



Institut européen en sciences des religions

Séminaire *religion et politique* (2008-2009)

Calvin aux origines de la démocratie ?

Isabelle Bouvignies

janvier 2009

Isabelle Bouvignies, professeur agrégée de philosophie, a soutenu en 2006, à l'université Paris-Sorbonne et sous la direction de Pierre-François Moreau, une thèse intitulée « Éléments pour la reconstruction de la genèse de l'État de droit constitutionnel démocratique des guerres d'Italie (1494-1559) aux guerres de religion (1559-1589) : Machiavel, Bodin et la réforme française. ».

Le texte ici présenté est issu de son intervention, le 23 janvier 2009 à l'IESR, sur le thème de « l'apport de la Réforme française dans la genèse de la démocratie moderne : une tentative de reconstruction ».

1. L'idéaltype de la démocratie moderne

Les régimes démocratiques modernes sont aujourd'hui suffisamment bien assis et connus de nous pour qu'il soit possible de construire l'idéaltype auxquels ils se réfèrent implicitement comme à une fin régulatrice. Cet idéaltype s'est lentement dégagé à partir de la société d'origine sur laquelle ils se sont édifiés : la société européenne médiévale. Ainsi, dans l'intervalle des cinq cents ans qui ont suivi le démantèlement de cette dernière du fait de la Réforme, trois nouvelles composantes ou « sphères d'action » se sont adjointes à cette société, qui malgré son extension demeurait de structure traditionnelle ; de sorte que, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, une telle société se divisait sans se dissoudre, se maintenait grâce à une création artificielle : l'État. En effet, en un premier temps (XVI^e-XVII^e s.), en proie à des divisions qui la menaçaient véritablement de mort, l'ancienne société trouva la ressource de s'inventer un cadre institutionnel rigoureux, dont la première vocation fut de drainer, hors d'elle, la violence qui la minait, en s'en faisant le seul détenteur. Sous sa première forme, cet État nouveau était surtout un « État de loi », qui devint progressivement État de droit, quand la société civile put s'abstraire d'elle-

IESR-EPHE

14 rue Ernest Cresson, 75014 Paris

Tél. : 01 40 52 10 00 | Fax : 01 40 52 10 01

iesr@ephe.sorbonne.fr | <http://www.iesr.fr>

même pour se faire en même temps « peuple politique » (XVIII^e s.), capable de légiférer pour soi-même et d'imposer à l'État son contrôle, en reconnaissant et en faisant reconnaître pour chacun de ses membres actuels ou potentiels un ensemble de droits fondamentaux référés à l'humanité dans son ensemble (XVIII^e- XX^e s.). La société civile ; l'État ; le peuple politique ; les droits de l'homme : voilà les quatre composantes indispensables à la constitution d'une société démocratique¹.

Dans cet article, il ne sera question que de la formation d'une de ces quatre sphères d'action, celle qui fonde universellement l'État démocratique et qu'on doit, dans le cadre de l'éthique calvinienne, à la transformation de la loi naturelle ancienne en loi morale pour la conscience. Sans un *universel humain* propre à la loi morale, l'État de droit prendrait le risque d'une législation non respectueuse des droits de l'homme et, dès lors, d'une société n'assumant pas son pluralisme, en particulier son pluralisme religieux.

Comme toute société traditionnelle fortement structurée, et jusqu'à son éclatement, la société médiévale occidentale était parvenue à conserver, durant un millier d'années, sa cohésion, c'est-à-dire son unité de religion (le christianisme romain), de mœurs et de langue (le latin), qu'elle devait perdre, en revanche, dès 1517, après qu'un clerc, Luther, eut estimé devoir désobéir à sa propre hiérarchie, et eut ainsi porté un coup décisif à l'autorité d'un pape déjà passablement décrédibilisé.

Déjà héritière de deux sociétés *politiquement ou juridiquement*² organisées, Athènes et Rome, cette société européenne ne manqua pas de ressources, contrairement aux sociétés traditionnelles moins différenciées, pour, tout d'abord, se recomposer artificiellement en États, et elle le fit en faisant de ceux-ci des instruments d'un *droit* ou plus précisément d'une *loi* s'érigeant *au-dessus* des causes de discorde religieuse. *Lo stato*, que Machiavel avait au même moment appelé de ses vœux en vue d'une unité italienne puissamment rêvée³, devait se concrétiser rapidement dans les espaces monarchiques européens, en Angleterre et en France, là où dissidents et fidèles de l'Église romaine se disputaient désormais dangereusement le pouvoir, et là où, par conséquent, il était devenu impératif d'établir une paix civile au détriment des uns ou des autres. Alors que pendant un millénaire toute loi était venue de Dieu par l'intermédiaire de son représentant (le pape), ce fut bientôt l'État de loi qui, parce que créé à cette intention, devait imposer cet « au-dessus » de la religion. Aussi, dans le

¹ Cet idéaltype de la société démocratique a été présenté pour la première fois par Christian BOUCHINDHOMME dans le cadre d'un séminaire organisé par François DERMANGE en janvier 2007 à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève.

² Les réformes de Solon (-594), de Clisthène (-507), et de Périclès (-451) ont doté Athènes d'une organisation politique et démocratique. Rome invente de son côté le droit et la citoyenneté comme statut juridique. Voir le séminaire cité dans la précédente note.

³ N. MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. et commentaire de Jean-Louis FOURNEL et Jean-Claude ZANCARINI, texte italien établi par Giorgio INGLESE, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 2000, chap. XXVI. Concernant « lo stato », voir p. 557-558.

moment même où l'on parlait de concorde⁴ ou de tolérance⁵, la religion devenait le fait du prince ou de l'État : deux instruments d'une « loi » s'imposant, *non sans arbitraire*, à tous les sujets. Ainsi, dans le cadre de ces nouvelles monarchies de droit divin, l'ancienne cohésion de la société traditionnelle ayant définitivement cessé d'être, cet « au-dessus » de la religion devait signifier, dans un premier temps, persécution et mort pour ceux des sujets qui refuseraient de suivre l'exemple de leur prince. Là où la Réforme calviniste avait pris, comme dans la cité de Genève, elle avait, grâce à la commune⁶, permis l'instauration d'une « République » d'un autre genre, il est vrai, que celle proposée par Bodin dans *Les Six livres de la République*⁷. Cependant, que l'État fut monarchique ou non, Calvin devait rappeler, dans le dernier chapitre de *l'Institution de la religion chrétienne* consacré à l'organisation politique, l'ordonnance divine des rois, ainsi que l'obéissance aux magistrats (Rom., 13, 1-5) : qu'ils fussent amis ou qu'ils persécutent « ceux de la religion », il fallait désormais, pour le Réformateur, leur obéir, mais sans jamais oublier qu'il vaut mieux, à ses risques et périls, obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (Ac., 5, 29). Une nouvelle ère commençait, indubitablement, où il faudrait composer avec la force impérative des États nouvellement établis, chercher à fonder ceux-ci et penser, pour chaque communauté politique, un peuple de citoyens. Mais la citoyenneté était destinée à devenir un droit universel de l'homme, après avoir été *ethnique* à Athènes, ainsi qu'un *statut juridique* à Rome. En effet, la force dont était désormais dépositaire le monarque absolu pouvait difficilement passer pour « légitime ». Il fallait par conséquent que les États souverains se dotent d'un fondement. Or d'où pouvait bien leur venir un tel fondement ? L'État souverain pouvait-il être ce « droit gouvernement » dont parlait Bodin dès 1576 ? La « République » promue par ce dernier n'avait eu, à ses débuts, d'autre fonction que celle de faire appliquer la « loi » à tous. C'était donc d'une autre loi, *la loi naturelle* consignée dans l'Écriture biblique, que pouvait naître une représentation *universelle* de l'humanité susceptible de donner à cette nouvelle société son fondement. La loi naturelle pensée dans l'horizon de principes moraux universels n'était donc plus celle qui jusque là avait inscrit l'homme dans un cosmos divin. Pour que chaque homme puisse prétendre à l'exercice de son autonomie, il était nécessaire que l'humanité elle-même ne fût plus pensée comme *naturellement* raisonnable, mais que chaque membre

⁴ M. TURCHETTI, *Concordia o tolleranza, François Bauduin (1520-1573) e i « Moyenneurs »*, Genève, Droz, 1984. D. CROUZET, *La Nuit de la Saint-Barthélemy*, Paris, Fayard, coll. « Chroniques », 1994.

⁵ B. ROUSSEL et M. GRANDJEAN, éd., *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société », 1998.

⁶ L'adoption de la Réforme par la commune (peuple) de Genève est très intéressante à observer. Il se trouve que sans son passage à la Réforme, la cité de Genève, qui venait de chasser son évêque, n'aurait pu devenir une République.

⁷ J. BODIN, *Les Six livres de la République*, Corpus des Œuvres philosophiques en langue française, Fayard, 1986, en six volumes. La première édition de l'ouvrage (*Les six livres de la République* / de J. Bodin, Paris : Jacques Du Puys, 1576) ne paraît que quatre années après le massacre de la Saint-Barthélemy. Remarquons que *Les Six livres de la république* comporteront une Épître dédicatoire à Guy DU FAUR DE PIBRAC qui avait été chargé de justifier l'ordre royal déclencheur du massacre.

du peuple politique des sociétés démocratiques se pense comme capable de se donner à lui-même sa propre loi, capable également de se penser *indépendamment de sa condition particulière*, capable donc de faire abstraction de cette dernière.

2. L'universel humain

L'on doit à la philosophie grecque un concept d'humanité où, selon Aristote, le lien d'homme à homme est pensé comme un lien d'amitié. Nous lisons, au début du livre VIII de *l'Éthique à Nicomaque* par exemple, au sujet de cette amitié entre deux hommes qui ne se connaissent pas :

Et l'amitié s'instaure de façon apparemment naturelle chez les parents envers leur progéniture [...] Elle existe même entre représentants d'une même race, où elle est réciproque, et surtout entre les hommes ; d'où l'éloge que nous faisons de ceux qui aiment leurs congénères. Du reste, on peut encore voir, au gré des voyages, comme tout homme a de l'affinité pour son semblable et lui est cher⁸.

Aristote dit aussi combien, d'autre part, la sociabilité est naturelle aux hommes, et comment la parole (*logos*) se trouve être ce qui lie naturellement ceux qui forment une société⁹. Rien donc qui exige que chaque homme se pense comme membre de l'humanité, fasse pour cela abstraction de ses origines. La société telle que la définit Aristote correspond à l'idéaltype de la société traditionnelle. L'homme y est un animal politique qui doit son humanité à son appartenance à une communauté *achevée* qui lui donne ses fins :

Il est manifeste, dit Aristote, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard (des circonstances), est soit un être dégradé soit un être surhumain, et il est comme celui qui est injurié (en ces termes) par Homère : "sans lignage, sans loi, sans foyer"¹⁰.

Rien, dans cette sociabilité naturelle imputable aux hommes, qui ressemble chez Aristote à cet *universel humain* de la société démocratique destiné à fonder une société qui a perdu son unité donnée de religion, de mœurs et de langue. La société démocratique est au contraire pluraliste et s'appuie sur une définition *universelle* de la citoyenneté. Si c'est spontanément que l'homme de cette humanité donnée ou naturelle reconnaît l'un de ses semblables, il n'y a pas d'effort qui soit exigible de lui pour qu'il s'abstraie de ses conditions particulières d'existence, pour qu'il se pense comme l'égal de tout autre homme, égalité déductible d'un contrat initial. Il en va donc différemment de ce citoyen qui ne confond pas sa communauté d'origine avec celle qui le dote de droits afférents à son appartenance à l'universel humain. Il n'y a donc pas lieu de confondre l'humanité de celui qui se pense comme membre de sa communauté

⁸ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard BODÉÛS, Paris, GF, 2004, VIII, 1.1.3., p. 408.

⁹ ARISTOTE, *Les politiques*, trad. Pierre PELLEGRIN, Paris, GF, 1990, I, 2, 1252 b - 1253 a, p. 90-92.

¹⁰ *Ibid.*

d'origine, et *l'universel humain* fondé sur la conscience propre à chaque membre d'une communauté universelle, celle qui entre dans la définition même des États de droit.

Or, rien ne permet de dire que, de ce point de vue, Thomas d'Aquin ait formulé un concept d'humanité très différent du concept aristotélicien, si la loi naturelle désigne chez lui une aptitude naturelle à vouloir le bien. Dans la *Somme théologique*, la loi naturelle propre aux hommes est *déduite* de la loi éternelle, non pas *construite à partir des individus que nous sommes*. Si les créatures rationnelles que sont les hommes doivent leur humanité à la participation à la loi de Dieu, nous ne pouvons parler d'universalité, pas plus que nous ne le pouvions chez Aristote pour qui les hommes doivent leur humanité à la nature. La loi naturelle telle que Paul l'énonce dans *l'Épître aux Romains*¹¹ a, dans l'esprit de Thomas d'Aquin, vocation à dire ce dont sont capables les hommes *naturellement et humainement*, comment ils peuvent vouloir le bien. Le libre arbitre est pour Thomas d'Aquin « une vertu élective », ce que nieront d'emblée Luther et Calvin. Pour Thomas d'Aquin, la loi naturelle est par conséquent comme imprimée en nous, en ce sens « la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, [elle] n'est rien d'autre qu'une impression en nous de la lumière divine.¹² » La loi naturelle « est établie par la raison »¹³, mais cette raison n'est pas celle que Calvin reconnaîtra aux hommes.

Or, explique Thomas d'Aquin, les premiers principes spéculatifs qui sont naturellement en nous n'appartiennent pas à une puissance spéciale, mais à un habitus spécial qui est appelé "l'intelligence des principes". De même, les principes pratiques que nous possédons par nature ne relèvent pas d'une puissance spéciale, mais d'un habitus naturel distinct que nous nommons *syndérèse*. C'est pourquoi l'on dit que la *syndérèse* incite au bien, et proteste contre le mal, lorsque nous nous mettons, à l'aide des premiers principes pratiques, à la recherche de ce qu'il faut faire, et que nous jugeons ce que nous avons trouvé. Il est donc clair que la *syndérèse* n'est pas une puissance, mais un habitus naturel¹⁴.

¹¹ PAUL, *Épître aux Romains* : « 14. Quand les païens, qui n'ont point de loi font naturellement ce que prescrit la loi, ils sont, eux qui n'ont point la loi, une loi pour eux-mêmes. 15. Ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leurs cœurs, leur conscience en rendant témoignage, et leurs pensées s'accusant ou se défendant tour à tour ».

¹² THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1-2, q. 91, art. 2.

¹³ *Ibid.* 1-2, q. 90, art. 1 ; q. 94, art. 1.

¹⁴ *Ibid.* 1, q. 79, art. 12.

3. La loi morale

Que reste-t-il chez Calvin de cette loi naturelle telle que la définit Thomas d'Aquin, et quel rôle la transformation de cette loi joue-t-elle¹⁵ ? En fait de loi naturelle, il ne reste rien dans *l'Institution de la religion chrétienne*¹⁶ qui ressemble à du donné. Plus aucune tendance naturelle de la raison ou de la volonté, ne peut définir l'humanité, c'est-à-dire plus aucune tendance au bien. À la question de savoir quelle connaissance les hommes peuvent-ils bien avoir de la loi par leur propre raison ou volonté, la réponse de Calvin est : aucune. C'est pourquoi il s'attache dans le livre second de *l'Institution de la religion chrétienne* à réfuter les pères de l'Église, surtout les pères grecs Origène, Basile et Chrysostome, plus à la merci des philosophes. Mais, à l'exception d'Augustin, tous, de Saint Jérôme en passant par Pierre Lombard jusqu'à Thomas d'Aquin, se sont laissés influencer par la philosophie. Il y eut deux raisons, explique Calvin, pour lesquelles ces pères ont craint d'ôter aux hommes toute liberté de faire le bien ou tout libre arbitre. Tout d'abord, ils ont eu peur de s'exposer aux moqueries des philosophes qui prétendaient le contraire. Ensuite, ils ont craint que les hommes ne tirent prétexte de cette absence d'aptitude au bien pour renoncer aux bonnes œuvres. Ainsi, c'est bien l'héritage païen que Calvin cherche à corriger, surtout cette idée fausse des Grecs que les hommes avaient « puissance d'eux-mêmes ». Augustin est bien le seul, pour Calvin, à rappeler que les hommes ne peuvent rien sans la grâce de Dieu. Quant aux autres écrivains qui sont venus après Augustin, ils ont continué de « défendre les vertus » et de ne condamner en l'homme que la partie sensible de l'âme :

Les autres escrivains qui sont venus après, affectans chacun pour soy de monstrier quelque subtilité en défendant les vertus humaines, successivement sont tombez de mal en pis, iusques à ce qu'ils ont amené le monde en ceste opinion, de penser que l'homme ne fust corrompu sinon en la partie sensuelle, et que cependant il eust la raison entière, et pour la plus grand'part liberté en son vouloir. Pourtant ceste sentence de S. Augustin n'a pas laissé de voler en la bouche d'un chacun, que les dons naturels ont esté corrompus en l'homme, et les supernaturels (assavoir ceux qui concernoyent la vie céleste) luy ont esté du tout ostez.¹⁷

¹⁵ F. DERMANGE, « La loi naturelle au fondement de l'autonomie politique », conférence prononcée à la Sorbonne le 8 janvier 2005 dans le cadre du CERPHI. Je renvoie à l'article de François Dermange dans ce présent numéro. Voir également I. BACKUS, « Calvin's Concept of Natural Law », *Calvin Theological Journal*, vol. 38, 1, 2003, p. 7-26.

¹⁶ J. CALVIN, *L'institution de la religion chrétienne*, Paris, Vrin, livre II, chap. II, 4. Voir également D. MÜLLER, *Jean Calvin, Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, Paris, Michalon, 2001.

¹⁷ J. CALVIN, *op. cit.*

De Pierre Lombard aux scolastiques, tous ont ajouté quelque chose à la doctrine chrétienne auquel il donne le titre de libre ou franc arbitre, titre que ne méritait en rien cette puissance de mal faire qui caractérise les hommes depuis la chute du premier d'entre eux :

Mais quelle moquerie est-ce d'orner une chose si petite [ce que l'homme fait de volonté, et non par contrainte] d'un tiltre tant superbe ? Voilà une belle liberté, [s'étonne Calvin] de dire que l'homme ne soit point contraint de servir à péché, mais que tellement il soit en servitude volontaire, que sa volonté soit tenue captive des liens de péché¹⁸ !

Tout tourne donc chez Calvin autour d'une raison désormais circonscrite aux choses humaines. Le pouvoir de cette raison s'arrête à la connaissance de la « règle de bien ordonner notre vie, c'est à dire de cognoistre *la vraye iustice des œuvres* (nous soulignons)¹⁹. » Tel est l'usage que Calvin réserve à la loi naturelle définie par Paul en Rom. 2, 14-15, non plus d'être un habitus, mais une conscience de ce qu'il faut faire :

Car l'Apostre tesmoigne que les gens, lesquels n'ont point de loy, sont loy à eux-mesmes, et monstrent les œuvres de la Loy estre escrites en leur cœur, en ce que leur conscience leur rend tesmoignage, et que leurs cogitations les accusent ou défendent devant le iugement de Dieu en ce qu'ils font (Rom. 2, 14)²⁰.

Ce qui importe, pour Calvin, c'est à quelle fin est cette connaissance de la loi. Elle n'est nullement pour les hommes un pouvoir de faire le bien, mais une conscience pour tout homme, qu'il soit païen ou chrétien, de ce qui est bien ou mal : « la fin de la loy naturelle est de rendre l'homme inexcusable²¹. » La loi naturelle, pour ce qu'il en reste, n'est plus un mouvement rationnel ou volontaire, mais un sentiment de la conscience, *une loi morale* en ce sens que plus rien dans l'homme ne correspond à une nature rationnelle donnée. C'est pourquoi Calvin critique chez Platon l'idée selon laquelle la connaissance du bien permet d'éviter le mal :

Que c'est un sentiment de la conscience, par lequel elle discerne entre le bien et le mal suffisamment pour oster à l'homme couverture d'ignorance, entant qu'il est redargué par son tesmoignage mesme. Il y a une telle inclination en l'homme de se flatter, qu'il appete tousiours volontiers, tant qu'il luy est possible, de destourner son entendement de la cognoissance de son péché. Ce qui a meu Platon (comme il semble) à dire que nous ne péchons sinon par ignorance. Cela eust esté bien dit à luy si l'hypocrisie de l'homme pouvoit faire en couvrant ses vices que la conscience cependant ne fust point poursuyvie du iugement de Dieu²².

¹⁸ *Ibid.*, 7.

¹⁹ *Ibid.*, 22.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

En rappelant aux hommes leur faillibilité sans autre recours que la grâce divine, Calvin réinscrit la loi naturelle dans un cadre biblique où seul compte le rapport pratique aux commandements divins. En rejetant le libre arbitre, ce que Luther avait fait avant lui, Calvin reconnaît aux hommes un vouloir essentiellement faillible. En refusant aux hommes tout désir rationnel du bien, il reconnaît donc à ceux-ci une raison circonscrite aux choses terrestres, et en particulier à « la doctrine politique ». Ainsi, la « nature compagnable de l'homme » et « l'affection naturelle à entretenir et conserver société » n'est pas ce qui destine *naturellement* les hommes à former une communauté autarcique, mais ce qui les conduit à *consentir* à des lois : « Car puisque leur contrariété gist en cela, quelles loix seroyent les meilleures, c'est signe qu'ils consentent en quelque somme d'équité²³. »

Voilà qui donne à la raison une finalité terrestre qui lui ôte toute dimension naturelle. Les hommes se donnent à eux-mêmes leurs fins. Si l'humanité n'est plus chose donnée, si la loi naturelle n'est plus déduite de la loi éternelle, les hommes peuvent se penser eux-mêmes comme membres d'un genre humain par la conscience que chacun a de ce qu'il est juste de faire. La raison de chaque homme est désormais une *raison pratique*.

4. Le refus d'un universel humain, ou la naturalisation de la loi naturelle

Si, par conséquent, on peut souhaiter que l'universel humain donne un fondement à l'État, dont la fonction est d'imposer une législation aux membres d'une société qui a perdu son unité éthique ou particulière (chrétienne pour la société européenne), il est nécessaire que les rapports entre humains soient pensés comme régis par des lois morales universelles que les hommes énoncent eux-mêmes.

Pourtant, lorsque, en sa qualité de philosophe, Léo Strauss par exemple, réfléchit sur la transformation de la loi naturelle ancienne, il préfère parler, concernant les débuts de la modernité politique, de sa disparition pure et simple comme loi, plutôt que de sa traduction en principes universels. Ainsi, lorsqu'il s'intéresse à Hobbes, dans son ouvrage *Droit naturel et histoire*, il retient de ce dernier la transformation de la loi naturelle en une passion. Au moment précisément où il introduit au droit naturel moderne, Léo Strauss rend hommage à Machiavel d'avoir été « plus grand que Christophe Colomb [découvrant] le continent sur lequel Hobbes put édifier sa doctrine²⁴ ». En tant que « philosophe civique », Machiavel, explique Léo Strauss, continue « la tradition de l'idéalisme politique ».

Mais à une conception idéaliste de la politique, [poursuit Léo Strauss] considérée comme métier noble par essence, il joignait une conception anti-idéaliste de l'univers ou, tout au moins, des origines de l'humanité et de la société civile²⁵.

²³ *Ibid.*, 13.

²⁴ L. STRAUSS, *Droit naturel et histoire* (1953), Paris, Champs Flammarion, 1986, p. 162.

²⁵ *Ibid.*

Cette conception anti-idéaliste de l'univers est en effet remarquable de la part de Machiavel, et nous partageons ici l'admiration de Léo Strauss. Mais il n'y a pas moins « un anti-idéalisme de l'univers » dans l'éthique calvinienne puisque c'est par elle que la raison reçoit *une vocation essentiellement terrestre*. Les fins que les hommes se donnent ne sont plus inscrites dans quoi que soit qui fût donné, à l'instar de cet habitus naturel que Thomas d'Aquin prête aux hommes. Ce que Léo Strauss veut dire à propos de Machiavel — lorsque ce dernier parle de renoncement à la question : « Comment l'homme doit-il vivre ? » —, il pourrait tout aussi bien le dire des effets à plus long terme de l'éthique calvinienne quand elle circonscrit les fins de la raison aux tâches terrestres. Si le rejet de la philosophie classique chez Machiavel libère l'action du prince qui peut se consacrer dès lors librement à la conservation du pouvoir, est également mise en cause chez Calvin l'idée d'une société naturelle²⁶. Ce qui distingue par conséquent Calvin de Machiavel, c'est que ce dernier se préoccupe de l'ordre civil, quand le premier s'intéresse d'abord à la religion.

Machiavel est donc pour Léo Strauss le continent sur lequel Hobbes va pouvoir édifier sa doctrine en cherchant une loi naturelle de substitution, une loi naturelle qui n'inclut plus la fin de l'humanité, la perfection de l'homme comme animal rationnel et social. Il s'agit donc de penser la loi naturelle, dit Léo Strauss dans ses origines, ce que fera Thomas Hobbes :

La tradition dominante avait défini la loi naturelle par rapport à la fin ou à la perfection de l'homme, en tant qu'animal rationnel et social. Ce que Hobbes tenta donc, ce fut [...] de conserver l'idée de loi naturelle tout en la dissociant de celle de perfection humaine : ce n'est que si l'on peut déduire la loi naturelle du comportement de fait des hommes, du mobile le plus puissant qui les fait tous agir — ou du moins la plupart d'entre eux la plupart du temps — que celle-ci peut être efficace ou avoir une valeur pratique. Il faut rechercher le fondement de la loi naturelle non pas dans la fin de l'homme mais dans ses origines, dans la *prima naturæ* ou plutôt dans le *primum naturæ*. Ce qui a le plus d'emprise, chez la plupart des hommes, la plupart du temps, ce n'est pas la raison mais la passion. La loi naturelle ne sera pas efficace si ses principes sont contestés par la passion ou lui déplaisent. La loi naturelle doit être déduite de la passion la plus puissante de toutes²⁷.

C'est donc, selon Léo Strauss, parce que Hobbes déduit la loi naturelle du comportement humain *de fait* des hommes — du mobile qui les fait tous agir, la passion — que la loi naturelle peut être efficace ou avoir une valeur pratique, pratique étant synonyme ici d'utile. Le philosophe moderne, selon Strauss, ne cherche donc plus la loi naturelle dans la fin assignée à l'homme, mais dans ses origines, parce que ce qui a le plus d'emprise sur lui ce n'est pas la raison, mais la passion. D'une raison donnée ou de la loi naturelle ancienne, nous passons donc, avec un même égard pour le donné et une autre conception de la nature, à une approche naturaliste des hommes contraints du fait de leur nature passionnelle à renoncer à l'exercice de leur droit. Il semblerait

²⁶ Ce qui est rarement aperçu.

²⁷ *Ibid.*, p. 164.

donc que pour Léo Strauss nous n'ayons pas eu d'autres choix, nous les Modernes, en découvrant la peur de la mort, que de consentir rationnellement au commandement de l'État.

5. Perte de la loi ? Une démocratie impossible ?

Pierre Manent, lorsqu'il évoque ces questions, ne dit pas autre chose, nonobstant les conclusions différentes qu'il en tire. Dans un article récent paru en 2007, et repris plus récemment dans un ouvrage intitulé *Enquête sur la démocratie*²⁸, Pierre Manent dénonce l'autonomie vide des Modernes, ironise sur la supériorité que ces derniers affichent vis-à-vis des prémodernes : « Les "autres" [disent les Modernes] — "primitifs", "prémodernes", etc. — disposaient toujours déjà d'une règle certaine de l'action. C'était la loi²⁹. »

Ce que les Modernes se targuent d'avoir perdu sans connaître leur malheur, c'est donc cette loi qui inclut ici chez notre auteur la loi naturelle ancienne. La perte d'évidence de cette loi crée une difficulté et une sortie de cette difficulté sur laquelle Pierre Manent aimerait attirer notre attention :

On sortit de la difficulté par une simplification, ou une unification — par une "rationalisation" extrêmement radicale. Cet immense effort se donne à voir dans le développement prodigieusement tendu et *voulu* de la philosophie politique moderne et de l'État souverain qui lui donne effet. C'est à partir de l'instance politique et par son moyen qu'il est possible de ramener à l'unité la diversité autrement immaîtrisable des circonstances sociales³⁰.

La perte d'unité de la société prémoderne entraîne selon Pierre Manent une rationalisation qui fait de notre condition de Moderne une condition qui n'est qu'en apparence enviable. Il y avait, par contre, un agent moral d'avant l'État, mais l'élévation de l'État souverain a entraîné une « transformation du régime moral de l'agent » telle qu'un motif d'agir supplante tous les autres — on retrouve ici l'idée de Léo Strauss — : la crainte face à l'État, à ce pouvoir « tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand ».³¹

[Pour Pierre Manent,] La question pratique est toujours là. Elle n'a rien perdu de sa naïveté : "Que faire ?" L'agent devenu sujet ne peut pas ne pas y répondre. Il a perdu sa naïveté mais il lui faut répondre à la question naïve. Il ne peut répondre qu'en s'affirmant comme sujet, en se répétant comme sujet : je suis le sujet que je suis. Quelle puissance est contenue dans cette tautologie ! Quelle richesse d'effets

²⁸ P. MANENT, *Enquête sur la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2007.

²⁹ *Ibid.*, p. 390.

³⁰ *Ibid.*, p. 392.

³¹ *Ibid.*, p. 392-393. « L'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand » désigne Dieu chez saint Anselme. La formule est utilisée par Hobbes pour désigner le pouvoir souverain.

possibles ! Car la réponse se décline en deux versions : le sujet fait valoir ses *droits* ; le sujet cherche son *intérêt*³².

L'assimilation des « droits » à l'« intérêt » est caractéristique de la critique du droit subjectif des antimodernes que Pierre Manent reprend ici à son compte. La modernité politique est par conséquent vouée au règne de l'État libéral. Et Pierre Manent d'en conclure que,

“Nos sciences pratiques” ne guident pas proprement l'action : elles guident l'institution des conditions de l'action, ces conditions générales de l'action qui sont l'État de droit et le marché³³.

Conclusion

La société démocratique est une tâche impossible si l'on nie un concept d'humanité qui soit pensé *universellement*, un universel humain que ne connurent ni la cité grecque, ni la république romaine, ni l'Église chrétienne. Tout scepticisme à l'égard de la modernité politique paraît reposer sur un même contresens, celui que Hannah Arendt commet sur les effets attendus de la transformation du monde traditionnel, ainsi que sur la signification politique de la Réforme de l'Église. Hannah Arendt reste sur l'idée d'un christianisme primitif rejetant la politique, et rend ainsi la Réforme responsable de l'abandon d'un millénaire de politique chrétienne de la part de l'Église instituée³⁴. Commettre pareil contresens sur ce qu'a pu être la Réforme ; confondre, dans une logique métaphysique, une approche naturaliste de l'humanité avec les sphères d'action qu'implique l'organisation de la société démocratique, c'est oublier que cette dernière doit son pluralisme à un universel humain, à une morale universelle déjà agissante dans le cadre de l'éthique calvinienne.

³² *Ibid.* p. 394.

³³ *Ibid.* p. 395.

³⁴ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?* Texte établi par Ursula Ludz, trad. de l'allemand par Sylvie Denamy-Courtine, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1995, p. 106-107. Voir également dans *Crise de la culture*, trad. de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972, l'article « Qu'est-ce que l'autorité ? ».