

INTRODUCTION

FONDATION DE L'ÉTAT ET INSTITUTION DU SOCIAL

Hegel n'est pas réputé pour son libéralisme. La vision presque caricaturale du fonctionnaire d'État prussien, apologiste de la Restauration, que Rudolf Haym a contribué à former¹, pousse à considérer Hegel comme théoricien par excellence de l'État total et bureaucratique. Reniant l'héritage du moralisme des Lumières, critiquant l'engouement révolutionnaire aussi bien que l'enthousiasme libéral et nationaliste des étudiants de la *Burschenschaft*, Hegel, dans l'Allemagne d'après le congrès de Vienne, a tout d'un conservateur tiède. Et pourtant, s'il est un mot qui peut permettre de résumer l'ambition philosophique du professeur berlinois, c'est bien celui de *liberté* qui, depuis les premiers écrits de Tübingen et de Berne jusqu'à la dernière édition de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, traverse l'œuvre hégélienne. Il n'en est que plus paradoxal d'entendre Hegel se référer, à l'encontre du projet d'émancipation des Lumières, à la religion chrétienne comme principe de cette liberté aux sources de laquelle le monde moderne puiserait son originalité et sa supériorité sur les formations culturelles de l'antiquité. La modernité, en effet, semble bien plutôt se signaler par un geste d'arrachement à l'égard de l'emprise religieuse, de ses dogmes et de ses institutions étouffantes. On pourrait certes comprendre que Hegel cherche dans les ressources de la piété subjective un modèle d'indépendance et d'autonomie à même de protéger l'individu contre les risques que les institutions politiques

¹ R. Haym, *Hegel et son temps*, Paris, Gallimard, 2008, p. 293.

ou religieuses font peser sur la libre conscience. Mais la théologie du sentiment de Schleiermacher, où semblent pourtant s'affirmer les droits de la conscience particulière, ne saura pas trouver plus de grâce à ses yeux que les prétentions révolutionnaires de la volonté subjective. Quel est donc le sens de cette liberté qu'il faudrait savoir gré au christianisme d'avoir révélé aux hommes et qui ne leur enseigne finalement que l'obéissance ? Comment comprendre que cette liberté trouve à s'accomplir uniquement dans la soumission de la subjectivité à l'ordre effectif qui se présente à elle ?

Un rapide retour sur l'histoire du complexe théologico-politique semble s'imposer si nous voulons comprendre en quels termes Hegel parvient à penser l'articulation de la religion chrétienne et de l'État moderne. Se faisant, nous sommes néanmoins obligés d'admettre qu'au premier abord la relation unissant christianisme, État et liberté semble tout sauf évidente.

En effet, il a souvent été reproché au christianisme de n'être pas une religion politique, une religion de la *polis*. Cette critique est ancienne et s'accorde finalement avec le projet évangélique lui-même. La référence classique à l'impôt dû à César, commune aux trois évangiles synoptiques (Mt 22, 15-22 ; Marc 12, 13-17 ; Luc 20, 20-26), fraie la voie à une conception passive, voire acivile, de l'existence chrétienne, ce que d'aucuns, à l'orée de la modernité, ne manqueront pas d'opposer à la doctrine chrétienne. Ainsi de Machiavel, qui regrette que « notre religion glorifie plutôt les humbles voués à la vie contemplative que les hommes d'action¹ ». En bref, la religion chrétienne serait responsable du déclin de l'amour de la liberté commune aux peuples de l'Antiquité. La vie chrétienne est celle d'un pèlerinage où transite, à la suite du Christ, celui qui se destine à faire retour vers sa patrie céleste. Bernard de Clairvaux, dans ses *Sermons*, l'exprime on ne peut plus explicitement : « Heureux ceux qui vivent en voyageurs et en étrangers au milieu de ce monde pervers, et savent se garder purs de ses souillures ; car nous n'avons point ici de cité qui demeure, mais nous cherchons celle qui viendra². » À ce point, il semble en effet difficile d'accorder

1 N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, 2, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952, p. 519.

2 Bernard de Clairvaux, *Sermon 7 pour le Carême, Textes politiques*, Paris, Union générale d'éditions, 1986, p. 113.

à la doctrine chrétienne une portée politique autre que négative. Quel sens pourrait donc avoir une liberté dont le principe consiste à se détourner du lieu de son affirmation concrète ?

C'est à saint Augustin qu'il faut s'adresser afin de déterminer le sens et le statut de l'articulation chrétienne entre religion et politique. En systématisant le message évangélique et en lui donnant une assise philosophique et théologique stable, Augustin a, en effet, ouvert une compréhension de la société humaine et de la destinée individuelle qui rompt avec l'héritage antique et va commander l'interprétation du fait politique tout au long des siècles ultérieurs.

Le cadre conceptuel défini par le discours augustinien sur la Chute est connu. Augustin distingue deux statuts de la condition de l'homme, avant et après le péché. En s'arrachant à l'ordre d'une justice médiatisée par la volonté divine, l'homme, affirmant par là même une volonté indépendante de celle de son créateur, se condamne à un abîme entre sa puissance et sa volonté errant dans la quête de son bien. Le critère à partir duquel apprécier la vie juste dépend dès lors de l'orientation donnée par chacun à son existence, selon qu'il désire vivre selon l'esprit ou selon la chair. Augustin distingue entre un amour ordonné qui respecte l'ordre de la création et un amour de jouissance répétant indéfiniment le péché ancestral, amour de celui qui croit pouvoir tirer de sa volonté particulière sa propre satisfaction. Deux cités, de nature et de finalité différentes, se découvrent ainsi à la fois opposées et confondues, cité terrestre imbue de l'amour de soi et cité de Dieu tournée vers l'amour divin. Il convient alors de ne pas confondre la paix de la cité terrestre, tournée vers l'orgueil, et la justice de la cité de Dieu, seule à même d'orienter vers le salut. La paix ne peut être simplement comprise comme calme extérieur, mais suppose la soumission à la volonté divine telle que la foi invite à la connaître. C'est l'ordre transcendant à la création qui fournit la norme de l'établissement humain. L'autorité publique elle-même est orientée par la finalité sotériologique et se fonde ainsi sur la visée pédagogique de l'éducation à la vraie foi. La légitimité du souverain terrestre ne se sépare pas d'une justification transcendantale à laquelle il se voit rappelé par la voix de l'Église. Au rebours de la conception aristotélécienne qui voyait dans l'autarcie la fin même de la Cité, Augustin a fait de la dépendance le critère même de la justice.

Il faut cependant remarquer que la notion de liberté mise en avant dans le discours augustinien recouvre davantage un sens phénoménologique que politique. La liberté ne renvoie que secondairement à la faculté pratique de se déterminer en vue d'une certaine fin immanente à la communauté politique. Au premier chef, la liberté vient à nommer la dynamique existentielle dont l'homme est porteur sitôt qu'il se pose en tant qu'homme, c'est-à-dire lorsqu'il s'engendre dans la scission de son soi originel. Refuser de reconnaître la négativité attachée à cette scission équivaut à nier le processus par lequel l'esprit cherche à se saisir de lui-même, dans un rapport dont l'actualité lui permettrait d'atteindre à la conquête de sa propre essence. En ce sens, l'être-là de l'existence humaine ne peut effectivement apparaître que comme le passage où transite une réalité en devenir. Dans cette transition de l'unité perdue à l'unité conquise s'ouvre l'espace dont émerge un monde qui, afin de n'être pas simple apparence, se doit d'être reconnu pour ce qu'il est : advenir à soi dans la restauration de sa perfection première. Sans directement mettre en œuvre un sens politique dont la dimension d'auto-accomplissement contredirait son sens même, la liberté chrétienne — liberté de la chute dont l'esprit ne cesse de revenir — pourvoit des effets de sens pratiques dont la portée éthique n'est pas moins prégnante, à commencer par la promotion d'une individualité qui, pour valoir en tant que telle, est appelée à se dénier son auto-référence immédiate. La liberté du chrétien est, en effet, celle d'un dessaisissement de soi. La médiation à un autre infini dont la subjectivité émerge inaugure alors, dans la distance ménagée par l'attente d'une réconciliation avec le *Soi* infini, le temps de la pérégrination terrestre. En ce sens, si la liberté chrétienne n'est pas une piété civique, elle n'en découvre pas moins la possibilité pour une réalité historico-mondaine de venir à la manifestation. Plus encore, une telle réalité est présupposée par l'être-là de la subjectivité libérée dans le rapport à son objet absolu. La religion chrétienne porte en ce sens une dimension temporelle universelle. Toute la question consiste dès lors à déterminer quel type de structure politico-sociale doit correspondre à la libre individualité telle qu'elle se voit promue dans le discours théologique chrétien ?

La réponse traditionnelle à cette question, la réponse catholique, s'appuie sur la formation historique dont le développement du principe chrétien est tributaire, celui de l'Empire romain d'Occident qui, sous le flot des invasions barbares, succombe et se décompose en donnant naissance à la multiplicité des

potentats féodaux progressivement agglomérés à un centre de souveraineté royal. Appréhendé sous cet angle, le problème consiste à déterminer la légitimité à accorder à la pointe de l'édifice politique dont les ordres successifs de pouvoir tirent leur cohésion. Classiquement, le principe de l'hégémonie dynastique en terre chrétienne s'inspire de la conception augustinienne qui voit dans le pouvoir séculier un moyen et un prolongement de l'autorité spirituelle dont l'Oint du Seigneur, le Christ-Roi, est le prototype. En ce sens se déduit une organisation verticale du pouvoir où le magistère spirituel, lui-même dépositaire de l'office divin, sanctionne l'autorité temporelle et lui insuffle les modalités de son exercice.

Mais la confusion des ordres de détermination entre autorité temporelle et spirituelle conduit rapidement à l'abaissement de cette dernière en direction de l'ici-bas terrestre quand, en réaction, la sphère du pouvoir mondain développe pour soi, dans une forme rationnelle, le principe de ses droits effectifs. À l'époque féodale, le pouvoir de l'autorité temporelle se renforce dans la lutte qui l'oppose à l'Église dont il s'approprie progressivement les prérogatives¹. L'État émergent trouve dans ses rapports conflictuels avec le pouvoir spirituel l'occasion de se développer comme une sphère valant pour soi. La liberté du chrétien, dont il faut éduquer et orienter l'existence en direction du ciel, et au nom de laquelle s'est affermie la domination du pouvoir de l'Église, devient finalement l'objet d'une législation cherchant à s'émanciper de la tutelle spirituelle et découvrant de la sorte sa propre vocation universelle.

1 Traversée par l'opposition de l'empereur et du pape au sujet de la fameuse querelle des investitures, l'Europe catholique trouve dans le *Dictatus papae* de 1075, promulgué par Grégoire VII, le principe de la soumission du pouvoir impérial à l'autorité de l'Église. Le neuvième article affirme ainsi l'infériorité des princes de la terre : « *Quod solius papae pedes omnes principes deoculentur* », « les princes s'inclinent seulement aux pieds du pape ». En réaction, les juristes impériaux s'attellent à une relecture du droit romain qui élève l'empereur à la dignité d'une instance universelle souveraine. Contre les prétentions affichées de l'évêque de Rome commence à émerger, notamment avec Sigebert de Gembloux, l'idée que le pouvoir impérial est en lui-même mandaté pour assurer le triomphe de la volonté divine. L'affaire d'Anagni qui mène Philippe IV à se saisir de la personne du pape au travers de son garde des Sceaux, le juriste Guillaume de Nogaret, la signature du concordat de Bologne entre François I^{er} et Léon X qui, en 1516, jette les bases du gallicanisme, le schisme du roi Henri VIII se proclamant « Chef suprême de l'Église et du Clergé d'Angleterre », ces exemples classiques montrent combien l'autonomie du pouvoir civil s'est constituée dans l'opposition au pouvoir temporel de l'Église et au détriment de cette dernière.

Mais c'est avec la réforme protestante, et les guerres de religions qui l'accompagnent, que s'annonce véritablement l'avènement des structures politiques à partir desquelles l'État moderne trouve à naître. La nécessité qui pousse les différentes nations à articuler en leur sein l'existence de confessions concurrentes conduit l'autorité civile à s'élever au-dessus des querelles doctrinales et des rivalités religieuses pour se faire l'arbitre unique des conflits touchant à la foi. Le modèle absolutiste offert par Thomas Hobbes dans son *Léviathan* doit permettre d'assurer qu'aucune autorité concurrente ne s'immisce dans le droit du souverain à fournir le principe d'une législation unique et universelle à la multitude qu'il organise en un peuple. L'érasianisme de Hobbes, en livrant aux mains de l'autorité séculière le soin de statuer en matière religieuse, a néanmoins ceci de paradoxal qu'il ouvre le champ à une conception libérale du gouvernement des hommes. En effet, si l'État est seul maître de la doctrine qu'il entend voir professer en son sein, s'il lui revient d'obtenir, dans la soumission des paroles et des actes cultuels, le signe de l'obéissance des citoyens, il ne peut prétendre régenter l'intériorité des âmes et doit, de ce fait, souffrir que l'opinion subjective, même muette, vaille pour elle-même. Le développement progressif de la tolérance religieuse et la privatisation de la religion qui l'accompagne vont de pair avec l'affirmation d'une autorité censée décider *en et pour elle-même* des conditions garantissant la paix civile, autorité dont le champ d'intervention reçoit néanmoins ses limites des moyens qui lui sont propres. La doctrine théologico-politique de Spinoza tirera cette conséquence logique que le pouvoir politique peut obtenir de ceux qui lui sont soumis les signes extérieurs de l'obéissance tout en admettant que la liberté intérieure de penser ne puisse en aucune façon être soumise au pouvoir qui discipline les corps. C'est à ce point que vient à s'affirmer, dans l'intériorité privée de la conscience subjective, le principe d'une liberté dont le modèle tire sa source de la doctrine biblique pour laquelle le juste vit de sa foi (Ha 1, 1-5).

Cette foi, disposition subjective qu'aucune puissance extérieure ne saurait brider, révèle un champ d'initiative qui ne va cesser d'enfler jusqu'à revendiquer pour la subjectivité particulière le droit de juger, en toute conscience, dans les affaires sur lesquelles sa compétence s'exerce, c'est-à-dire dans l'espace d'une libre réalisation de son aspiration intérieure. Si, comme l'affirme Machiavel et à sa suite Bayle et Rousseau, le chrétien est un mauvais citoyen, il sait toutefois être un homme intéressé à la satisfaction de sa particularité. Cette subjectivité

va alors trouver à s'ouvrir un champ d'épanouissement, à la fois extérieur et en rapport à la sphère de l'autorité civile dont elle reçoit sa possibilité et sa garantie d'existence. L'autonomisation du monde social, dont le principe même repose sur le besoin d'atteindre la réconciliation du particulier et de l'universel, va entraîner avec elle l'émancipation finale du pouvoir politique à l'égard de toute autorité étrangère.

En s'affirmant comme totalité souveraine et en découvrant sa propre puissance infinie au-dedans de soi, l'État-nation, émergeant à partir du XVII^e siècle, entame une réévaluation de ses fins qui va lier l'affirmation de sa propre puissance à la reconnaissance de la subjectivité particulière. Le pouvoir civil, en se portant toujours davantage vers l'administration d'un territoire et d'une population, change en effet de point d'application¹. Cette mutation des fins gouvernementales tend à faire de la sphère purement économique de reproduction des moyens d'existence — sphère qui depuis Aristote étaient reléguée dans l'intimité de la particularité privée, de l'*oïkos*, et où la subjectivité particulière trouve justement son ancrage naturel — un domaine au sein duquel se constitue et se renforce la vitalité intérieure de l'État. La modulation des structures éthico-sociales qui en découle permet l'avènement et la reconnaissance de la société civile bourgeoise en et pour elle-même. La classe productrice et commerçante, traditionnellement étrangère au domaine des affaires publiques, se voit promue par les besoins du pouvoir et prend progressivement conscience, dans le rôle qu'elle se trouve appelée à assumer, de l'intérêt propre qui l'oppose à ce pouvoir. À partir du moment où la puissance publique se charge d'un domaine jusque-là confiné à l'ordre domestique et privé, la classe des propriétaires découvre dans ses propres affaires une sphère d'intérêt public et commence à se constituer en critique de l'autorité civile. Si dans le domaine public, l'individu ne possède de réalité que comme sujet, il cumule, dans la sphère privée, le rôle de propriétaire sollicité par les affaires publiques et celui, purement moral, d'*homme*, d'homme libre ou, en tout cas, dont la nature d'être libre l'enjoint au souci de son propre être-pour-soi. À l'aube de la Révolution française, cette sphère, formée par un public privé, ne cherche pas tant à revendiquer l'exercice de la souveraineté politique qu'à

¹ M. Foucault, « La Gouvernementalité », in *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 643.

rationaliser ce mode de domination pour assurer par elle-même le contrôle de sa propre sphère d'indépendance, économique et morale. La société appelle à laisser les lois naturelles du marché œuvrer à son autorégulation¹. Le pouvoir social, institutionnalisé à partir de la révolution par la médiation de ses représentants, vise à une administration réfléchie, orientée par la puissance que cette sphère sociale déploie sur un mode immanent mais à laquelle l'État offre un foyer de convergence capable d'œuvrer concrètement à la satisfaction de l'intérêt universel. L'État se voit alors chargé de nouvelles tâches, non plus seulement de contrôle, mais d'organisation et de coordination du champ social. Cette administration ne saurait néanmoins être confondue avec l'interventionnisme mercantiliste de l'Ancien Régime. Ici le pouvoir n'utilise pas la société civile en vue de renforcer sa propre puissance mais, au contraire, constitue l'élément médiateur à partir duquel la société parvient à articuler ses conflits internes. Ce n'est plus le pouvoir qui cherche à obtenir une connaissance de la société pour la dominer, c'est la société qui s'administre à partir de l'État grâce au savoir qu'une législation rationnelle lui offre de sa liberté essentielle.

Voilà, très brièvement rappelées, les grandes étapes à partir desquelles peuvent s'apercevoir les conséquences politico-sociales du modèle chrétien de la libre individualité. Parce que la liberté supposait les structures institutionnelles au travers desquelles se hisser à la possibilité de son existence, la puissance publique est parvenue à émerger comme vecteur de la puissance spirituelle. Jusque-là, la religion chrétienne apparaît comme principe de fondation de l'ordre éthique et politique. Mais en libérant tout à fait les forces particulières à l'œuvre en son sein, l'État voit nécessairement croître la sphère propre à l'affirmation de la particularité subjective, la société civile. Cette dernière, par la médiation de l'État qui lui donne savoir de soi, s'institue comme une réalité dont l'autoréférence achève l'objectivation de l'esprit comme subjectivité substantielle.

La philosophie du droit hégélienne, à l'heure où s'amorce l'autonomisation de la société civile, a su saisir le rapport structurel qui lie l'avènement de l'État moderne à ses conditions historiques d'émergence, à savoir le principe de la libre individualité mis en jeu dans la religion chrétienne. Mais plus encore, le discours hégélien sur la fonction respective de l'État et de la religion semble

1 Thomas Paine, *Les Droits de l'homme*, PU Nancy, p. 155.