Platon crée donc d'une part une théologie pour enseigner à tous en une religion civile que le plaisant et le juste sont toujours au fond la même chose (donc que seul ce qui est juste selon la loi est vraiment, durablement plaisant). D'autre part il crée une institution où sous l'empire du plaisant une élite de sages peut réexaminer ce qui est juste. Sa société offre donc un mélange de fermeté et d'ouverture face à la vérité. Il ne faut pas discuter des lois. Et pourtant certains peuvent, dans certains contextes, en parler en relâchant un peu les habitudes de contrainte. Une certaine liberté règne alors et apparaît absolument indispensable à la recherche d'une ouverture plus grande en face de la vérité.

Les problèmes que Platon a soulevés forment un répertoire de base pour l'analyse de la loi. Ce répertoire garde toute sa pertinence pour l'univers chrétien de Calvin. On doit seulement marquer quelques différences.

Tout d'abord Calvin ne doute pas que la loi vient de Dieu. Il ne ressent aucun malaise face à une affirmation qu'il retrouve si vigoureuse tout au long de sa Bible. Plus encore : pour lui Dieu n'est pas seulement l'Auteur de la loi ; l'homme retrouve Dieu à nouveau à la fin de l'histoire comme Juge de tous les hommes. Pour Calvin la loi n'est pas uniquement la source de « cette justice contrainte et forcée (qui) est nécessaire à la communauté des hommes »<sup>8</sup>. Elle définit la condition même de l'homme. Je m'appuie ici sur l'excellent ouvrage où Benoît Girardin sous le titre de *Rhétorique et Théologique* vient de faire un examen minutieux du *Commentaire de l'Épître aux Romains*. La loi met l'homme à sa place et cette place est dans un tribunal dont il ne peut s'extraire<sup>9</sup>. L'homme pour Calvin est dans le monde comme un justiciable. Cette situation n'est pas pour lui comme pour Kafka source de désespoir. En révélant sa loi, Dieu établit, rétablit même un contrat avec les hommes et indique les voies de la rectitude. La légitimité de la loi est donc absolue et finale.

S'il en est ainsi, on voit mal quelle place Calvin pourrait faire au processus de délégitimation. Calvin pourtant ouvre au processus quelques portes très significatives.

Tout d'abord Calvin soustrait tout un espace à l'autorité de la légitimation divine. La vie individuelle et la vie sociale sont remplies d'*adiaphora*, c'est-à-dire de choses indifférentes que l'on peut régler pragmatiquement et sans s'en faire une affaire de conscience, pour autant que les règlements nous permettent d'être « conjoints à notre prochain par vraie dilection ». Calvin parle fermement : toutes les nations ont la liberté de faire toutes lois expédientes « compassées à la règle éternelle de charité »<sup>10</sup>. Calvin introduit ainsi une rupture dans le champ sémantique si unifié de Platon pour qui la loi de la cité entrait seule en considération. Pour Calvin les lois de facture humaine se juxtaposent à la loi de Dieu. (Ce n'est là d'ailleurs que la première des nombreuses distinctions qu'il marque avec précision<sup>11</sup>.)

Ensuite Calvin enseigne que depuis l'annonce de l'Évangile, le Législateur a manifesté sa résolution d'être clément. La loi divine reste valable et aucune transgression n'est autorisée, mais néanmoins le Législateur passe outre à ce qu'il a légitimé (et entame ainsi une délégitimation toute relative) en se montrant disposé à sauver le pécheur, à grâcier le coupable. Une interrogation s'ouvre alors : pouvons-nous transgresser nous aussi la loi par clémence envers nos semblables ? Avec Sénèque (*Commentaire sur le de Clementia*) Calvin enseigne que la clémence est une vertu du prince et un signe de sa grandeur ; elle lubrifie la machine politique. Par ailleurs, comme la plupart des chrétiens avant lui Calvin croit que l'honneur de Dieu doit être vengé par l'exécution de certains hérétiques.

Les *adiaphora* et la clémence ne sont que des failles mais ce sont des failles explicites dans l'édifice calvinien de légitimation. On peut y discerner deux autres failles qui, elles, sont surtout implicites.

8. *Institution de la Religion chrétienne* II, 7, 10.

9. *Rhétorique et théologique. Calvin. Le Commentaire de l'Épître aux Romains*, (Paris, Beauchesne, 1979), p. 353.

10. *Institution* IV, 20, 15.

11. Toutes les distinctions sont bien indiquées dans François WENDEL, *Calvin. Sources et Évolution de sa pensée religieuse*, (Paris, PUF, 1956), pp. 145-155.

Tout d'abord, installé dans son tribunal cosmique, Calvin se comporte comme un avocat. Il veut persuader, convaincre, exhorter tous les justiciables. Girardin l'a bien montré. Tout dans Calvin est orienté vers une parole qui veut maîtriser le mal et instaurer un ordre juste en s'adressant aux hommes avec des procédés de rhétorique clairs, publics, agréables et efficaces. Girardin parle d'une rhétorique forensique à portée pratique. Calvin veut accréditer et instaurer chez les hommes un ordre global et juste<sup>12</sup>. La faille implicite provient ici du désir profondément motivé de plaire à chacun et de persuader tout le monde. Calvin croit — ou semble croire — que tous les hommes peuvent devenir justes. Certes il sait aussi que certains ne le deviennent pas. (La doctrine de la double prédestination vient alors thématiquer ce mystère.) Néanmoins son discours, en pratique, reste toujours un discours qui veut enrôler tous les auditeurs. Platon envisageait une coexistence perpétuelle des justes et des injustes à l'intérieur d'une amitié civique. Calvin croit que les justes peuvent dès maintenant devenir la majorité et instaurer démocratiquement une politique qui soit juste. Pour lui tous les hommes sont susceptibles de se lier par une dilection mutuelle qui soit une vraie amitié. Je crois pouvoir discerner ici une ouverture au processus de délégitimation qui fut décisive dans l'histoire. Le processus démocratique, le consensus entre les frères unis dans l'amitié peuvent délégitimer des lois que le prédicateur croyait fondées sur la volonté expresse de Dieu. L'histoire du calvinisme en offre ici une preuve indirecte. Avec le temps, certains héritiers de Calvin, les orthodoxes, renoncent aux tâches de la persuasion sur la scène publique et se replient sur l'amitié que partagent les élus. D'autres, les humanistes et les libéraux, veulent continuer à plaire; ils jettent du lest, allègent leur bagage théologique pour maintenir le consensus entre les hommes raisonnables.

Enfin Calvin parle des lois cérémonielles de l'Ancien Testament pour dire d'elles — et d'elles seules — que Dieu les a abolies dans l'Évangile. Calvin nous montre donc comment Dieu, dans un cas particulier et unique, a usé de pédagogie avec son peuple, n'a pas tout dit d'un coup, a commencé « par des rudiments pour monter plus haut »<sup>13</sup>. Pour Calvin il est impensable que Dieu n'ait pas tout dit à ses enfants chrétiens et que certaines de ses lois puissent être abolies un jour. Sa théologie n'en suggère pas moins l'idée de progrès moral dans l'histoire. Par analogie certains n'hésiteront pas à dire que les sévérités de la législation genevoise au XVI<sup>e</sup> étaient une pédagogie temporaire et nécessaire frayant la voie à la législation libérale de la Genève du XIX<sup>e</sup> siècle. L'idée même d'un dieu pédagogue qui ne dit pas tout d'un seul coup légitime l'idée de délégitimation au cours de l'histoire.

En résumé Calvin parle de liberté de l'homme sous 4 aspects. 1) Citoyens, les hommes sont libres de faire des lois expédientes sur les choses indifférentes. 2) Enfants de Dieu, les hommes sont libres d'apparaître devant le Juge avec la confiance d'un fils qui avoue ses fautes à un Père plein de compassion. 3) Insérés dans un réseau de discours dominé par la parole publique et éthique, les hommes sont libres implicitement de se déclarer persuadés ou non par le discours sur la loi. 4) Élèves d'un Dieu pédagogue les hommes sont libres implicitement de discerner de nouvelles expressions de la volonté de Dieu. Calvin convoque l'humanité dans un tribunal très

12. *Rhétorique et Théologique*, pp. 36, 219, 265, 360.

13. *Institution* II, 7, 16.

serré et très strict. (Cela peut être vécu comme une réalité terrifiante ou sécurisante.) Mais cet édifice est en bois et il craque de toute part. (Ce qui peut être source d'encouragement ou source d'anxiété.) Contrairement à Platon, Calvin accepte le dynamisme d'une histoire démocratique. Dans son système les bons n'ont pas besoin d'organiser un complot pour endoctriner le reste des hommes. Calvin ignore les nuances platoniciennes qui différenciaient entre une théologie ésotérique et une théologie exotérique. Tous ont besoin des rigueurs de la loi ; tous sont susceptibles d'assimiler sa rectitude. La liberté de parole n'est pas restreinte à un cercle de juges grisés en huis-clos. Elle s'exerce dans les sobres conseils de la République et sur la place publique.

L'analyse de Hegel utilise fondamentalement les mêmes termes mais cette fois l'ordre est inversé. Hegel est un moderne. Au lieu de partir de l'expérience de la contrainte, il commence avec celle de la liberté, en particulier de ce qu'il appelle la liberté subjective. Cette liberté n'est plus un correctif occasionnel, elle n'est plus limitée à un espace restreint ni ne demeure dans l'implicite. Elle s'affirme d'emblée comme le droit de chaque sujet. Ou plutôt chaque être humain en s'affirmant comme sujet revendique cette liberté et, en fait, commence à agir en conséquence. La réalité historique, dit Bernard Quelquejeu, vient selon Hegel « de produire une œuvre immense dont il s'agit de faire la promotion philosophique. Dans le domaine de la morale, de la politique, de la religion, c'est une réalisation de la *liberté* que la réalité historique vient d'accomplir »<sup>14</sup>.

Hegel fait évidemment allusion à la Révolution française. Mais il songe aussi à la philosophie morale de Kant qui a renversé toute une tradition en affirmant que la loi n'est pas loin au-dessus de l'homme, ni toute proche devant lui, mais, simple, claire, en dedans de lui. Le sujet, assurait Kant, n'a pas d'autre loi que celle qu'il se donne, et sous la forme de l'impératif catégorique cette loi est entièrement rationnelle. On peut aussi signaler la nouvelle pratique romantique de la poésie. Le poète crée un monde nouveau ; il ne se borne pas à imiter ou décorer l'ancien.

Hegel part donc d'un fait historique : dorénavant un nombre imposant d'êtres humains se conçoivent comme doués d'une volonté active appelée à œuvrer dans l'histoire. Le sujet pense son monde (sa société en son temps) et œuvre en son sein. Lisant ce monde, y poursuivant ses projets, le sujet y trouve ce qu'avec le sociologue on peut appeler des carences de sens ; il y a des obscurités, pire, des scandales et des injustices. Chaque sujet observant et ressentant cet état de choses revendique le droit de poser son acte d'interprétation<sup>15</sup>. Dorénavant, ce qui se passe sur la scène publique est considéré comme un conflit entre des actes subjectifs d'interprétation. Chacun veut faire légitimer, veut faire valoir sa vision. Et en contrepartie chaque sujet est une instance permanente de délégitimation des interprétations proposées par autrui.

14. B. QUELQUEJEU, *La Volonté*, p. 217.

15. Pour une excellente analyse de la vie politique depuis l'avènement du sujet, voir Alain-Gérard SLAMA *Les Chasseurs d'Absolu. Genèse de la Gauche et de la Droite*, (Paris, Grasset, 1980). En examinant l'œuvre d'écrivains (de Joseph de Maistre à Jean-Paul Sartre) l'auteur montre comment chaque sujet devient en politique à la fois un chasseur d'absolu et un calculateur. L'action politique dès lors se forge au creuset de chaque conscience.



Les actes d'interprétation d'autrui sont grevés de carences que moi, bien sûr, je suis en mesure de corriger.

Dans une telle situation l'État est gravement menacé. La vie politique semble même impossible<sup>16</sup>. Aucune loyauté commune ne vient organiser en un ensemble les actes subjectifs. Les sujets ne font que délégitimer. L'édifice politique n'est qu'une somme instable de droits que des groupes ou des individus ont réussi à arracher à l'ensemble. L'État dès lors est réduit à n'être plus qu'un aménagement de la détresse (*Veranstaltung der Not*)<sup>17</sup>. C'est le fameux *Notstaat* qui punit le crime et la contrebande mais n'empêche en rien la compétition effrénée entre les individus qui défendent des privilèges ou s'arrachent des avantages économiques. La crise est profonde : c'est la culture même qui se désagrège. Je rappelle que pour Hegel seule la culture (*Bildung*) réussit à établir une hiérarchie entre les satisfactions et à rapporter chaque satisfaction partielle à un ensemble imparfait mais pourtant digne d'être appelé bonheur. (Sans culture, les hommes se battent pour accumuler des satisfactions qui n'apportent pas le bonheur<sup>18</sup>.)

Hegel est très sensible au fait que l'Église est aussi fort mal en point en cette crise de l'ère moderne. Dans une page qui mérite d'être mieux connue, il déclare que l'Évangile n'est plus prêché aux pauvres — ceux-là qui sont le plus près de l'infinie douleur. Le sel est devenu stupide. Les maîtres (c'est-à-dire les pasteurs) ont abandonné le peuple. Eux se sont tirés d'embaras grâce à la réflexion, mais le peuple ne peut trouver d'apaisement<sup>19</sup>. Poussant plus loin son diagnostic, Hegel accuse à la fois le piétisme qui évapore la religion dans des états d'âme et l'orthodoxie confessionnelle qui la réduit à des formules qu'il faut croire. Dans chaque cas, la religion a cessé d'être l'amour qui assume la douleur.

Hegel, c'est bien connu, a choisi de venir avant tout au secours de l'État dont il a voulu rétablir le pouvoir de faire la loi. Je ne le lui reprocherai pas. Il veut une société de raison pour tous. Il tient donc à une légitimité qui puisse être valable pour tous les hommes, y compris les Juifs, les Anabaptistes, les Quakers. Il veut un État qui soit kantien en affirmant la liberté de chacun et qui soit en même temps platonicien en maintenant une amitié entre tous. Hegel est sûr que l'humanité ne réalisera jamais ses aspirations par la compétition effrénée. Les hommes souhaitent une réconciliation de la liberté et de la légitimité. Hegel assigne donc un mandat précis à la loi de son État rationnel : il s'agit de corriger la liberté centrifuge de tous les êtres, de l'éduquer par un processus de culture. Les moyens d'une telle œuvre se trouvent dans une affirmation de la souveraineté de l'État, puis dans l'indépendance de la magistrature et de la fonction publique. L'État selon Hegel ira chercher dans les couches favorisées de la société civile des hommes cultivés capables d'être des serviteurs loyaux et objectifs de l'ensemble de la société. En faisant d'eux des fonctionnaires, l'État fait d'eux des gardiens du bien commun. (Hegel croit aux vertus de la bureaucratie.) Le savoir-faire civilisateur qui se trouve dans la société est

---

16. Voir l'article de Manfred STANLEY, cité ci-dessus, p. 432-4.

17. *La Philosophie du Droit*, par. 270. Collection Idées, p. 293.

18. B. QUELQUEJEU, *La Volonté*, p. 205.

19. *Leçons sur la Philosophie de la religion*, (Paris, Vrin 1954), pp. 216-7.

soustrait à la chasse qui lui a donné naissance pour être mis au service de tous<sup>20</sup>. Cet État de droit, escompte Hegel, saura résister à la fois au pouvoir des puissants qui veulent tout dominer dans le silence et à celui des orateurs qui veulent tout renverser par la parole. Œuvrant sur ces deux brèches, l'État et ses lois sont susceptibles de maintenir avec crédibilité une juste légitimité dans la société. Dans un tel État les règles contraignantes et le vouloir des hommes sont susceptibles de se réunir<sup>21</sup>.

L'État hégélien est évidemment neutre au point de vue religieux ou confessionnel. Le maintien des bonnes mœurs communes, l'unité dans la culture, qui autrefois étaient la tâche de l'Église ou de la religion deviennent dès lors la tâche de l'État (qui, entre autres, aura une politique scolaire). Hegel transfère donc certaines compétences des épaules de l'Église à celles de l'État, tout comme autrefois le manteau de saint Martin alla vêtir les rois mérovingiens. Mais c'est plus ou moins subrepticement que Hegel transfère à l'État la tâche civilisatrice. Par contre, c'est sans aucune ambiguïté qu'il affirme la souveraineté absolue de l'État et souligne que cette souveraineté doit être jalouse et vigilante face aux églises. Pour reprendre les termes du Nouveau Testament et des pénibles controverses médiévales, le pouvoir suprême de lier et de délier sur terre appartient à l'État et à lui seul. La création du divorce civil (et du mariage devant fonctionnaires) sont les gestes les plus évocateurs de cette souveraineté étatique.

L'État neutre de Hegel peut être appelé un État laïque. En anglais on l'appelle *secular* sans hésitation. Mais à l'encontre de certains types d'États laïques (celui de Spinoza, par exemple) il ne se dispose pas à avoir avec la religion uniquement le genre de rapports que l'on peut avoir avec des superstitions, des atavismes, des fanatismes, bref des forces inévitablement dangereuses pour le bien-être de tous. Hegel appelle de ses vœux une église qui sache être une église dans l'État et une religion qui sache être une religion dans la société. Il croit qu'une telle église est possible, qu'elle sera pour le bien de tous, et que la tradition chrétienne évangélique authentique y trouvera son compte autant que l'État. Résoudre la crise de l'État est pour lui le plus urgent. Mais ce n'est pas tout. Il peut exister dans l'histoire une religion qui appuie sincèrement l'entière légitimité de l'État rationnel (sans être pour autant une religion d'État) et heureuses sont les sociétés qui ont une telle religion dans leur sein. La vieille crise des rapports entre Église et État serait donc selon lui enfin susceptible d'aboutir à une solution.

Mais pour y parvenir, Hegel estime nécessaire d'écarter deux types de religion. En effet il croit discerner sur la scène moderne la présence de deux grandes familles d'esprits religieux et chrétiens qui, chacune à sa manière, sapent sans cesse ce qui est pour lui l'œuvre prioritaire : la restauration du pouvoir qu'a l'État de faire des lois moralement légitimes. Ce qui le conduit à engager deux polémiques contre les deux types de convictions chrétiennes qui, selon lui, énervent et ruinent au début du XIX<sup>e</sup> siècle le potentiel moral de l'humanité.

20. Voir chapitre 5 et 6 de George Armstrong KELLY, *Hegel's Retreat from Eleusis. Studies in Political Thought*, (Princeton, Princeton University Press, 1978).

21. Voir Philibert Secrétan, *Autorité, Pouvoir, Puissance*, p. 41.

On trouve la première polémique dans le paragraphe 270 de la *Philosophie du Droit*. Le piétisme allemand qui se borne à être une religion de purs sentiments « enveloppe d'un voile tout ce qui est défini ». Cette religion subjective est en fin de compte complice de l'injustice. Certes elle commence bien : « pour le juste, dit-elle, il n'y a pas de lois ; soyez pieux et vous pourrez par ailleurs faire tout ce que vous voudrez. » Mais cette religion tourne assez vite mal. Hegel interpelle les piétistes des classes aisées : vous finissez par « renvoyer les autres qui souffrent de votre injustice à la consolation et l'espoir de la religion, ou pis encore, par les repousser et les condamner comme irrégieux ». Les piétistes doivent consentir l'effort nécessaire pour devenir moraux et politiques ; ils doivent s'imposer « le travail d'élever leur subjectivité à la connaissance de la vérité et au savoir du droit et du devoir objectifs »<sup>22</sup>. De toute façon une communauté religieuse ne saurait ignorer l'État à partir du moment où elle a des propriétés. En Inde on m'assurait que l'hindouisme était une religion sans prêtres. Mais j'y ai constaté que le soir quelqu'un prenait quand même l'argent que les fidèles avaient déposé durant la journée devant les statuettes des dieux. J'ai aussi observé que ces inconnus permettaient aux dieux de garder les fleurs et ne prenaient que les petites rondelles de métal manufacturées par l'État. Des prêtres non existants avaient donc des rapports réels avec un État dont ils niaient l'existence. Ainsi les religions quittent sans s'en rendre compte le domaine de l'intériorité et de l'au-delà pour entrer dans le monde. Et là, selon Hegel, elles doivent se soumettre à la haute surveillance administrative de l'État<sup>23</sup>.

La deuxième polémique se trouve dans le paragraphe 552 de l'*Encyclopédie*. La religion catholique, en offrant une *chose extérieure*, l'hostie, à l'adoration des fidèles, empêche l'esprit humain d'évoluer et de devenir conscient de lui-même. Le réquisitoire est très sévère. « Tout cela tient l'esprit captif d'un être-hors-de-soi en vertu duquel le concept de cet esprit est au plus profond de lui-même méconnu et subverti, et droit, justice, bonnes mœurs et conscience morale, responsabilité et devoir sont gâtés dans leur racine »<sup>24</sup>. L'exaltation médiévale de la sainteté (réalisée par l'obéissance aux vœux monastiques) bat en brèche et la liberté et l'éthicalité (ou les bonnes mœurs, il s'agit de la *Sittlichkeit*). De tels arguments doivent évidemment être situés dans leur contexte historique. Les apologistes de la Restauration viennoise ainsi que le Bernois francophone converti au catholicisme Charles Louis de Haller étaient alors en train d'assurer que l'Église catholique est seule en mesure de restaurer le pouvoir sacré de l'État après les horreurs d'une révolution blasphématoire. Rien n'est plus faux, rétorque Hegel. La constitution de l'Église catholique installe aux côtés de l'État une souveraineté rivale qui ne cessera de miner l'œuvre de l'État<sup>25</sup>. Par ailleurs certains théoriciens laïcs français se trompent en assurant qu'Église et État sont parfaitement séparables et entièrement indifférents l'un à l'autre. « Il ne serait

22. *La Philosophie du Droit*, par. 270, pp. 287-8.

23. *Ibid.*, p. 291.

24. *Encyclopédie*, (Paris, NRF, 1970), pp. 472-3. *La Philosophie du Droit* disait (p. 285) des choses plus générales et mentionnait la religion des Hindous et des Égyptiens. « Il ne faut pas oublier que la religion peut prendre une forme qui a pour conséquence l'esclavage le plus dur dans les chaînes de la superstition et la dégradation de l'homme au-dessous de l'animal. »

25. *Encyclopédie*, p. 473-4.

d'aucune aide que les lois et l'ordre public fussent transformés en organisation-de-droit rationnelle si, dans la religion, le principe de non-liberté n'était éliminé. » De là la fameuse formule : « Il faut tenir simplement pour une folie des Temps Modernes l'idée d'entreprendre de changer un système de mœurs corrompues, la Constitution et la législation correspondantes, sans entreprendre de changer la religion, de vouloir faire la Révolution sans faire la Réformation »<sup>26</sup>.

On voit clairement où Hegel veut nous amener. Une légalité légitime peut être établie dans le monde chrétien moderne si l'État est souverain et rationnel et si l'Église est de type protestant. Seuls ces deux partenaires sont susceptibles d'établir entre eux des rapports légaux satisfaisants pour les parties en cause. Mais derrière la question des rapports légaux stables, Hegel discerne aussi et peut être surtout la possibilité d'une interaction bienfaisante pour le développement moral de l'humanité. Il croit à la possibilité d'une vie religieuse institutionnelle qui aide à la formulation de lois légitimes. L'État devient ainsi susceptible de recevoir une garantie religieuse ; dans le système hégélien l'État est bel et bien légitime par la religion ; il reçoit d'elle le plein droit de faire valoir « la raison consciente de soi, objective ». Un tel mandat entraîne une exigence ; l'État ne saurait redevenir un « régime de violence, d'arbitraire et de passions »<sup>27</sup>. Pour sa part, l'Église surveillée dans son administration et même dans son gouvernement conserve une entière liberté doctrinale. Ce que Hegel appelle le principe de la subjectivité du savoir est admis sans réserve. L'Église comme chaque individu est libre dans ses opinions et dans ses convictions<sup>28</sup>.

Si ce ne peut être le cas pour l'Église catholique de 1830, les églises protestantes vont-elles se trouver à l'aise à l'intérieur d'un tel régime ? Hegel semble en être certain. En une formule un peu raide mais néanmoins éclairante, D.A. Kelly prétend que Hegel s'est fait après coup du protestantisme une théorie à la mesure de son système<sup>29</sup>. Il est vrai que Hegel a du protestantisme comme fait culturel une théorie rétroactive. En 1800 il se demande ce qu'a accompli le protestantisme plutôt que ce que visaient les Réformateurs. Hegel reste néanmoins un bon interprète de Luther. Dans la messe luthérienne le pain n'est « consacré et élevé vers le Dieu présent » que dans la foi, c'est à dire dans la libre expérience spirituelle intérieure du chrétien<sup>30</sup>. Luther affirme ainsi la source inaliénablement subjective de la liberté. Il n'y a pas d'œuvre libre sans racines dans le riche terreau intérieur des sentiments personnels. L'État, lui, organise les rapports extérieurs<sup>31</sup>. Hegel me semble aussi dans le vrai quand il souligne que pour le protestantisme il ne saurait y avoir deux consciences, l'une religieuse et l'autre morale<sup>32</sup>. Je note quand même que Hegel ne parle jamais de Calvin et, à ma connaissance, il parle toujours du protestantisme comme si le luthéranisme en était la forme unique originale, complète et pour

26. *Ibid.*, p. 474-5 (ma traduction).

27. *La Philosophie du Droit*, pp. 295, 293.

28. *Ibid.*, pp. 291-2, 296.

29. *Hegel's Retreat from Eleusis*, p. 125.

30. *Encyclopédie*, p. 472.

31. Pour un exposé soulignant la valeur actuelle de contraste luthérien entre le for interne et le for externe, voir l'article d'un réformé, Jean-Louis LEUBA « La doctrine luthérienne des deux règnes » dans Olivetti, *Religion et Politique*.

32. *Encyclopédie*, p. 471.

toujours déterminante. Pour Hegel, la conception calvinienne selon laquelle la loi conserve toujours sa légitimité n'aurait pu constituer une réponse pertinente à la crise de son époque. Les gestes délégitimants de Luther et l'affirmation chaleureuse d'une liberté intérieure qui s'épanouit même en l'absence de toute légalité crédible lui semblaient probablement plus conformes aux besoins de son époque. Disons-nous encore aujourd'hui que le Réformateur allemand nous donne les aperçus les plus valables? Sur la liberté et sur l'Église, certes. Mais l'État de Hegel (et celui de la plupart d'entre nous) est le même que celui de Calvin, non celui de Luther. En plus du pouvoir de commander, il s'arroge le droit de bien commander.

En résumé l'analyse de Hegel me semble avoir deux mérites. En premier lieu, elle situe trois réalités dans leurs relations complexes : la religion, la société et l'État. Aucune des trois ne peut être réduite à une autre. Chacune a sa vie propre. Tout effort de comprendre notre condition humaine et morale doit tenir compte de ces trois réalités. Avec l'aide de cette triple thématique, État, société, religion, Hegel structure sa réflexion sur la manière de légitimer la loi dans le monde des libertés modernes. En second lieu, l'analyse de Hegel propose une législation qui permet de régler d'une manière satisfaisante la question toujours si douloureuse des rapports entre l'État et cette institution si particulière qu'est l'Église<sup>33</sup>. Cette solution impose à l'Église la vigilance d'un État qui par sa loi la force à se gouverner et à s'administrer selon des principes rationnels. Ses finances par exemple doivent être publiques et contrôlables et l'élection de ses chefs doit se conformer aux règles de la démocratie. En général l'État hégélien a eu peu de difficultés à faire admettre de tels règlements par les communions protestantes. Cette solution impose aussi à l'État de reconnaître la liberté de l'Église de proclamer sa foi et d'en témoigner.

Depuis Hegel certains ont cru pouvoir faire mieux que lui, surtout pour ce qui est des outils d'analyse. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Marx a cru pouvoir affirmer que la religion avait disparu (ou allait disparaître) de la scène publique. Selon lui, la religion n'est pas à l'œuvre dans la société industrielle. Les mécanismes de l'économie l'en ont écartée et la religion se survit à peine à elle-même dans le privé de certaines consciences. Marx a donc limité ses analyses aux relations entre la société et l'État. La suite de l'histoire a, je crois, montré que Marx s'était trompé sur ce point. Les sociétés de 1982 ont une dimension religieuse et le thème religion et société s'impose encore comme source de réflexions qui peuvent être perspicaces. On sait aussi que Marx crut pouvoir noter que les classes puissantes de la société avaient réussi à éliminer l'État comme partenaire indépendant. Là encore il s'est trompé. L'État ne s'est pas toujours haussé au niveau moral dont parle Hegel, loin de là. L'État hégélien n'en a pas pour autant disparu. Pour sa part Alexis de Tocqueville a cru que le dynamisme de la religion était purement social, sans dimension étatique. Il a cru que l'État pouvait donc ignorer la religion, et que la religion n'avait rien à contribuer directement à l'État et rien à voir avec lui. Marx limite son analyse au couple société-État, De Tocqueville au couple société-religion. De Tocqueville avait peut-être raison de le

33. Il est frappant de noter que toute l'œuvre de Lamennais non seulement vise aussi à une régénération morale dans les conditions libertaires postrévolutionnaires, mais encore joue sur les mêmes coordonnées fondamentales, à savoir la société, la religion et l'État. La différence c'est que le cadre légal qu'il propose pour les relations entre les églises et l'État est exactement l'opposé de celui voulu par Hegel. On sait que Lamennais vit ses idées rejetées et par l'Église et par l'État.

faire lorsqu'il parlait de la scène américaine au XIX<sup>e</sup> siècle. Mais cette conception a quand même le désavantage de sous-estimer, voire d'occulter, la question complexe de la législation qui doit fournir les cadres des rapports entre Églises et États. Je crois aussi que ce point de vue tend à cacher les racines profondes de la vie de l'État et l'importance des espoirs que nous continuons à placer en lui<sup>34</sup>.

Quand rien n'est sacré, c'est-à-dire quand tout est sacré, écrit Gabriel Vahanian, c'est à la seule utopie qu'il revient de véhiculer la transcendance<sup>35</sup>. Je ne crois pas que notre vie chrétienne soit prête à se loger à l'enseigne exclusive de l'utopie. Nous croyons à la Création. Il n'y a donc pas lieu de paniquer devant les processus de légitimation qui mûrissent dans la société et qui, par exemple, cherchent à asseoir l'autorité de l'État. Nous n'avons pas non plus à nous effrayer devant les processus de délégitimation qui fermentent sans cesse entre nous. Ces deux pôles établissent seulement ce que les chrétiens devraient savoir depuis toujours, à savoir que l'Église par sa seule existence exerce une fonction de légitimation qui fait toujours envie à ceux qui veulent du légitime, tout en étant en même temps une instance de critique sociale<sup>36</sup>.

Remarquons toutefois que du fait de leur nature religieuse, les Églises ne sont pas des institutions sociales prestigieuses entièrement comparables aux autres institutions sociales. Je prends à cœur et tiens à citer l'avertissement de Maurice van Overbeke, selon lequel « La tentation de fondre (ou de confondre) les phénomènes religieux et politiques dans un même creuset sociologique se fait aujourd'hui de plus en plus pressante »<sup>37</sup>. Notre culture a tiré de l'Évangile une anthropologie chrétienne sécularisée. (L'expression est de Jean-Louis Leuba.) Cette anthropologie affirme la dignité égale de tous les êtres humains devant Dieu et en particulier l'éminente dignité des faibles. Cette anthropologie fonctionne comme norme sociale qui peut soit légitimer, soit critiquer. Mais l'anthropologie évangélique elle-même ne saurait être confondue avec l'anthropologie chrétienne sécularisée. Elle renouvelle toujours une action de grâce et un for interne qui relativisent l'importance des mécanismes sociaux de légitimation ou de délégitimation qui ont leur origine sur le for externe<sup>38</sup>. Rappelons-nous ici les termes de l'analyse platonicienne : une société doit être à la fois fermée et ouverte. L'anthropologie chrétienne sécularisée fait le jeu d'une société qui se veut relativement fermée sur elle-même, bref d'une société qui s'efforce d'installer de bonnes contraintes. (J'ajoute qu'elle produit probablement la meilleure des sociétés fermées qui soit possible, celle qui aurait les plus saines contraintes.) L'Évangile par contre témoigne d'une ouverture à la vérité qui ne saurait jamais se refermer. Cette ouverture gêne le fonctionnement des sociétés. Mais seule cette ouverture rend la personne libre, seule elle empêche l'individu d'être captif d'une société qui fonctionne à l'égal d'une machine auto-suffisante.

34. *Hegel's Retreat from Eleusis*, chapitre 6, en particulier pp. 181-3.

35. « Religion et Politique ou l'Utopie et l'utopisme de la civilisation technicienne » dans Olivetti, *Religion et Politique*, p. 234.

36. Voir Wolfhart PANNENBERG « La Tâche d'une théologie politique du christianisme » dans Olivetti, *Religion et Politique*, pp. 161-171.

37. Voir « Religion totalitaire. Les yeux de la foi bridés » dans Olivetti, *Religion et Politique*, p. 267.

38. Voir Jean-Louis LEUBA, « La doctrine luthérienne des deux règnes » dans *Religion et Politique*, p. 267.