

Le jeune Hegel et la raison en liberté : *La positivité de la religion chrétienne*

Laurent-Paul Luc

Volume 21, Number 1, Spring 1994

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/027250ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/027250ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Luc, L.-P. (1994). Le jeune Hegel et la raison en liberté : *La positivité de la religion chrétienne*. *Philosophiques*, 21(1), 19–76.
<https://doi.org/10.7202/027250ar>

Article abstract

How can reason, when it is set in freedom, be still intimately affected by positive religion, without making it into a mere appearance, and without betraying its otherness ? As soon as the question is taken seriously, one realizes that positive religion is less a delusive, even mischievous form of the true religion, or a semblance of reason, which Hegel demanded to expell, than something quite different which is both helpful and hostile towards religion when it "externalizes [...] its existence". Incommensurable abyss of positivity !

LE JEUNE HEGEL ET LA RAISON EN LIBERTÉ : LA POSITIVITÉ DE LA RELIGION CHRÉTIENNE

par

Laurent-Paul Luc

RÉSUMÉ : À la faveur de quelle différence, en vertu de quelle altérité, la religion positive peut-elle, sans en trahir la nudité et sans se dissiper en apparence, rebondir jusque dans la raison mise en liberté ? Que l'on prenne au sérieux cette question : la religion positive apparaîtra peut-être moins comme une figure illusoire, presque maléfique, de la religion vraie, moins comme ce simulacre de la raison que le jeune Hegel ordonnait parfois d'« évincer » [verdrängen], que comme un quelque chose d'autre qui est autant le secours que l'hostilité que rencontre la religion lorsqu'elle « extériorise [...] son existence » [äussert [...] ihr Dasein]. Béance incommensurable du Positif !

ABSTRACT : How can reason, when it is set in freedom, be still intimately affected by positive religion, without making it into a mere appearance, and without betraying its otherness ? As soon as the question is taken seriously, one realizes that positive religion is less a delusive, even mischievous form of the true religion, or a semblance of reason, which Hegel demanded to expell, than something quite different which is both helpful and hostile towards religion when it « externalizes [...] its existence ». Incommensurable abyss of positivity !

Lors de son séjour en Suisse (1793-1796), Hegel entreprend la rédaction d'un long manuscrit – un manuscrit au ton sévère – pour débrouiller l'écheveau de *La positivité de la religion chrétienne*¹. Cet effort, nous devons le suivre de près. Critique jusqu'au scrupule à l'égard des « circonstances » (N., 165; P., 46) qui ont marqué le développement historique du christianisme, aussi bien à l'égard de celles qui accompagnèrent sa figure initiale que de celles qui entourent son visage moderne,

1. Sous cet intitulé qui n'est pas de Hegel, Nohl a groupé des fragments qui s'échelonnent de l'automne 1795 à la fin de la période francfortoise. Cf. *Hegels*

il nous conduira jusqu'au présupposé de religiosité, à ce que Hegel appelle « l'esprit de la religion chrétienne » (N., 153; P., 30), qui provoquait l'impatience des écrits antérieurs quand ils se désolaient, par exemple dès l'ébauche préparatoire au *Tübinger Fragment*², de le voir s'afficher dans « l'Église chrétienne – une multitude d'hommes singuliers [non une multitude liée d'hommes] qui a atteint une certaine perfection de la moralité » (N., 357). L'écrit sur *La positivité* interroge ce présupposé de religiosité selon l'optique esquissée dans cette remarque préliminaire :

[...] on remarquera ici que partout le principe qui a été posé au fondement de tous les jugements sur les figures différentes, les modifications et l'esprit de la religion chrétienne – que le but et l'essence de toute vraie religion et aussi de notre religion – est la moralité des hommes, et que toutes les doctrines plus spéciales de la religion du christianisme, tous les moyens d'étendre celle-ci, tous les devoirs se rapportant aux croyances [*zu meinen*] et à l'observance [*zu beobachten*] d'actions d'ailleurs en soi arbitraires doivent être évalués du point de vue de leur valeur et de leur sainteté selon leur liaison plus proche ou plus lointaine avec ce but (N., 153; P., 30, trad. mod.).

Pour suivre le fil conducteur des thèmes qui étaient cette évaluation et à supposer qu'ils ne baignent pas dans une simple reprise des travaux qui l'ont précédée³, efforçons-nous de garder en mémoire cette note du *Tübinger Fragment* soucieuse de maintenir une « différence entre la pure religion rationnelle qui adore Dieu dans l'esprit et dans la vérité et met son service seulement dans la vertu – et entre la foi-fétichiste qui croit pouvoir se faire aimer de Dieu encore par quelque chose d'autre [*etwas <anderes>*] qu'une volonté en soi bonne » (N., 17).

theologische Jugendschriften, herausgegeben von H. Nohl, J.C.B. Nohl (P. Siebeck), Tübingen, 1907, reproduction photomécanique par Minerva, Frankfurt, 1966. Abréviation utilisée : N. Ce que Haering (*Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Leipzig – Berlin, Teubner 1929 – Neudruck Aulen, 1963) appelle *ursprünglicher Text* (Band I, 225) et *Schüler* (*Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften* dans les *Hegel-Studien*, Band 2 (p. 130)) *Hauptstück* constitue le manuscrit que nous étudions (Nohl p. 152-213). Il a été daté par Hegel : 2 novembre 1795 et fin avril 1796.

Nous nous référerons, en nous permettant parfois de la modifier, à la traduction proposée aux P.U.F., Paris, 1983 : *La positivité de la religion chrétienne*. Cité dorénavant : P.

2. Cf. notre étude : *Le statut philosophique du « Tübinger Fragment »* dans les *Hegel-Studien*, Band 16, 1981.
3. Comme le prétend Haering (*op. cit.*, I, 225) : « *In den ursprünglichen Text [...] sind [...] zum Teil uns schon bekannte frühere Aufzeichnungen hineingearbeitet worden und aufgegangen* ».

Le rappel de cette note ne tend pas à annoncer que l'écrit sur *La positivité* mettrait en cause la teneur rationnelle du « concept de la religion », de la religion authentique que les fragments antérieurs voulaient tout entière pêtrier de moralité. Lorsque pour tenter de surprendre « le sens spirituel du royaume de Dieu » qui a inspiré la *Vie de Jésus*⁴, la première partie de *La positivité* se tourne vers la religion de Jésus en souhaitant l'honorer comme « religion de raison » (N., 159; P., 38), lorsqu'elle se met en peine de la confronter à une « raison mise en liberté », une raison qui bien loin de ployer au « contraste entre ce qu'exigeaient les lois civiles, ou encore les commandements religieux devenus par la suite lois civiles, et ce qu'exigeait la moralité », bien loin aussi de répartir la pesanteur des « commandements positifs », en pulvérise les instances pour « suivre ses propres commandements » (N., 176; P., 60), nous reconnaissons l'écho des phrases que le *Tübinger Fragment* et la *Vie de Jésus* consacraient à l'amour pour relever [*aufheben*] cette tension entre légalisme et moralisme que l'entendement, aveugle à la connivence qui lie l'une à l'autre raison et nature, ne saurait régler sans ruiner l'« essence de la religion ». Un autre écho encore, plus inattendu : celui d'une raison investie dans la communauté instituée d'un peuple. Cet écho franchit le style kantien de la seconde partie de *La positivité* lorsqu'elle confère à la religion ce statut privilégié : elle est « excellemment » le « moyen » qu'emprunte l'État pour susciter la « confiance » à l'égard de ses institutions. Hegel écrit :

[...] amener les citoyens à user de ces institutions [de l'État], il [l'État] le peut seulement à travers la confiance qu'il doit nécessairement éveiller pour elles. La religion est excellemment ce moyen, et cela dépend de l'usage qu'en fait l'État si elle est apte à correspondre au but. Ce but est clair dans les religions de tous les peuples, elles ont toutes l'une avec l'autre [en commun] le fait qu'elles s'attachent toujours à faire sortir [*hervorzubringen*] cette conviction [*Gesinnung*] qui ne peut être aucunement objet des lois civiles [...]. Si les dispositions religieuses de l'État sont érigées en lois, alors il n'obtiendra rien de plus qu'avec toutes les autres lois civiles : la légalité (N. 175; P., 59, trad. mod.).

Quoi qu'il en soit de la substitution à laquelle la religion se trouve soumise dans ce passage (nous examinerons plus loin le vœu de liberté qui la sous-tend), ces citations suffiront pour le moment à indiquer qu'en cherchant à élucider l'allure propre de *La positivité de la religion*

4. N., 75-136. Trad. fr. D.D. Rosca : *Vie de Jésus*, J. Gausber, 1928, Éditions d'aujourd'hui, Collection « Les Introuvables », Paris, 1976. Abréviation utilisée : Rosca. Cf. notre étude : « La Vie de Jésus du jeune Hegel » dans *Science et Esprit*, vol. XLIII, Montréal, 1991.

chrétienne, Hegel n'a pas renoncé à l'idéal tubinguien de l'être-chez-soi qui lui permettait d'appuyer son projet d'éducation populaire à la liberté sur le « seul lien », celui d'une vie réconciliée, où « sont tressés ensemble » l'esprit, l'histoire, la religion, le degré de liberté politique d'un peuple (N., 17). A elle seule, remarquons-le, l'attention qu'il accorde à un Jésus devenu d'une façon que ne laissait pas prévoir la *Vie de Jésus* un *Volkserzieher* qui pour « agir au sein [in] de son peuple » (N., 158; P. 37) a célébré de « manière émouvante et humaine » (N., 169; P. 51) les cultes religieux de son temps, attesterait la persistance des thèmes tubinguiens lorsque, fascinés par la religion grecque « bâtie sur l'amour » (N., 29), ils établissaient comme « une grande et difficile exigence » que les doctrines universelles de la religion populaire « doivent nécessairement être en même temps humaines – et à vrai dire si humaines qu'elles sont appropriées à la culture de l'esprit – et au degré de moralité sur lequel un peuple se tient » (N., 21).

Si ces indications nous invitent à inscrire l'écrit sur *La positivité* dans la fascination que les religions et le message évangélique en particulier ont exercée sur le modèle d'une nouvelle religion publique tant recherché depuis Tübingen, elles ne nous autorisent pas pour autant à aborder cet écrit comme si Hegel y répétait, sans introduire d'éclaircissement, l'agencement des thèses qu'il avait déployées pour mesurer « la force de la religion » (N., 8). Le parallélisme que nous évoquons n'accroît pas un prolongement : il déplore une omission. Celle qui a consisté dès la thématique initiale du *Tübinger Fragment* à faire silence sur l'ambiguïté incontournable qui frappe le phénomène religieux. Lorsque, ainsi raisonnait notre séminariste, la religion « extériorise [...] son existence » [*äussert [...] ihr Dasein*] (N., 8), elle risque sans cesse de se dissiper en simple apparence. Celle qui menace de la figer en religion « objective ». Mais sans que « l'essence de la religion » y perde sa « force ». Autant il est nécessaire d'affirmer non seulement qu'« il est impossible que la religion populaire, et si lce qui est déjà lié au concept de la religion en soit ses doctrines doivent être efficaces dans la vie et l'action, puisse être construite sur la simple raison » (N., 14) mais aussi qu'« il n'est pas sans doute possible qu'une religion publique puisse être établie qui enlève toute possibilité d'en tirer une foi-fétichiste » (N., 17), autant il faut convenir, « puisqu'une église spirituelle universelle ne demeure qu'un idéal de la raison » (N., 17), qu'« incarnée » (N., 24) dans l'âme des peuples la religion que pour ce motif Hegel appelait « subjective », s'allie à son essence, se survit dans son extériorisation [*Äusserung*]. Elle est alors pleinement manifestée, « vivante, efficacité dans l'intérieur de l'être et activité vers l'extérieur » [*Wirksamkeit im Innern des Wesens und Tätigkeit nach aussen*] (N., 7). Hegel lui-

même n'écrivait-il pas que « la religion objective est entrelacée à la religion subjective » (N., 7) ? Cet entrelacs formait pourtant à ses yeux un noeud d'ambiguïté qu'il ne parvenait pas à trancher puisqu'il ajoutait aussitôt : « mais la religion objective ne constitue qu'une petite partie presque nulle de celle-ci [la religion subjective] » (N., 7). La même hésitation s'était maintenue jusqu'à la fin du *Tübingen Fragment* qui stipulait que la religion populaire doit proposer des doctrines qui « exigent et établissent peu de Positif » [*wenig Positives*] (N., 23).

Ici naissent les interrogations auxquelles se confronte l'écrit sur *La positivité*. Le « peu » n'installe-t-il pas un clivage entre « l'essence de la religion » et tout ce qui s'en objective ? Comment le « Positif » peut-il, en même temps qu'il nomme l'émergence de la religion qui n'attend que la formation achevée des institutions pour se révéler et jouir naturellement de sa pleine présence à elle-même, en désigner la cristallisation dans une foi-fétichiste, cette croyance artificielle dont se rengorge un entendement qui « ne jouit qu'avec une demi-conscience, [n'est] ni libre, ni ouvert » (N., 6) ? Formulées dans les termes empruntés à la note que nous rappelions plus haut, ces questions pourraient prendre la forme suivante : par quelle « différence », en vertu de quelle « altérité » la religion positive peut-elle, sans en briser la simplicité, rebondir jusque dans la « raison mise en liberté » ? Que l'on prenne au sérieux cette question : la religion positive apparaîtra peut-être moins comme une figure illusoire, presque maléfique, de la religion vraie, moins comme ce simulacre de la raison que le *Tübingen Fragment* ordonnait parfois d'« évincer » [*verdrängen*] (N., 17), que comme un « *etwas andres* » qui est autant le secours que l'hostilité que rencontre la religion lorsqu'elle « extériorise son existence ». Béance incommensurable du Positif ! C'est de creuser cette béance profondément pressentie dans des phrases comme celle-ci : « l'essence de la religion consiste pourtant en quelque chose d'autre qu'un Positif » [*in etwas anderem als einem Positiven*] (N., 158; P. 36, trad. mod.), que l'écrit sur *La positivité* marque un approfondissement, par là crucial, du « sol » (N., 18) sur lequel les thèmes tûbinguiens laissaient croître la religion.

Engageons-nous dans cet approfondissement épineux que Hegel poursuit à travers des recherches qu'il qualifie lui-même de « scabreuses » (N., 152; P., 29) et dont on s'étonne qu'elles soient truffées de nombreux intertitres. Comme s'il s'agissait de familiariser un lecteur peu aguerré avec les diverses implications que comporte l'étude fondamentale du modèle inédit de la religion qui devra présider au fonctionnement politique et social de toute société au lendemain des espérances trompées du fondateur du christianisme qui « eut le

chagrin de voir que son projet d'introduire la moralité dans la religiosité de sa nation échoua complètement » (N., 152; P., 33, trad. mod.).

L'impuissance de la raison

Le projet de Jésus, Hegel voulut sans doute le reprendre. Sans désespérer de l'inflorescence du « sentiment enthousiasmant de la valeur de la religion » (N., 164; P., 45). Au contraire : en comptant sur les possibilités de son renouveau. Mais à l'écart de « l'erreur fondamentale » dans laquelle « tout le système d'une Église » s'est englouti : « la méconnaissance de chaque faculté de l'esprit humain, notamment de la première d'entre elles, la raison » (N. 211; P., 103). Il n'est pas besoin d'une longue fréquentation des *Jugendschriften* pour reconnaître dans le motif de cette reprise la prégnance de l'autonomie à laquelle a toujours été suspendu l'avènement du nouvel « être-chez-soi » que le jeune Hegel voyait se profiler à l'aube de la modernité. Aussi il n'est pas surprenant qu'à la question de savoir ce que « ce pénible système de règles instituées par l'Église a donc fait gagner au genre humain » (N., 207; P., 97), il réponde que « si la raison a été méconnue par le système de l'Église, le système de l'Église ne peut être autre chose qu'un système du mépris des hommes ». Pas surprenant non plus qu'il écrive : « C'est sur la possession et le maniement de ce code [moral de l'Église] que se fonde tout le pouvoir législatif et judiciaire de l'Église, et s'il est contraire au droit de la raison de chaque homme d'être soumis à un tel code étranger, toute la puissance de l'Église est illégitime » (N., 211-213; P., 103-104). Comment enrayer cette « erreur fondamentale » qui a ravagé aussi bien l'époque du christianisme naissant et les temps révolus du Moyen Âge qu'une modernité livrée aux « intrigues » (N., 193; P., 80) d'une religion d'État ? Comment vaincre cette mystification généralisée qui ne doit pourtant pas faire oublier que « le but et l'essence de toute religion, et aussi de notre religion, est la moralité des hommes » (N., 153; P., 30) ? La longue déroute qui emprisonna l'élément religieux dans ce qu'une note du *Tübingen Fragment* [note barrée par un instinct prémonitoire ?], appelait le « génie myope » (N., 29) de l'Occident – « le génie de l'Occident n'ose ni regarder joyeusement de tous côtés dans le monde, ni s'élever dans le sentiment de soi-même » [*im Gefühl seiner selbst*] (N., 29) – est pourtant moins signe de déclin que soin offert à tous ceux qui, bien loin de « renier leur sentiment-de-soi » [*Selbstgefühl*] (N., 153; P., 30, trad. mod.), peuvent encore ressentir, tel un Jésus libre de toute ambition qui « l'aurait contraint à pactiser avec les préjugés », l'urgence d'« éveiller le besoin d'une activité plus libre que de mener une existence sans conscience-de-soi » [*Dasein ohne Selbstbewusstsein*] (N., 153; P., 31, trad. mod.). Emportée par cette ambiguïté, la dérivation de la religion amorce une

ouverture nouvelle au règne de la « raison universelle » comme l'attestent, à l'ombre d'une obsédante affinité que nous aurons à interroger, ces lignes qui louent le criticisme kantien d'avoir établi une théorie de la science à laquelle le « juste sentiment » des Grecs leur aurait déjà permis d'accéder : « la salutaire séparation des pouvoirs de l'esprit humain que Kant a faite pour la science, cette séparation n'a pas été faite par les législations de l'Église et des siècles s'écouleront encore avant que l'esprit des Européens connaisse et apprenne à faire dans la vie active, dans les législations cette différence à laquelle le juste sentiment des Grecs les avait conduits de lui-même » [*von selbst*] (N., 211; P., 103, trad. mod.). C'est du fond de cet horizon où n'a cessé de se lever « la jouissance d'une liberté conquise par elle-même » [*selbsterrungener Freiheit*] (N., 176; P., 60, trad. mod.) que l'écrit sur *La positivité* aborde les questions que nous venons de pointer en se proposant de « chercher, d'une part dans la forme originelle de la religion de Jésus elle-même, d'autre part dans l'esprit de l'époque lui-même, quelques raisons générales qui ont conduit de bonne heure à pouvoir méconnaître la religion chrétienne comme religion morale, d'en faire au début une secte et plus tard une foi positive » (N., 156; P., 35, trad. mod.).

Un propos aussi sobre, presque neutre, voire compassé, contraste étrangement avec la « mauvaise humeur » (N., 4) des fragments antérieurs si habiles à contrarier les injures malsonnantes quand il s'agissait de mettre en relief les conséquences désastreuses du « goût du pouvoir des prêtres » (N., 23), l'inépuisable manie de la religion chrétienne, cette « gouvernante fatigante » (N., 26), de tout régler, la décrépitude de la morale chrétienne qui maquille la « conscience acquise à travers l'expérience » (N., 12) dans des manuels que notre séminariste réservait... à « l'emballage d'un fromage puant » (N., 11) ! Certes, la « société chrétienne » suscite encore des descriptions hérissées de pointes d'ironie : « Socrate, lui, n'avait pas sept ou trois fois trois disciples » (N., 163; P., 44); « contre les terreurs de l'enfer la pensée que l'on n'y fera que partager le sort de beaucoup d'autres a souvent quelque chose de consolant » (N., 172; P., 54-55); « ses chefs plus récents ldu christianisme[sont] contraints d'user parfois d'une sainte tromperie en faveur de leur bonne cause – ce que les non-initiés continuent d'appeler impiété » (N., 172; P., 55); la « foi d'église... une foi qu'on pourrait faire entrer dans le cerveau comme on empoche de l'argent » (N., 204; P., 93); « le flot de la vérité d'Église coule à quand bruit par toutes les ruelles, chacun peut s'emplier le cerveau de son eau » (N., 204; P., 94). Complaisances répétitives ? Sans doute. Mais dont le ton rogue trahit moins ce fond de férocité qui, quelques mois auparavant, faisait claquer des « coups de fouets » pour chasser « les théologiens qui apportent des

matériaux critiques pour consolider leur temple gothique »⁵ que le souci de substituer aux attaques directes du christianisme et aux persiflages insolents qui défiaient la « *fides quæ creditur* » (N., 6), les accommodements d'un Jésus lui-même devenu plus serein que celui que la *Vie de Jésus* avait chargé de « contester les préjugés des Juifs ». Ici, aucune trace de l'attitude revancharde inspirée par le dépit. Plus attentif à la « conjecture » sur l'attente d'un messie qui lui assurait l'audience des Juifs, Jésus, écrit Hegel, « ne pouvait les contredire directement » (N., 160; P., 39). Surprenant revirement ! Davantage encore pour peu que l'on prête attention au seuil d'aversion où en viennent à se croiser la « doctrine de Jésus » et celle d'une « école philosophique » : « se distinguer de la foi officielle et [...] la tenir pour indifférente » (N., 166; P., 47) ! Plus profondément que cette indifférence qui les conduit à tenir « la foi populaire à base d'imagination pour indigne d'un homme pensant », philosophie et religion se partageraient-elles « le pur amour de la vérité » (N., 156; P., 36) ? Que l'écrit sur *La positivité* ne voue plus les religions historiques aux gémonies – soulignons l'attachement que Hegel éprouve à l'égard de « notre religion » (N., 153; P., 34) – témoigne implicitement de la perplexité de Hegel devant ce débat auquel il veut participer sans pour autant classer la « sèche esquisse » de sa contribution sous les bannières d'« une conviction individuelle » [*individuelle Ueberzeugung*] (N., 153; P., 30, trad. mod.).

N'y calculons pas les aubaines à tirer d'une position équivoque qui comme à un carrefour mènerait aussi bien au témoignage d'un engagement religieux qu'à la confession d'une laïcité inflexible. Atrociement vaine pour qui n'a d'yeux que « pour la chose même » (N., 152; P., 30), entendons : « la religion dans [im] le vrai sens du mot » (N., 176; P., 60, trad. mod.), une « conviction individuelle », qu'elle s'épuise en déclaration d'athéisme ou en profession de foi, proscrierait d'une démarche désormais confrontée au plus ambigu des statuts d'une rationalité universelle le détachement qui doit la préparer à séjourner dans ce fond abyssal où la raison ne sait plus si la religion positive est son décalque ou sa défroque, l'intruse qu'elle tolère ou l'initiée qu'elle accueille. Faut-il abandonner la prolifération aussi désordonnée qu'oppressante des sectes religieuses, ces sectes dont chacune « donne sa foi d'Église comme le *non plus ultra* de toute vérité » (N., 204; P., 93), au caprice de « l'esprit des nations et des époques » (N., 152; P., 29) ? Exclure l'universalité

5. Hegel à Schelling, fin janvier 1795 dans *Briefe von und an Hegel*, Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner, 1952, I, 17. Abréviation utilisée : *Briefe. Correspondance*, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962-1967, vol. I (1785-1812), p. 22. Abréviation utilisée : *Cor.*

qu'ennoblit le « contenu d'une religion qui doit nécessairement être éternel et inaltérable » (N., 155; P., 33, trad. mod.) du « cours des choses » (N., 187; P., 73) qui, lui, ne connaîtrait que la corrosion ? Comme si, même revêtue du statut de « suprême mesure du savoir et de la croyance », la « raison pure incapable d'aucune limitation » qui fascinait la *Vie de Jésus* était frappée d'une impuissance qui dissolvait jusqu'au souvenir de son identité dès qu'elle cherchait à se reconnaître dans tout ce qu'elle a elle-même rendu possible.

Cette impuissance dont Hegel nous dit que la raison la « sent » [*fühlt*] menace l'enquête menée sur *La positivité de la religion chrétienne*. S'il faut affirmer que « des vérités éternelles, de par leur nature, ne [peuvent] fonder leur nécessité et leur validité universelle que sur l'essence de la raison et non pas sur des phénomènes du monde sensible extérieur, contingents au regard de cette raison » (N., 161; P., 40), il est tout autant nécessaire de maintenir que « c'est un trait de la raison, qui se sent impuissante à donner le sceau de la nécessité aux doctrines positives fondées sur l'histoire, que de leur imprimer, ou d'y trouver du moins, l'autre caractère des vérités de raison, celui de l'universalité, autant que faire se peut » (N., 171-172; P., 54). C'est au creux de cette impuissance de la raison, c'est sur le circuit qui pourrait y être tracé – s'il est vrai comme le soulignait le *Tübinger Fragment* que « la religion rationnelle la plus pure est incarnée dans l'âme des hommes, encore plus dans celle du peuple » (N., 24) – pour faire se reconvertir réciproquement l'une dans l'autre « foi positive » et « foi morale », « foi historique » (N., 158; P., 36) et foi d'une « religion pure » (N., 161; P., 41), que Hegel installe son enquête. Il le précise dès le début lorsqu'il évoque la double fonction normative et explicative qui caractérise « la manière aujourd'hui en vogue de traiter la religion chrétienne » : celle « qui prend pour base de son examen la raison et la moralité » (N., 155; P., 33, trad. mod.), celle qui « pour l'explication a recours à l'esprit des nations et des époques » (N., 152; P., 29, trad. mod.). Sans nous engager ici dans le débat que ne manquerait pas de soulever cette double fonction si on interrogeait les réminiscences qu'elle charrie⁶, nous aurons à la laisser se déployer en son étroite conjonction avec le projet d'une éducation populaire à la liberté amorcé dans le *Tübinger Fragment*. En conjonction aussi avec tous les thèmes qui y étaient mis en branle pour spécifier ce que dès cette époque Hegel appelait « le concept de la religion » (N. 15). Nous y invitent l'appel à la « libre recherche de la

6. Pour « la raison et la moralité » : Kant et Fichte; pour « l'esprit des nations et des époques » : Montesquieu et Gibbon.

vérité » (N., 179; P., 64), à une « science puisée au plus intime de [la] vie » (N., 204; P., 94), à un type d'éducation approprié à une humanité qui a maintenant accédé à « l'âge d'homme » [*Stand der Männlichkeit*] (N., 162; P., 42) et la volonté de circonscrire – gardons l'expression que Hegel affectionne – « l'essence de toute religion vraie » (N., 153; P., 30).

S'il y a une vérité de la religion, le temps est venu de délimiter le champ où elle s'en fait la dépositaire et la gardienne. En larguant d'abord les demi-questions distillées par les disciplines qui foisonnent autour de l'Histoire de l'Église et de ses dogmes pour « expliquer la genèse de l'édifice de la religion chrétienne » (N., 156; P., 34). Ces disciplines ne peuvent que susciter une curiosité que Hegel – se souvenant sans doute qu'à Tübingen il avait salué au passage l'étude de l'Histoire de l'Église dans la mesure où « les dogmes de la théologie perdent leur prestige lorsque nous les éclairons par l'Histoire de l'Église » et écarté cette discipline dans la mesure où « une telle réflexion froide offre si peu de soutien aux hommes » (N., 14) – qualifie pour sa part de « très faible »⁷ : elles sont trop envahies par la positivité des religions pour sonder le sol sur lequel ces dernières s'établissent. En larguant ensuite les questions qui entérinent tout « système dogmatique » : leur âme n'est plus en elles mais en une technique d'énoncés qu'on triture pour y « tailler [...] le mol oreiller d'une fausse quiétude pour sa conscience » (N., 170; P., 52). Quand il s'agit de « l'essence de toute religion vraie », quand il s'agit d'y comparer la religion chrétienne, cette religion qui prétend se hisser au rang d'une religion morale, il ne faut pas perdre de vue la « chose principale » tant ressassée dans les premiers fragments bernois : « La chose principale n'est pas [de savoir] si les sentences d'une pure morale se laissent dénicher dans la doctrine de Jésus [...] [mais de savoir] dans quelle lumière, dans quelle liaison, dans quel rang elles sont mises en place » (N., 53). L'écrit sur *La positivité* s'efforce de cerner non pas la lettre mais l'esprit – cet esprit dont Hegel affirme qu'il « est quelque chose de trop éthéré pour pouvoir être enfermé dans des mots et des formules impératives ou pour l'exprimer dans des sentiments et états d'âmes de commande » (N., 207; P., 98) – qui préside à cette liaison. En réveillant ces questions engourdies d'attente dans la *Vie de Jésus* : « comment la religion de Jésus est-elle devenue positive ? », « comment une religion positive a-t-elle pu s'introduire si facilement ? » (N., 155; P., 34).

Mais ces questions prêtent à malentendu. Tourné vers les « phénomènes du monde sensible extérieur », leur « comment » ne

7. Hegel à Schelling, le 30 août 1795; *Briefe*, I, 33; *Cor.*, I, p. 36.

semble pas passer la portée des disciplines pusillanimes qui viennent d'être écartées en raison de leur aveuglement à « la chose même ». Pourtant, si ces questions font un pas en direction des « phénomènes », ce n'est pas pour les envelopper d'une connaissance qui s'en ferait le simple reflet. Leur visée ? Placer ces « phénomènes » sous l'illumination de la raison dont la Vie de Jésus avait assuré que « souvent [...] obscurcie, mais jamais éteinte complètement »⁸, elle régit le « plan du monde ». Qu'il faille opérer ce mouvement pour approcher « l'essence de toute religion vraie », on en trouve une première indication dans l'insistance mise par Hegel à préciser d'abord que son étude s'éloigne d'une approche uniquement positiviste de la religion chrétienne : « Notre intention, écrit-il, n'est pas de rechercher comment telle ou telle doctrine positive est entrée dans le christianisme ou bien quels changements se sont produits peu à peu avec telle ou telle doctrine ». A préciser ensuite que son étude échappe tout autant à un examen purement rationaliste : « Notre intention n'est pas de rechercher [...] si telle ou telle doctrine est effectivement positive ou en partie seulement, est connaissable à partir de la raison ou pas » (*N.*, 157; *P.*, 35, trad. mod.).

Penser « l'essence de toute religion vraie », c'est alors aborder avec une extrême méfiance les interprétations usuelles du christianisme qui pour opposées qu'elles soient à « cette représentation que Jésus aurait été maître d'une religion purement morale, non positive [...] s'accordent en ceci que la religion contient à vrai dire des principes de la vertu, *mais* en même temps aussi des prescriptions positives pour gagner la bienveillance de Dieu encore par d'autres exercices, sentiments et actes que par la moralité » (*N.*, 157; *P.*, 35, trad. mod.). La source de cette méfiance ? Elle nous est indiquée par les « mais » qu'utilise prudemment Hegel pour pister l'approche que la pensée courante réserve à cette question que notre texte soulève en intertitre : « D'où le Positif » [*Woher das Positivel* ? (*N.*, 155; *P.*, 33, trad. mod.). Soit, en plus du « mais » que nous venons de souligner, celui qui ouvre cette phrase que Hegel introduit immédiatement après celle qui vient d'être citée en ramenant à « deux partis » distincts la manière d'instiller le « en même temps » qui ajointe « principes de la vertu » et « prescriptions positives » : « Mais ces deux partis se distinguent l'un de l'autre en ce que l'un tient ce Positif dans une pure religion pour extra-essentiel, même pour condamnable et à cause de celui-ci aussi ne veut pas placer la religion de Jésus au rang d'une religion morale; l'autre en revanche pose la supériorité de celle-ci

8. *N.*, 75; *Rosca*, p. 49.

justement dans ce Positif, le tient pour aussi sacré que les principes de l'éthicité [Sittlichkeit], édifie souvent entièrement ceux-ci sur celui-là, même lui accorde parfois une plus grande importance » (N., 155; P., 32-33, trad. mod.).

Comment s'expliquer avec ces « deux partis » ? Aussi bien avec le premier, rationaliste, lorsque, déclarant le Positif *ausserwesentlich*, il l'accuse de contaminer l'essence rationnelle de la religion, voire même dénonce dans la « vertu positive » l'occultation de la raison dégradée au surplus en une pure apparence qu'avec le second, positiviste, lorsque, proclamant le Positif *heilig*, il le décline en aspects rationnels de la vertu, se réjouit même que le lien des aspects positifs et rationnels atteste la vanité de toute raison dont on prétendrait, bien à tort, qu'elle fonde la religion ? Comme y tend la dernière citation que nous venons de commenter, suffit-il, pour s'expliquer avec ces interprétations de la coexistence des « principes de la vertu » et des « prescriptions positives », de les envoyer dos à dos en se contentant de faire remarquer qu'elles nient cette coexistence dès qu'elles l'ont affirmée ? Que, dans une même hâte, elles font basculer l'autonomie intérieure des « principes de la vertu » dans l'autorité extérieure des « prescriptions positives » ? Qu'elles se recourent autrement dit dans un même présumé : la moralité libre et rationnelle, bien loi d'exister « en même temps » que la légalité non libre et positive, s'y engloutit ? Dans ce cas, une simple « conviction individuelle », tranquille, exempte de paradoxe aurait tôt fait de mettre fin à une enquête dont la seule excuse est de scruter la distinction classique à laquelle se réfèrent les « deux partis » lorsqu'ils ne retiennent de la relation de la moralité et de la légalité, en termes plus généraux : de la rationalité et de la positivité, que l'incompatibilité de ces notions en s'interdisant du même coup d'accéder à ce que la *Vie de Jésus* appelait le « sens spirituel du royaume de Dieu comme un règne des lois morales parmi les hommes » *als einer Herrschaft der Tugendgesetze unter den Menschen*⁹.

Se distancier de la pensée régnante signifie moins alors engager un long débat avec les solutions qu'elle propose au problème de *La positivité de la religion chrétienne* – encore que, nous le verrons, Hegel s'applique à faire ressortir les incohérences où s'enferment les « deux partis » – que la libérer de l'attitude linéaire, mécanique qui l'accule à abolir, aussitôt évoquée, la coexistence du « rationnel » et du « positif ». Sans se précipiter pour autant dans la ferveur d'une « conviction individuelle » : elle

9. N., 114; *Rosca*, p. 119. Trad. modifiée.

revendique une immédiateté trop éphémère – « chacun pose son système comme étant la religion chrétienne » (N., 152; P., 29) – pour donner accès à « l'essence de toute religion vraie ». Si, en son sens et en sa phénoménalité même, l'esprit du christianisme – ces « vérités éternelles » qui font irruption dans les « phénomènes du monde sensible extérieur » – n'est pas infidèle à cette essence, si son émergence est à comprendre comme l'institution d'une religion authentiquement rationnelle, celle où « règne seulement la raison, et sa fleur, la loi éthique », ce ne peut être qu'à la condition de mettre à profit une *Denkungsart* qui consent à chercher à conférer aux notions bien connues dont se réclame la philosophie usuelle pour maintenir la religion chrétienne dans l'espace de la « religion morale », un statut qui les rende adéquates à l'existence d'une religion dont Hegel constate qu'aux yeux mêmes de son fondateur qui pourtant « prônait une vertu propre let libre » (N., 155; P., 33, trad. mod.), elle n'est parvenue qu'à « un résultat très équivoque » (N., 154; P., 32)¹⁰ déchiffré en ces termes : « Malgré toute leur religiosité, ils les auditeurs de Jésus ne pouvaient être que citoyens de l'État juif; de citoyens du royaume de Dieu il n'y en avait que peu ». Résultat si équivoque que l'empiètement de la moralité et de la légalité pratiqué par cette religion invite à porter l'interrogation sur « l'esprit de la religion chrétienne » au-delà des vaines déductions d'une raison purement « explicative ». Au-delà aussi de l'affreuse alternative du légalisme et du moralisme qui enserme une raison seulement « normative ». Car abstraites l'une et l'autre. Plus abstraites, si une telle évasion est imaginable, que les « états d'âme de commande » amassés pour les défaillances d'une « conviction individuelle ». Ne reconnaissant dans la religion chrétienne que ce qu'elles attendent de la prestigieuse autorité de la loi morale qu'elles étreignent « comme quelque chose de subsistant en dehors de nous, comme quelque chose de donné », la raison explicative et la raison normative refusent que le christianisme puisse se prêter à cet exercice de la liberté dont nous avons vu dès le *Tübinger Fragment* et davantage encore dans la *Vie de Jésus* que Hegel la voulait si près de la vie que la pratique de la vertu elle-même ne s'exercerait pas dans la « dignité » si elle éteignait la « voix

10. *Die Positivität...*, 154; *La positivité...*, p. 32. Hegel invoque *Matth. XX, 20* « Alors la mère du fils de Zébédée s'approcha de lui, avec ses fils, et se prosterna pour lui demander quelque chose. "Que veux-tu ?" lui dit-il. Elle lui dit : "Ordonne que mes deux fils que voici siègent, l'un à ta droite et l'autre à ta gauche, dans ton Royaume" et *Actes, I, 6* « Étant donc réunis, ils l'interrogèrent ainsi : "Seigneur, est-ce maintenant le temps où tu vas restaurer la royauté en Israël ?" ».

authentique du cœur »¹¹ qui résonne comme une « voix céleste »¹², si elle broyait « le germe du bien que la nature planta dans le cœur des hommes »¹³. Dans ces conditions, réviser le donné positif et le donné rationnel, les déplacer sur le terrain d'une liberté concrète, cette liberté où s'emmêlent nature et raison, équivaut à prendre prétexte de *La positivité de la religion chrétienne* pour poursuivre la mise au point d'une position conquise dès Tübingen et assumée à Berne au cours de l'été 1795. Comme si, interpellé par un message évangélique qui décelait dans le heurt implacable des « penchants naturels » et de la « foi » la promesse d'une relève avalisée par l'amour, il s'agissait maintenant de transcrire l'être-chez-soi qui a fonctionné comme lieu d'élection d'un savoir « in concreto » (N., 13), dans le langage inédit de ce que Hegel ose appeler pour la première fois « conscience-de-soi » (N., 153; P., 31, trad. mod.). Comme si c'était dans une force identitaire mieux nommée encore par ce mot que par celui de *Selbstkenntnis* sur lequel pivotait la *Vie de Jésus* qu'il fallait, ultimement, nouer le lien qui tisse la coappartenance du positif et du rationnel. L'étude de *La positivité de la religion chrétienne* permet de statuer sur ce lien à la condition que l'on s'en tienne « à ce qui dans la religion de Jésus donna lieu qu'elle devienne positive, c'est-à-dire ou bien n'était pas postulé par la raison, lui était même contraire ou bien en accord avec elle mais n'"exigeait" que d'être cru sur autorité » (N., 157; P., 35-36, trad. mod.).

La main de l'histoire

Dans la patience de cette méditation encore bien fragile, une seule hantise : la « faible lueur »¹⁴ d'une raison qui a réussi à se maintenir jusque dans l'oubli le plus épais auquel l'a condamnée le « cours des choses ». À travers quelle réfraction ? Les « vérités éternelles » se confirmeraient-elles dans les limites qui régissent les « phénomènes du monde sensible » ? Que l'écrit sur *La positivité* ne poursuive pas d'autre tâche que celle qui consiste à tester cette confirmation, on en trouve encore une indication dans l'angle même sous lequel Hegel choisit d'aborder la « doctrine de Jésus ». Si, à ses yeux, cette doctrine témoigne, à titre privilégié, de l'inscription de la raison dans l'Histoire, c'est qu'elle est une doctrine qui vise ou plutôt visait à former une secte d'une espèce tout à fait originale, une secte « qui à vrai dire par un côté

11. N., 98; Rosca, p. 90.

12. N., 79; Rosca, p. 57.

13. N., 81; Rosca, p. 60. Trad. modifiée.

14. N., 75; Rosca, p. 49.

fait le principe positif de la foi et de la connaissance de ce qui est vouloir de Dieu et droit comme sacré pour la base de la foi, mais pour l'essentiel en celui-ci ne tient pas les doctrines commandées qui peuvent s'y rencontrer et les pratiques qui y sont ordonnées mais les commandements de la vertu » (N., 158; P., 36-37, trad. mod.). Faisant éclater « les considérations les plus contradictoires » qu'on projette sur le christianisme – celles qui le transforment en « simple fantôme... créé de toutes pièces ou depuis longtemps disparu » jusqu'à celles qui l'envisagent comme « objet de respect et de croyance pour de nombreux hommes » (N., 152 : P., 39) –, une seule question guide l'exploration du sombre destin qui fut tissé autour de la doctrine de Jésus sur laquelle la religion chrétienne a fini par « s'établir comme religion publique » (N., 163; P., 43). Citons-la intégralement :

Comment eût-on pu s'attendre à ce qu'un tel maître, qui s'était déclaré non contre la religion établie elle-même, mais seulement contre la superstition morale qui voulait que l'on eût satisfait aux exigences de la loi éthique par l'observance des usages de cette religion – qui prônait non une vertu fondée sur l'autorité [laquelle est ou bien dépourvue de sens ou bien immédiatement une contradiction] mais une vertu propre et libre, – qu'un tel maître donnât lieu à la naissance d'une religion positive [fondée sur l'autorité et ne plaçant pas du tout ou du moins pas exclusivement la valeur dans le Moral [*in Moral!*] (N., 155; P., 33, trad. mod.).

On ne s'étonnera pas trop que pour mieux suivre la simulation de la « vertu propre [et] libre » qui est intervenue lorsque la religion chrétienne devenue « dominante » (N., 187; P., 73) puis « une affaire de l'État » (N., 205; P., 95, trad. mod.) donna le message évangélique pour autre qu'il n'est en le figeant dans la raideur d'un système dogmatique, Hegel fasse vibrer une comparaison que les premiers fragments bernois nous ont rendu familière, celle des deux « sages » que furent Socrate et Jésus. « S'il est permis », propose-t-il amusé et caustique, « de comparer sur ce point [l'établissement de la religion chrétienne comme religion publique] le destin de la philosophie de Socrate avec le destin de la doctrine de Jésus, nous trouvons entre autres choses encore dans la différence entre les élèves des deux sages que la philosophie socratique, en Grèce ou ailleurs, ne se développa point en religion publique » (N. 163; P., 43, trad. mod.). Arrêtons-nous à cette comparaison. Elle nous aidera à comprendre comment, aux yeux de Hegel, « l'efficacité [*Wirksamkeit*] de la vertu » (N., 158; P., 37, trad. mod.), cette ressource de ce que notre texte bien rodé aux formules kantienne appelle le « royaume de moralité de l'Église invisible » (N., 177; P., 61), a été outragée lors de l'extension du christianisme qui lui a substitué cet amalgame pourtant impossible, ce « concept contradictoire [...] : une doctrine positive de

vertu » (N., 166; P., 47). A comprendre aussi lorsqu'on se demande « comment une société morale ou religieuse se change en État » (N., 173, P., 56) que la société chrétienne devient « le plus lamentable des spectacles [...] offert à qui examine de près dans l'histoire quelle misérable forme de culture le genre humain a adoptée quand chacun a renoncé dans sa personne et celle de ses descendants, à tout droit de juger par soi-même de ce qui est vrai, de ce qui est bon et juste dans les plus importants objets de notre savoir et de notre foi, et en toutes les autres matières » (N., 177; P., 61-62).

La comparaison des disciples de Socrate et de ceux de Jésus reprend, à la lettre, celle qui, dans les travaux précédant l'écrit sur *La positivité*, saluait dans le génie socratique l'art d'avoir « simplement conduit l'homme en lui-même » (N., 35). Dégageons-en les principaux éléments. Si, insiste très pesamment Hegel, les « amis éprouvés » (N., 163; P., 44) de Jésus « ne se distinguaient ni comme généraux, ni comme hommes d'État profonds, mais mettaient au contraire leur gloire à ne pas l'être », ceux de Socrate, ces « hommes grands par eux-mêmes », se nourrissaient, eux, de « cet esprit républicain qui donne plus d'autonomie à chaque individu pour lui-même » (N., 162-163; P., 42-43). Autonomie que les disciples de Jésus ne pouvaient pas ressentir, eux qui « n'avaient pas conquis eux-mêmes la vérité et la liberté » (N., 162; P., 43, trad. mod.) et dont les « intérêts se limitaient à la personne de Jésus » (N., 163; P., 43). Des hommes certes remarquables par « leur probité, le courage » (N., 162; P., 42). Mais privés de l'« Énergie de l'Esprit » [*Energie der Geistes*] : ils ne parvinrent pas à « dépasser toutes les idées et préjugés juifs » (N., 162; P., 42, trad. mod.). A leur « caractère », Hegel oppose l'« originalité propre » (N., 162-163; P., 42-43) des compagnons de Socrate qui « aimaient la personne de Socrate pour sa vertu et sa philosophie non la vertu et sa philosophie à cause de lui » (N., 163; P., 43, trad. mod.). Tableau peu flatteur pour les hérauts de la religiosité moderne, eux-mêmes victimes de la mentalité d'un maître qui, tout *Tugendlehrer* qu'il fut, a confondu vertu et fétichisme en fixant à douze le nombre de ceux à qui il avait conféré « des pleins pouvoirs » sans soupçonner peut-être que la « prééminence de certains individus » qu'il avait arbitrairement consacrés allait s'accroître encore et de triste façon lors des « conciles qui se prononçaient sur des vérités à la majorité des voix ». Les disciples de Socrate n'eurent pas affaire à un maître aussi jaloux de ses secrets : « tout ami de la vertu était le bienvenu pour lui » (N., 163; P., 44). Aussi, bien loin de devenir de « simples philosophes inactifs [...] de simples élèves de Socrate », ils ne cessaient, au contact même de leur maître qui les inspirait, de renouveler « l'appris » (N., 163; P., 43, trad. mod.) et plusieurs « fondèrent leurs propres écoles » (N., 163; P., 43).

Une extrême amertume ferme la comparaison sur ce coup de semonce lancé par-dessus la tête des apôtres à tous les pontifes qui trônent depuis des siècles : « Pour la diffusion de la vertu, et pour fonder le royaume de Dieux sur terre, il n'y a aucun nombre sacré pour des hommes qui se sentent appelés à entreprendre cela » (N., 163; P., 44, trad. mod.). Lorsque la comparaison pèse sur les traits de caractère des disciples de Jésus pour souligner leur « ambition de comprendre fidèlement [getreu aufzufassen] et de conserver cette doctrine [de Jésus] et de la transmettre aussi fidèlement aux autres, sans addition [Zusatz], sans qu'elle doive recevoir des particularités divergentes à travers une élaboration originale » [durch eigene Bearbeitung] (N., 162-163; P., 43, trad. mod.), ce n'est pas seulement pour rejeter la mante doctrinaire dont ils ont revêtu la « religion de raison » qui leur était imposée. Comme si « l'esprit de la religion chrétienne » avait pu échapper à ce moment ambigu où la fidélité la plus haute vire en trahison ! Bien en-deça d'une « manière de répandre une religion », ce que la comparaison des disciples de Socrate et de Jésus entreprend de décrire, ce qu'elle vise à faire ressortir, c'est quelque chose comme une fatalité, un *Schicksal* qui se serait moqué de la « probité », bien contingente, de ceux qui « avaient tout quitté pour suivre Jésus » (N., 163-164; P., 43-44). Impossible, selon Hegel, d'élucider *La positivité de la religion chrétienne* sans affronter cette fatalité qui s'est jouée du zèle des disciples à professer la doctrine de leur maître. L'uniformité nivelante qui fit entrer en agonie le christianisme naissant n'a pas résulté de faux pas humains : « il devait nécessairement en être ainsi [so musste es sein] si la religion chrétienne devait se maintenir, si elle devait s'établir comme religion publique et comme telle parvenir à la postérité ». Qu'exhibe donc « la vérité de la religion chrétienne » (N., 156; P., 34) si la décision à son propos doit tomber sur un constat aussi radicalisé ? Pourquoi, traitant du « Positif provenu [von] des disciples de Jésus » (N., 162; P., 42, trad. mod.), évoquer ce qui n'est pas loin de suggérer une histoire de l'essence du christianisme alors que soulignée comme un motif parmi d'autres pour ponctuer le déclin de la religion chrétienne, la « manière de répandre une religion » adoptée par les premiers propagateurs de la foi renverrait plutôt à ce qui s'écarte de toute nécessité, à ce que Hegel lui-même nomme des « circonstances diverses » (N., 164; P., 46, trad. mod.) ? Soupesés « à même la main dirigeante de l'Histoire » [an der leitenden Hand der Geschichte] (N., 156; P., 35, trad. mod.), les arguments chapeautés d'intertitres pourtant tournés vers des réponses aussi relatives que locales au problème de *La positivité de la religion chrétienne* – par exemple : *État de la religion juive, Jésus parle beaucoup de lui-même comme individu, Miracles, Douze* – nous permettent d'articuler l'empiètement de ces niveaux d'enquête.

D'accéder surtout à la négativité du déclin qui transforma la « religion de raison » de Jésus en un christianisme d'État. Comment Hegel retrace-t-il les étapes de cette déviation funeste ?

La première « circonstance » qui détourna la religion chrétienne de sa vocation initiale, de celle qui la vouait tout entière à maintenir la moralité dans « sa liberté propre » (N., 154; P., 31, trad. mod.), renvoie à la mentalité juive que le message évangélique devait éveiller au « besoin d'une activité plus libre que de vivre une existence sans conscience de soi » : « Le triste état de la nation juive, – d'une nation qui dérivait sa législation de la plus haute sagesse même, et dont l'esprit à présent gisait à terre sous un fardeau de commandements statutaires, qui prescrivaient d'une façon tatillonne une règle pour chaque action insignifiante de la vie quotidienne et donnaient à toute la nation l'aspect d'un ordre monastique – tout comme ils avaient classé et fait entrer de force le plus sacré, le service de Dieu et de la vertu, dans des formulaires morts et n'avaient rien laissé d'autre à l'esprit que la fierté de cette obéissance des esclaves à des lois qu'ils ne se sont pas données eux-mêmes, fierté qui par ailleurs fut profondément mortifiée et exaspérée par la soumission de l'État à une puissance étrangère – cet état de la nation juive devait nécessairement chez des hommes meilleurs de cœur et d'esprit qui ne pouvaient abandonner, renier leur sentiment de soi [*Selbstgefühl*] et se laisser rabaisser au rang de machines mortes, éveiller le besoin d'une activité plus libre que de vivre une existence sans conscience de soi [*Selbstbewusstsein*] en s'occupant sans cesse, mécanique sans esprit et sans âme, à se soumettre comme des moines à des usages mesquins : il devait éveiller aussi le besoin d'une jouissance [*Genuss*] plus noble que de se croire grand dans ce métier d'esclaves » (N., 153; P., 30-31, trad. mod.). Il n'est pas nécessaire de s'arrêter longuement sur cette évocation de la nation juive pour y reconnaître la résurgence explicite des thèmes tubinguiens. L'oppression que des commandements promulgués sous forme de statuts exercent sur la mentalité d'un peuple et « la vie quotidienne », la codification du « plus sacré » en des « formulaires morts », la perte de l'autonomie de l'État, la manie du rabaissement des hommes au rang de « machines mortes », autant d'arguments qui nous rappellent, jusque dans le vocabulaire, le combat mené dans le *Tübinger Fragment* contre l'avilissement du *ganz einheimisch*. L'enjeu demeure le même : une liberté à fleur de vie. En témoignent les mots *Genuss*, *Selbstgefühl*, *Selbstbewusstsein* qui orchestrent la critique du judaïsme. N'y relevons pas, même lorsque ces mots font signe vers les « floraisons bien plus belles de l'esprit humain » qui s'offrirent à ceux qui fréquentèrent des nations étrangères, une argumentation aussi courte que réductrice

qui s'appuierait sur un langage humaniste pour houspiller des esclaves. Comme à Tübingen, c'est bien plutôt une pensée de la vie que couronnent ces vocables. Ils ne peuvent s'appesantir sur « le triste état de la nation juive » qu'en le faisant contraster avec l'heureuse audace du peuple grec, celle qu'il laissait advenir dans la libre effusion de la sensibilité et l'harmonieux développement de la vie éthique. Comment, autrement, parler de l'obéissance à la loi comme du lieu de formation de la « vertu autonome » (N., 153; P. 31) ? Et d'une autonomie qui ne peut pas être seulement humaine s'il est vrai que les « usages mesquins », la « mécanique sans esprit et sans âme » qui qualifient les « commandements statutaires » de la religion juive repoussent ces commandements comme une scission néfaste à ce que Hegel appelle encore la « jouissance de la vie » [*Genuss des Lebens*] (N., 207; P., 98), jouissance, insiste-t-il, qui doit se ressaisir et s'exhiber en « conscience de soi ».

Pour cerner de plus près le sens de cette logique d'acheminement vers « l'âge d'homme », il convient de se rendre attentif à la façon dont Hegel mêle au souvenir de la religion belle qui vient de lui servir de paradigme pour dénoncer les « concepts pervers » [*verkehrte Begriffe*] (N., 153; P., 31, trad. mod.) de la mentalité juive celui de la religion morale que la *Vie de Jésus* avait placée au cœur du message évangélique pour légitimer toute démarche qui s'enquiert de l'origine de *La positivité de la religion chrétienne*. Mais, notons-le tout de suite, le fondateur du christianisme qu'on nous invite à rencontrer à nouveau ne s'apparente guère à celui qui s'était contenté de pratiquer l'*Aufhebung* de la contradiction entre les penchants naturels et la loi morale¹⁵. C'est un tout autre sort que lui réserve maintenant Hegel : « Jésus en effet était pour sa part [*für sich selbst*] obligé de parler beaucoup de lui, de sa personne » (N., 158; P., 37, trad. mod.). Une seule phrase condense les nouveaux traits du personnage en les accentuant d'une manière telle qu'elle semble rayer ceux qu'en avait esquissés la *Vie de Jésus* : « A côté de la recommandation d'une religion morale, Jésus, le maître de celle-ci, devait nécessairement toujours se mettre en jeu – et exiger foi en sa personne dont sa religion rationnelle n'avait besoin que pour s'opposer au Positif » (N., 159; P., 38, trad. mod.). Phrase rocailleuse ! En quel sens cette phrase marque-t-elle une difficulté dans la problématique de la religion rationnelle que depuis son arrivée à Berne Hegel a centrée sur Jésus ? Plus qu'une difficulté, puisqu'en prenant Jésus au mot, Hegel va jusqu'à prétendre ici que bien loin de servir « la vertu et la vérité » (N., 164; P., 45), certains

15. N. 114; *Rosca*, p. 118.

propos de Jésus¹⁶ « ne sont possibles que dans la bouche d'un maître d'une religion positive, non dans la bouche d'un maître de vertu » (N., 165; P., 46, trad. mod.). Un verdict aussi cassant n'empêche pourtant pas de situer le message évangélique au centre de « l'essence de toute religion vraie ». A la condition d'y ménager une ouverture qui ne réduise pas « la vérité de l'évangile » (N. 165; P., 45) aux formulations perverses qu'en a proposées un Jésus qui, sous le poids des « circonstances », « demande attention à ses enseignements non pas parce qu'ils sont adaptés aux besoins moraux de notre esprit, mais parce qu'ils sont la volonté de Dieu » (N., 159; P., 38, trad. mod.). Comment accueillir ce Jésus ? Pourquoi cette insistance sur un maître de vertu qui décide de prendre à son compte « la façon dont son peuple voulait exclusivement se laisser approcher » (N., 158; P., 37, trad. mod.) ? Au point que plutôt que d'enseigner une « foi fondée en elle-même » (N., 160; P., 40), une foi que l'homme puiserait dans « sa propre force de vertu », il lui cache à elle-même son essence dans « ce détour par les miracles » de telle sorte que « la doctrine ne requérait respect qu'à cause du maître et celui-ci à cause de ses miracles » (N., 161; P., 41, trad. mod.) ?

Il serait vain, faut-il le souligner, de tenter de rattacher à une influence kantienne la convoitise d'un tel vedettariat. Hegel a beau relever dans le judaïsme régnant – cette religion dont la seule « fierté » consistait à faire dériver les « lois culturelles, politiques et civiles » directement de l'autorité divine et par là « réduisait l'efficacité de la vertu à une obéissance aveugle à des commandements qu'ils [les juifs] ne s'étaient pas donnés eux-mêmes » (N., 158; P., 37, trad. mod.) –, les « circonstances » qui contraignaient Jésus à prêcher sous l'autorité de Dieu ou encore, comme l'exprime Hegel dans le langage criticiste, « conduisirent à faire de la raison une faculté simplement réceptive, non législatrice » (N., 165; P., 46), la prégnance de la terminologie kantienne n'épouse pas cette étonnante désinvolture qui s'empare de la christologie élaborée dans *La religion dans les limites de la simple raison* : « Le bon principe cependant est descendu du Ciel en l'humanité, non seulement à une époque déterminée, mais d'une manière invisible depuis le

16. Hegel réfère à *Marc XVI*, 15-18 : « Et il leur dit : « Allez dans le monde entier proclamer l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné. Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom ils chasseront les démons, ils parleront en langues nouvelles, ils saisiront des serpents, et s'ils boivent quelque poison mortel, il ne leur fera pas de mal; ils imposeront les mains aux infirmes, et ceux-ci seront guéris » Isid.

commencement de l'espèce humaine »¹⁷. Kantienne, la mise en vedette de la personne de Jésus l'est aussi peu lorsqu'elle s'efforce de faire apparaître non pas l'inventeur de la morale mais celui qui se limita à remémorer [*zurückrufen*] « les principes moraux qui se trouvaient dans les livres sacrés de son peuple [...] Jésus trouva les principes suprêmes de la morale tout prêts et n'en établit pas de nouveaux » (N., 154; P., 31, trad. mod.). Même voué à l'expansion d'une religion rationnelle en religion morale, obsédé par un seul but qui « était de réveiller le sens pour la moralité; d'agir sur l'attitude intérieure » (N., 176; P., 60), même astreint à utiliser « beaucoup de représentations [*Vorstellungen*] de ses contemporains, comme par exemple leur attente d'un messie – représentation [*Vorstellung*] de l'immortalité sous la forme imagée [*Bild*] de la résurrection » (N., 155; P., 33, trad. mod.), le Jésus que Hegel met en scène pour élucider *La positivité de la religion chrétienne* brouille tout souvenir du Christ kantien. Qu'il suffise, pour s'en convaincre, de remarquer qu'en acceptant que sa doctrine subisse une « matérialisation [*Versinnlichung*] à travers des exemples sensibles [paraboles] » (N., 158; P., 37, trad. mod.), le Jésus hegelien ne cantonne pas pour autant son enseignement au niveau des « représentations » : il n'a fait que s'en servir [*nur gebraucht habe*] « pour recouvrir des concepts plus nobles » (N., 155; P., 33). Non pas ceux, comme Kant l'enseignait, qui étayeraient la « foi statutaire de l'Église », ce simple « véhicule »¹⁸ provisoire que la religion morale est appelée à répudier au cours de l'histoire : « l'attitude intérieure » privilégiée par le Jésus hegelien ne dicte pas la quête d'un Dieu lointain. N'absorbe pas, à la manière kantienne, la figure du Christ dans « l'idée personnifiée du bon principe »¹⁹. Révoquant toute « pratique culturelle mystérieuse », prônant une liturgie « tout humaine » – la célébration de la pâque juive échappe à tout « sens métaphysique » : « repas religieux ou simplement amical », la pâque n'est qu'« un symbole par lequel dans la représentation [*in der Vorstellung*] il [Jésus] mettait lui-même en relation le souvenir de lui avec des parties du repas qu'ils [ses disciples] consommeraient » (N., 169; P., 51, trad. mod.) –, ce sont beaucoup plus des accents provenus, comme à travers une pluie magnétique, de la religion grecque que des échos d'une religion où « il n'est [...] nul

17. Kant, *Die Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft*, dans *Kant-Werke*, Band 7, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, 768. Abréviation utilisée : *Die Religion*. Trad. fr. : *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1968, p. 85. Abréviation utilisée : *La religion*.

18. Kant, *Die Religion...*, 768; *La religion...*, p. 143.

19. Kant, *Die Religion...*, 712; *La religion...*, p. 85.

besoin d'un exemple tiré de l'expérience pour faire de l'idée d'un homme moralement agréable à Dieu un modèle pour nous »²⁰ qu'éveille ce Jésus qui tenait à « agir au sein de [in] son peuple » (N., 158; P., 37)²¹. Plus encore : si ce Jésus avait voulu « en appeler seulement à la raison, c'eût été prêcher le poisson » (N., 159; P., 37) ! Comparaison rebu- tante, presque grossière ! Mais le ramassé saisissant de la formule révèle que le Jésus hegelien ne se plie pas docilement aux consignes kantienne. Voyons ce que cette formule donne à penser.

Elle survient pour affermir la position que Hegel adopte à l'égard de la question de savoir si et jusqu'où « les lois de Jésus sur la vertu sont elles aussi quelque chose de Positif *letwas Positives*, c'est-à-dire tirent leur validité du fait que Jésus les a décrétées ». Cette question, rappelons-le, ne vise ni à combler d'éloges l'enseignement de Jésus, ni à le décrier. Elle ne se propose pas non plus d'en livrer un sens théologique ou politique. La référence explicite au « discours sur le pain de vie »²², discours dont le « sens métaphysique a été même par des théologiens déclaré quelque chose de difficile » [*für etwas hart*] (N., 169; P., 51, trad. mod.), met en garde contre les « inventions que notre temps a fait naître » : « lettre morte » [*toter Buchstabe*] adressée à « l'homme du système » (N., 206; P., 96-97) ! Peut-être même devons-nous ajouter que la question soulevée concerne moins le christianisme en tant que tel que sa mission civilisatrice. En cherchant à spécifier l'« allure » [*Beschaffenheit*] (N., 157; P., 35, trad. mod.) du message de Jésus, Hegel tente de l'évaluer comme « forme de culture » (N., 157; P., 61). Forme positive ? Comment l'interpréter ? Voici sa réponse : « l'affirmation que les lois de Jésus sur la vertu sont elles aussi quelque chose de Positif, c'est-à-dire tirent leur validité du fait que Jésus les a décrétées, témoigne sans doute d'une humble modestie et d'une renonciation à tout bien propre, honneur et grandeur dans la nature humaine, mais elle doit nécessairement aussi au moins présupposer que l'homme a un sentiment naturel de l'obligation envers des commandements divins; et si dans notre cœur absolument rien ne correspondait à l'exhortation à la vertu, aucune corde propre en nous n'était touchée par là, alors l'entreprise de Jésus d'enseigner la vertu à l'homme aurait eu la même allure et le même succès que le zèle de saint Antoine de Padoue pour prêcher les poissons : ce dernier aurait pu lui aussi s'en remettre à une aide d'en haut pour ce

20. Kant, *Die Religion...*, 715; *La religion...*, p. 87.

21. Sur cette image d'un *Volkserzieher*, cf. N., 154, 159, 176; P., 32, 38, 59 où figurent les expressions suivantes : « amplifier son action sur l'ensemble du peuple », « agir sur ses contemporains », « parmi un peuple ».

22. Hegel réfère à *Jean*, VI, 47.

que ni son prêche, ni la nature des poissons n'avaient pu faire » (N., 157; P., 35, trad. mod.). Cette réponse porte un coup décisif à la manière courante de traiter la religion chrétienne. Par la fluidification des notions de positif et de rationnel qu'elle opère [le positif du « décrété », le rationnel du « cœur »], elle renverse l'explication positiviste de la religion. Bien loin, comme cette dernière le prétend, que la concomitance du positif et du rationnel atteste que ces termes s'unissent en extériorité, elle manifeste non seulement que le premier est attaché au second mais qu'il lui rend témoignage. Malgré lui ! On le verra mieux en gardant sous les yeux ce portrait de Jésus qui accompagne la réponse que nous venons de citer : « Il était un Juif, le principe de sa foi et de son évangile était la volonté révélée de Dieu comme la lui avaient transmise les traditions des Juifs, mais *en même temps [aber zugleich]* [nous soulignons] le sentiment vivant [*lebendige Gefühl*] [nous soulignons] du devoir et du droit qui se trouvait dans son propre cœur » (N., 158; P., 37, trad. mod.). Les mots que nous avons soulignés refusent d'instaurer un dilemme entre l'affirmation du positif et celle du rationnel qui les figeraient l'un et l'autre dans une opposition insurmontable. Ils appuient au contraire une *Denkungsart* qui ne peut pas manquer d'ébranler l'évidence de ces affirmations en les enfermant dans un cercle vicieux. De montrer ensuite que même abritée pudiquement sous l'autorité divine et la « foi en sa personne », la religion rationnelle de Jésus n'a pu, comme dit Hegel, « s'opposer au Positif » qu'en l'intégrant. Voyons d'abord comment se dessine le cercle vicieux.

L'énergie de l'Esprit

Si nous examinons de près la façon dont Hegel nous demande dans la réponse que nous rapportions plus haut de « s'expliquer » (N., 156; P., 34) sur la validité des lois morales telles qu'elles furent prescrites par Jésus, c'est moins vers la passive réception d'un donné que vers sa source, vers la libre spontanéité [*spons* signifie source] à l'égard de tout impératif qu'il faut se tourner pour penser « l'exhortation à la vertu » lancée par le fondateur du christianisme. Ferait-on reposer l'obligation morale sur l'autorité d'une parole ou d'une personne que cette spontanéité devra toujours être présupposée ne serait-ce que pour reconnaître en l'homme la capacité d'y répondre. Davantage : d'y correspondre [*entsprechen*]. L'effacement de cette spontanéité peut bien sous le couvert d'une « humble modestie » immuniser l'annonce d'un message qu'on ne devrait alors interpréter, dit Hegel, qu'avec « une aide d'en haut ». Mais outre qu'une telle mise à l'abri n'équivaldrait, fait-il remarquer, qu'à une renonciation à tout ce qui appartient en propre à la nature humaine, elle ne cesserait pourtant de faire appel à une correspondance à la fois dite et tue, celle du cœur et du décret. C'est dans une telle

correspondance que comme dans un cercle vicieux s'installe l'explication positiviste de la religion. Sans s'apercevoir qu'en faisant de « l'obligation envers les commandements divins » une simple matière à décret, elle se condamne à réduire « la nature humaine » à la naturalité des poissons ! Réduction d'autant plus étonnante que cette explication sombre dans une contradiction méprisante, intolérable lorsqu'elle traite la foi chrétienne comme un don qui viendrait combler la déficience d'une humanité ouverte à cette foi uniquement dans la mesure où il lui est impossible de se l'accorder elle-même. Hegel fait bien ressortir cette contradiction en refusant d'adhérer au « parti [selon lequel] aucune autre religion n'est aussi appropriée que celle-ci [la religion chrétienne] aux besoins de l'humanité, pour avoir répondu de manière satisfaisante aux problèmes de la raison pratique que cette raison serait tout à fait incapable de résoudre par elle-même » (N., 156; P., 34). L'étude du portrait du Jésus hegelien permet d'échapper à cette contradiction et au cercle vicieux qui la sous-tend. Son point de fuite ? Non pas l'écart que l'explication positiviste de la religion creuse entre « sentiment naturel » et « commandements divins » mais le lien qui noue les deux aspects de ce que Hegel appelle le « principe » de la foi de Jésus : « volonté révélée » et « sentiment vivant du devoir et du droit ». Un portrait tout en nuances, presque un fondu enchaîné, où l'on voit ce lien intensifier l'appartenance de ces deux aspects après les avoir laissés se juxtaposer. Efforçons-nous d'en préciser les contours.

Pour Hegel, le Jésus qui devait « susciter [...] quelque attention dans un peuple sourd au Moral » (*in einem für Moralische tauben Volke*) (N., 155; P., 33, trad. mod.) et « agir sur ses contemporains » pour qu'ils y reconnaissent, eux que leur religion avait imprégnés de « l'illusion que la légalité était déjà [du] Moral » (N., 176; P., 59, trad. mod.), le contenu authentique de l'essence de toute religion vraie, ce Jésus ne pouvait enseigner sa « religion rationnelle » qu'il opposait à la « foi positive » qu'en revêtant l'armure de cette dernière : foi en l'autorité et miracles, ces « chaînes de la raison », écrit Hegel, qui provoquent un « attachement [...] d'autant plus grand qu'elles deviennent plus pesantes » (N., 159; P., 38, trad. mod.). A quelle pédagogie confronter un tel mécanisme inhibitif ? Le procédé apologétique adopté par le *Volkserzieher* que Hegel surprend en Jésus en fait aussi bien un « maître de vertu » qu'un « maître d'une religion positive ». On l'affublera du dernier titre si, par exemple, l'on s'arrête aux « commandements après sa résurrection ». Hegel les commente : « Au lieu de : Allez, etc., un maître de vertu aurait peut-être dit : que chacun, dans le domaine d'activité que lui assignent la nature et la providence, fasse tout le bien possible. Lors de cet adieu, le maître de vertu accorde toute la valeur à l'agir. Ici, il l'accorde à la foi;

ici, il institue aussi un signe extérieur, le baptême, en signe distinctif, et fait de ces deux choses positives, foi et baptême, la condition de la béatitude, et à l'incroyance il attache la damnation » (N., 164; P., 45.). Maître d'une religion positive, celui qui voulait pourtant « travailler à contre-courant de la corruption des mœurs de son temps » (N., 158; P., 37), il l'était davantage encore pour avoir emprunté les armes de la religion juive : elles ne lui auront permis que de fortifier une « foi qui ne repose pas à proprement parler sur la raison » (N., 157; P., 36), une foi qui a fini par exiger de ses propagateurs qu'ils établissent « la reconnaissance de cette autorité [de Jésus] comme une partie de la volonté divine et aussi <comme> un devoir » (N., 165; P., 46, trad. mod.). Bien que Hegel ne conteste pas cette partition ambiguë, il est clair qu'elle ne rappelle plus le redoublement du devoir et du sentiment, de la raison et du cœur qui modulait l'enseignement recueilli dans la *Vie de Jésus*. Et pourtant ce n'est pas dans une mémoire différente de celle qui y avait dressé un tableau pour ainsi dire non figuratif du message évangélique que l'écrit sur *La positivité* rassemble les traits d'un Jésus qu'il vient d'entailler durement, représentativement. Si cet écrit nous présente un maître livré à une « conjoncture » telle qu'il ne pouvait entreprendre l'œuvre de libération de ses compatriotes qu'en niant « la foi ecclésiastique statutaire » à laquelle ils s'étaient enchaînés par une « obéissance aveugle », jamais cette négation n'est décrite comme une pure et simple suppression. C'est de « l'insuffisance » (N., 158; P., 37) de cette foi, insiste Hegel, que « ce maître qui ne s'était pas déclaré contre la religion établie elle-même » (N., 155; P., 33) devait « persuader » son peuple. Au point même de transformer ce qui aux yeux des Juifs ne pouvait s'imposer qu'en Positif en un simple stratagème qu'il aurait pour sa part et en pleine connaissance de cause et comme gâté par la force plastique de son génie ordonné à l'avancement de la moralité. Mais sans instaurer pour autant d'autres principes moraux que ceux « qui se trouvaient dans les livres sacrés de son peuple » (N., 158; P., 37). Abordé sous cet angle paradoxal, le portrait du Jésus hegelien ne livre tout son sens que par un étrange et efficace recouplement : le maître de vertu, celui que condamne l'analyse positiviste de la religion, se double d'un maître d'une religion positive, celui qui se méfie de l'analyse rationaliste de la religion. Déjouant les « buts bien intentionnés » (N., 152; P., 29) de l'une et l'autre analyse, le Jésus hegelien apparaît en effet moins comme le maître qui pour « s'opposer au Positif » doit le briser à la manière d'une entrave au libre exercice de la raison pratique que comme le maître qui l'assume au sein d'une *Tugendreligion* dont la rationalité, bien loin de se tenir à l'écart de toute extériorité qui risquerait de l'affecter, consent à y séjourner comme dans le lieu même de sa propre éclosion. Un maître plus

déconcertant encore s'il est vrai, comme le précise Hegel, qu'il s'agit d'un personnage qui n'a cru réveiller la mentalité juive qu'à la faveur de cette conscience hybridée : celle, toute positiviste, d'« un lien [*Verbindung*] avec Dieu lui-même » (N., 159; P., 39, trad. mod.), celle, toute rationaliste, de « la loi gravée dans nos cœurs [...] comme une révélation immédiate de la divinité » (N., 159; P., 38). Conscience hybridée, mais si tenaillée par « l'efficacité de la vertu » qu'elle parvient à conjuguer à même une raison que Hegel va jusqu'à comparer à celle qui préside au destin des sectes philosophiques les éléments positifs et rationnels désunis par la manière courante de traiter la religion. L'approfondissement de cette conjonction devrait nous aider à dégager la spécificité du concept de religion morale qui n'a cessé, au moins depuis la *Vie de Jésus*, de requérir une *Denkungsart* libérée de tous les partages [vie-mort; fini-infini; bien-mal; d'une manière générale : représentation-concept] qui ont gêné l'instauration d'un savoir où l'homme apprendrait à vivre à l'aise dans les institutions qui ont jalonné « le cours des choses ». L'examen de la « disposition morale » (N., 159; P., 38) telle qu'elle a été recommandée par le Jésus hegelien nous conduit au cœur de ce savoir.

A première vue, et abstraction faite des « circonstances » qui le contraignaient à répandre un enseignement placé sous son autorité, le Jésus hegelien paraît affectionner une pratique de la vertu qu'on pourrait ajuster aux critères établis dans la *Critique de la raison pratique*. « Combat contre les penchants » [*Kampf mit den Neigungen*] (N., 134; P., 32, trad. mod.), « agir par respect pour le devoir parce que c'est le devoir » (N., 176; P., 60, trad. mod.), telles sont les expressions d'allure kantienne qui émaillent la description qui nous est proposée d'un moraliste qui fonda une religion destinée à « rétablir la liberté de la moralité » (N., 154; P., 31) en-deça de ce « scrupule hypocrite dans les seuls exercices extérieurs du culte » (N., 154; P., 32), scrupule qui détourne la vertu du seul « caractère obligatoire » (N., 161; P., 40) dont elle tire toute sa valeur : « l'obéissance à la loi morale » [*Gehorsam gegen das Sittengesetz*] (N., 154; P., 32, trad. mod.). La vertu que chérit le Jésus hegelien, la vertu « en soi » [*an sich*] (N., 154; P., 32, trad. mod.), celle qu'il adresse « à l'homme » (N., 157; P., 35, trad. mod.), ne portait aucunement atteinte à « la dignité de la moralité qui, autonome [*selbständig*], dédaigne tout autre fondement [qu'elle-même], se suffit à elle-même, ne veut être fondée que sur soi » [*sich selbst genug nur auf sich gegründet sein will*] (N., 161; P., trad. mod.). Et pourtant, à y regarder de plus près, l'appel à la primauté absolue de la loi qui commande cette exhortation à la vertu ne prolonge pas le moralisme kantien qu'on serait tenté d'y soupçonner. Sauf peut-être pour substituer à l'inhumaine intransigeance de la volonté que la *Critique de la raison pratique* conçoit « comme indépendante des conditions

empiriques, partant comme volonté pure, déterminée *par la simple forme de la loi* »²³, une veine d'inspiration qui ébranle le simple ordonnancement formel des maximes agencées sous l'impératif catégorique. Cet ébranlement se laisse déjà percevoir à travers les glissements de sens que Hegel fait subir au mot sentiment [*Gefühl*] pour lui faire occuper la place que Kant réserve à la raison. Quelques exemples types : « sentiment naturel [*natürliche Gefühl*] de l'obligation » (N., 157; P., 35, trad. mod.); « sentiment vivant du devoir et du droit » (N., 158; P., 37) « sentiment de sa nécessité [de la vertu] » (N., 171; P., 54); « sentiment élevé du droit » (N., 199; P., 88). Expressions éclatées qui reviennent trop fréquemment pour qu'on les attribue à une lecture maladroite de l'œuvre kantienne. Elles rayonnent du reste avec une intensité telle que la juste appréciation de la « manière d'agir » relève non de l'*Urteilkraft* kantienne mais du « sentiment immédiat » (N., 206; P., 96). Ébranlement ou gauchissement ? Un indice qui ne lève aucune hésitation : « les devoirs de l'homme et leurs mobiles » [au pluriel] (N., 166; P., 96) ! N'allongons pas davantage cette liste qu'on risquerait, objectera-t-on, de faire basculer dans un kantisme turbulent en lui ajoutant le poids des phrases rédigées dans le style suivant : « pour la recommandation d'une disposition morale, il [Jésus] pouvait sans doute s'aider de la voix indestructible du commandement moral en [im] l'homme et de la voix de la conscience » (N., 159; P., 38). Demandons-nous alors de quel « commandement », de quelle « conscience » le Jésus hegelien fait surgir « l'efficacité de la vertu ». A quelle « jouissance » (N., 153; P., 31) suspendre « l'idéal de la sainteté » [*Ideal der Heiligkeit!*] (N., 161; P., 41, trad. mod.) que ce Jésus soustrait à toute naturalité – lui-même « libre [...] d'ambition et d'autres penchants » (N., 153; P., 31), il menait des entretiens « sur l'élévation de l'homme vertueux au-dessus des passions » (N., 159; P., 38) – pour l'ancrer dans le seul « caractère de la liberté » (N., 161; P., 41) ? De quelle vérité s'agit-il lorsque tout le message évangélique doit en appeler au souvenir d'une « recommandation de la vérité » (N., 158; P., 37, trad. mod.) et s'il ne m'est possible, soutient Hegel, d'« apprécier la vertu » et de « promettre ma foi », une foi que Jésus aurait voulu « fondée en elle-même » (N., 160; P., 40), que si « moi-même je me suis mis d'accord avec moi sur les fondements de la vérité » [*lich selbst über die Gründe der Wahrheit mit mir einig geworden bin*] (N., 179; P., 63, trad. mod.) ?

23. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, dans *Kant-Werke*, Band 6, Wissenschaftliche Buschgesellschaft, Darmstadt, 1975, 141. Trad. fr. *Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F., 1965, p. 30.

On pourrait s'étonner qu'en cherchant réponse à ces questions on tombe sur une conception de la vertu articulée en un langage humaniste. La perfection exigée par la vertu chrétienne, Hegel la déclare adaptée à « la condition de la nature humaine ». Non seulement adaptée mais tout entière liée à elle puisque le « fondement propre *leigentümliche Grundlagel* de la vertu réside dans la raison de l'homme » (N., 162; P., 42, trad. mod.) en laquelle les « doctrines de la vertu » établissent « le critère interne de leur nécessité » (N., 165; P., 46). Mais nécessité si peu contraignante qu'aux yeux du Jésus hegelien la pratique de la vertu n'entraîne pas à proprement parler de soumission à une règle de conduite édictée par un impératif catégorique. Pas une fois, du reste, Hegel ne fait appel à la célèbre injonction kantienne. S'il enseigne que la conscience trouve « apaisement » (N., 154; P., 32) dans l'obéissance à la loi morale, c'est qu'elle exerce pour ainsi dire naturellement son devoir : elle se vit comme obligée. Comme dans une coïncidence sans surprise ! Et sans jamais n'avoir rien à apprendre de ce qui s'offre à elle puisque ce qui lui appartient en propre ne lui est pas extérieur. Vertu « propre et libre » aime à dire Hegel. Et d'une liberté, d'une « autonomie » (N., 205; P., 35) qui ne lui advient pas de sa conformité à une loi prescrivant des obligations qui s'imposeraient dans la visée d'un universel à venir : la loi morale dont s'imprègne la parole de l'Évangile est une « loi gravée dans nos cœurs ». Étonnante apologie ! La *Vie de Jésus* n'avait-elle pas rompu avec cet humanisme lorsqu'elle prolongeait le « travail sur soi »²⁴ chargé de prévenir toute collision entre les penchants et les devoirs, plus encore : d'abriter leur *Aufhebung*²⁵ dans un domaine ouvert par « l'esprit du monde rationnel » ? Et pourtant, contrairement à ce que pourraient laisser croire les extraits que nous venons de prélever, les couleurs humanistes que *La positivité* prête à la vertu ne modifient en rien « le sens spirituel du royaume de Dieu »²⁶ que la *Vie de Jésus* cherchait à galvaniser dans le cadre d'une religion morale. Ici, il s'agit bien encore d'ouvrir la ronde d'une vie vertueuse où l'on se rend capable d'« atteindre la fin dernière de l'homme » (N., 166; P., 47) et d'« admirer la force incorruptible du Moi » (N., 170; P., 53). Une force qui vous aide à traverser l'opacité de l'existence dans la transparence de la « conscience-de-soi ». Mais le *Selbst* de ce *Selbstbewusstsein*, tout autant que celui du *Selbstgefühl* qu'on ne saurait renier sans se « rabaisser au rang de

24. N., 85; *Rosca*, p. 67.

25. N., 114; *Rosca*, p. 118.

26. N., 114; *Rosca*, p. 119.

machines mortes », n'est ni singulier, ni abstrait, ni même humain. Si c'est en lui que la moralité se ramifie au point que ce que Hegel appelle « le service de la vertu » devient « le plus sacré » [*das heiligste* (N., 153; P., 130-131, trad. mod.)], s'il « triomphe, comme Hegel y insiste, de l'entendement et des mots savants de la mémoire » [*des Verstands und gelernter Worte des Gedächtnisses*] (N., 170; P., 53, trad. mod.), c'est que « la loi gravée dans nos cœurs » est « une étincelle de la divinité » (N., 159; P., 38). Divinité qui peut bien avoir été désignée comme « volonté révélée de Dieu », voire même chez Jean : comme « Père ». Mais ce n'était là que manœuvre de la « représentation dominante » (N., 159; P., 38) dont la genèse tourmentée, celle des « circonstances » et des « idées relevant d'une époque » (N., 155; P., 33), révèle qu'elle masque la subversion opérée dans le message évangélique : « la foi à même [an] la vertu s'appuie sur le sentiment de sa nécessité, sur le sentiment qu'elle ne fait qu'un avec votre Soi le plus propre » [*leins ist mit dem eigensten Selbst*] (N., 171; P., 54, trad. mod.). *Soi le plus propre*, voilà une expression qui nous ramène au *Soi* dans lequel la *Vie de Jésus* installait la perfection morale comme dans un cercle où la raison devient monde et le monde, raison. La « voix inaltérée » qui en ouvrait pleinement l'accès à ce que notre évangéliste d'occasion nommait « conscience » se fait encore entendre dans la « voix indestructible » dont nous parle *La positivité* pour signifier que la « jouissance » promise par la vertu ne connaît qu'une seule « vérité » : celle qui advient lorsque faisant feu de toute altérité l'on s'assure de sa propre égalisation à soi en épousant, grâce à l'« Énergie de l'Esprit », le procès circulaire que nous avons rappelé et dont témoignent ces lignes où ne se peint aucun effarement devant l'« échec » qu'essuya le fondateur de la religion chrétienne : « Une fois dégagée des commandements positifs, qui avaient dû tenir lieu de moralité, la raison, ainsi mise en liberté, aurait pu suivre ses propres commandements. Mais trop jeune, trop inexpérimentée pour suivre ses lois propres, ignorant ce qu'est jouir d'une liberté qu'on a soi-même conquise, la raison fut à nouveau soumise au joug du formalisme » (N., 176; P., 60). Ces lignes sont précieuses.

Elles allègent la religion de la mission d'émancipation dont elle n'a pu pleinement s'acquitter sous le zèle judéo-chrétien que Hegel vitupère : « misérable forme de culture » (N., 177; P., 61) ! Mais sans réduire pour autant la distance entre un présent vacillant et la « faible lueur » de la raison que la *Vie de Jésus* avait laissé s'épandre dans l'Histoire. Comme s'il fallait retrouver, même et surtout lorsque la raison déraisonne, la sérénité, la paix tuinguienne : la raison « autorise », à son heure, les formes non rationnelles [positives] de la religion dont *La*

positivité vient de nous confirmer que comme dans un lent apprentissage, la raison s'y initie à sa propre liberté. Liberté qui ne reflète rien d'autre que les étapes de croissance d'un monde en mal d'« âge d'homme ». Dans ces conditions, le tour effectif pris par la religion ne repose pas, pour employer l'image que privilégiait le *Tübinger Fragment*, sur un « sol » qu'il suffirait d'aménager au gré des « circonstances » pour y bâtir le grand œuvre : la *selbsterrungene Freiheit* de la raison. Comment du reste repérer un tel « sol » si les formes successives empruntées par la religion, bien loin d'être imputables à des individus, voire même à des époques déterminées, se greffent sur le mouvement de cette liberté que la raison, presque prise au dépourvu par l'Histoire qui a pour ainsi dire pris les devants sur elle, a la patience d'acheminer elle-même le long du « cours des choses » ? Pas surprenant alors que la vigilance critique qu'appelle ce « cours des choses », Hegel la tourne, nous l'avons déjà dit, vers la mission civilisatrice du judéo-christianisme. La deuxième partie de *La positivité* est consacrée à cette tâche.

L'action civilisatrice du christianisme

La mission civilisatrice du christianisme, Hegel choisit d'en divulguer le sens à travers l'analyse du changement le plus important entraîné par son expansion : « la manière d'encourager la moralité » (N., 205, P., 95). L'adoption de ce critère ne le conduit pas à composer une simple reprise des thèmes qui ont étayé le projet tubinguien d'une éducation populaire à la liberté. Bien plutôt l'amène-t-elle à en resserrer les exigences qui, dès qu'il était question d'investir ce projet dans la communauté vivante d'un peuple, tendaient à s'épuiser dans une stérile aversion à l'égard de tout despotisme. Ici, le regard haineux s'appriivoise au maniement d'un appareil conceptuel complexe où les notions de contrat [*Vertrag*] et de volonté générale [*allgemeine Willen*] articulent les rapports entre l'Église et l'État. Où surgit aussi la figure Maître [*Herr*] – Esclave [*sklave, Knechtschaft*] pour dompter les mots « chaînes » [*Fesseln, Ketten*] et « joug » [*Joch*] qui se sont bousculés pour dénoncer sauvagement toute doctrine, principalement celle de l'Église, qui décline vers la nuit lorsqu'elle s'affaire à « mépriser la jouissance de la vie » (N., 207; P., 98). Belle occasion pour nous de voir à l'œuvre une *Denkungsart* que Hegel veut exercer en se conformant au « juste canon de la critique » (N., 195; P., 84). Suivons-le d'abord sur le chemin où il voit le judaïsme et le christianisme tisser aveuglément un même destin : « l'esclavage sous une loi » : « Le trait caractéristique de la religion juive – l'esclavage sous une loi dont les chrétiens se félicitent tant d'être libérés – se retrouve également dans l'Église chrétienne » (N., 208; P., 99).

Cet esclavage, Hegel l'envisage d'abord comme le malheur dans lequel est plongée dès sa naissance la nation juive. Sa fierté ? S'être condamnée à « cette obéissance des esclaves à des lois qu'ils ne se sont pas données eux-mêmes » (N., 153; P., 30, trad. mod.). Même érigée en « législation politique », la divinité fut honorée par la religion juive comme dans un « ordre monastique ». Religiosité abâtardie comme l'attestent ces expressions à l'emporte-pièce qui cascadenent sur le « triste état » d'une nation « dont l'esprit [...] gisait à terre » (N., 153; P., 30) : « formulaires morts », « machines mortes », « mécanique sans esprit et sans âme », « scrupule hypocrite », « fausse dévotion », « superstition morale », « croyance servile ». La mordacité de cette critique s'expliquerait mal si elle ne soulignait pas la nécessité de redresser les prémisses d'un beau risque – celui d'un « âge d'homme » pour la liberté – que Hegel réfléchit sous un seul mot : éducation. Il suffit de le voir détailler les épisodes décisifs du développement de la religion chrétienne pour mesurer l'enjeu d'un projet éducatif qui surmonterait l'attitude servile et l'ascétisme monacal si chers au judaïsme mais encore envahissants dans le style d'éducation prôné par l'Église moderne. La même option inhumaine, la même inculture étalée sans pudeur continuent de prévaloir aussi bien dans l'enseignement moral de l'Église, cette « arithmétique » si étendue que « l'ascétique [...] ne laisse plus de libre franchise à aucune pensée » (N., 205; P., 96), que dans son enseignement dogmatique à propos duquel « la raison et l'entendement [*Vernunft und Verstand*] n'osent même plus se risquer à devenir conscients de leur liberté » (N., 189; P., 76, trad. mod.). L'hégémonie normative de l'Église sur les peuples n'a pu être conquise que par un « pouvoir absolu » (N., 202; P., 91) insatiable qui est allé jusqu'à « étouffer l'entendement et la raison » (N., 189; P., 75). L'Église vous désabuse de l'Église : elle « éduque [*erzieht*] en vue de la foi, c'est-à-dire que ce ne sont pas la raison et l'entendement [*Vernunft und Verstand*] qui y sont développés de manière à forger eux-mêmes leurs propres principes ou à porter selon leurs lois un jugement sur ce qui leur est présenté. Bien plutôt les représentations et paroles, gravées dans l'imagination et la mémoire, sont si bien faites pour inspirer l'effroi, elles sont présentées autoritairement dans une lumière si sainte, inviolable et aveuglante que, d'une part, devant un tel éclat, les lois de l'entendement et de la raison doivent nécessairement se taire [*verstummen müssen*], on n'a plus le droit d'y recourir, et, d'autre part, c'est par elles que l'entendement et la raison sont soumis à la prescription de lois qui leur sont donc hétérogènes » (N., 189; P., 76, trad. mod.). Morfondu dans les emblèmes d'une « législation étrangère » (N., 180; P., 76), tuméfié de « prétendues vérités » bâties *a priori* sur une « lettre morte » (N., 206; P., 96), le message évangélique assujettit

désormais le « sens spirituel du royaume de Dieu » aux règles d'une « tutelle tatillonne » (N., 177; P., 61) qui astreignent les membres de la société chrétienne à faire passer sous le titre de vertu « leur envie mesquine, leur manie d'avoir toujours raison, la suffisance avec laquelle ils se placent au-dessus des autres » (N., 179; P., 64). Les premières communautés chrétiennes échappaient pourtant à cette soumission complaisante à l'égard d'« une organisation achevée en soi » [*in sich*] (N., 192; P., 79, trad. mod.) qui contraint ses adeptes à une foi qu'ils finissent par laisser s'ancren en eux aussi fortement que le « sentiment de sa propre existence » (N., 171; P., 53). La vertu y était pratiquée à travers des prescriptions et des institutions « qui ne lésaient les droits de personne » : rigueur de la foi, égalité, communauté des biens, humilité, autant d'attitudes qui nouaient une « union et [une] fraternité si étroites » (N., 166; P., 48) qu'on y privilégiait ces comportements vassalisés dans une Église dominante : « les entretiens amicaux, le plaisir d'être ensemble, l'ouverture et le réconfort mutuel des âmes » (N., 169; P., 52). En faisant coïncider, devenues Église nationale, dimensions religieuses et civiles, les premières communautés de croyants universalisèrent leurs coutumes dans des « lois de la foi [...] entièrement faites par leurs dirigeants » (N., 193; P., 81). « Légalité ecclésiastique » [*kirchliche Legalität*] (N., 210; P., 102, trad. mod.) plutôt que « foi générale [*allegemeiner Glaube*] [...], c'est-à-dire de tous les individus » (N., 196; P., 84, trad. mod.), « uniformité des opinions » (N., 167; P., 48, trad. mod.) plutôt que « foi vivante et agissante » (N., 164; P., 45), tel est l'axe qui a perverti l'accroissement de ces communautés sapées, à leur insu, par les institutions. Même et surtout lors de ces époques où elles tentèrent de fleurir à l'ombre de personnages « qui se sentaient capables de se donner une loi de la moralité qui fut issue de la liberté. Gardaient-ils leur foi non pour eux seuls, alors ils devenaient fondateurs d'une secte qui s'étendait lorsqu'elle n'était pas réprimée par l'Église et au fur et à mesure qu'elle s'éloignait davantage de sa source, elle ne retenait plus, à nouveau, que les règles et les lois de son fondateur – lesquelles, pour les sectateurs, n'étaient plus des lois issues de la liberté, mais, à nouveau, des statuts d'Église » (N., 210-211; P., 102).

Cent fois reprisés, ces statuts n'invitent guère à se cabrer pour gagner l'altitude des options qui guidaient la vie des premiers chrétiens. S'agit-il de la communauté des biens ? Prescrite, à l'origine, comme une maxime incitant à rendre hommage à la « majesté divine », elle fut, dans une Église percluse d'avidité, remplacée par les « contributions volontaires à la caisse de la société comme un moyen de payer son entrée au ciel » (N., 167; P., 49, trad. mod.). L'égalité ? La « mine amusée ou méprisante » des prélats chrétiens ne laisse subsister aucun doute :

elle indique « qu'il ne faut tout de même pas prendre cela au pied de la lettre et que l'application ne doit s'en trouver véritablement qu'au ciel ». Sur ce point, la cérémonie du lavement des pieds ne trompe personne : « une comédie après laquelle tout continue comme avant » (N., 168; P., 50) ! S'agit-il de la fraternité ? Les « différentes histoires de conversions » en font oublier jusqu'au nom du Christ : « elles [...] sont prisées, même par beaucoup de ceux qui se disent chrétiens, pour l'enrichissement qu'en retirent la géographie, l'histoire naturelle et la connaissance des mœurs des peuples » (N., 172-173; P., 56). Que la fraternisation ait cessé d'agir comme un idéal de vertu chrétienne, qu'elle ait perdu toute « efficacité », on ne le décele pas seulement dans le désaveu de l'inégalité simulé par le christianisme : l'« inégalité lestl certes rejetée dans la théorie, mais maintenue *in praxi* » (N., 169; P., 54, trad. mod.), on le remarque aussi à « l'aspect le plus haïssable de l'histoire des pays catholiques » : « la foi, déterminée par la majorité des voix ou par le pouvoir absolu, doit avoir force de loi pour chacun » (N., 202; P., 91). Si on ajoute à ces simulations « la prétention contradictoire de commander des sentiments » affichée dans l'éducation chrétienne, on ne notera aucune différence profonde entre les orientations tracées par la religion juive et la religion chrétienne. La « disposition d'esprit » favorisée par la seconde ne l'emporte aucunement sur les « cérémonies extérieures » fixées par la première. Non seulement est-elle, comme celle-ci, « prescrite de façon très précise » mais elle ne peut, elle non plus, produire « plus que de la légalité et une vertu et une piété mécaniques ». L'unique résultat obtenu par l'assolement chrétien : un « état intérieur produit artificiellement » qui ne peut égaler le « sentiment vrai et naturel » (N., 209; P., 100). Pour dépeindre cette scène, Hegel s'aide d'une comparaison tuinguienne. Celle qu'il établissait entre la vertu et la plante qui croit à partir de sa propre impulsion et de sa propre force sans qu'il soit nécessaire d'inventer des artifices pour forcer sa croissance comme dans une serre où, pour ainsi dire, il serait impossible qu'elle meure (N., 20). Parce qu'elle n'est qu'une « serre spirituelle », l'Église méconnaît ce que nous avons déjà vu *La positivité* appeler la « propre force de vertu ». Méconnaissance dont témoignent les héros de l'Église qui ne surent jamais héroïser leur vie : des « fainéants, des déments, des vauriens » (N., 178; P., 62), et les affligés trompés par ses promesses : « Il résulte de cette tromperie sur soi ou bien une fausse quiétude qui mise beaucoup sur ces états intérieurs produits dans la serre spirituelle et qui fait valoir une haute idée de soi-même et s'affaiblit par là cependant qu'il serait indispensable d'être fort. Lorsqu'un tel homme y prête attention lui-même, il sombre dans le désarroi, la peur, la défiance de soi – état d'âme qui est souvent

poussé jusqu'à la folie, comme celui-là souvent désespère qui, malgré toute sa bonne volonté et ses efforts, ne croit cependant pas s'être élevé encore au niveau des exigences qu'on veut qu'il ressente; et comme il se trouve dans le domaine de la vie intérieure et ne peut jamais atteindre une mesure fixe de sa perfection [sauf peut-être par les illusions de son imagination], il se trouve ainsi dans une anxiété à laquelle manquent force et décision et qui ne trouve quelque apaisement que dans la grâce illimitée de la divinité. Que la tension de l'imagination s'élève un tant soit peu, et cet état se trouve également transformé en folie et démence » (N., 209; P., 101). Sous « l'éternelle tutelle » (N., 150; P., 38) judéo-chrétienne, il n'y a pas que le « sentiment naturel et vrai » qui éclate en morceaux de folie et de démence : les doctrines qu'on y combine pour « régner sur la liberté de l'homme » (N., 210; P., 102, trad. mod.) sont dépourvues de « libre culture ». Non seulement ces doctrines « isolées en une terrible majesté » dédaignent-elles « toute parenté, tout mélange avec d'autres doctrines » mais elles aplatissent l'esprit de celui qui avant de s'engager sur leur voie rétrécie avait fréquenté « celle des affaires domestiques, des sciences, des beaux-arts » (N., 203; P., 93).

Comment lever, sans créer le chaos, cette « éternelle tutelle » que les hommes ont acceptée en renonçant « à leur propre force et à leurs propres libertés natives » (N., 159; P., 38) ? La réponse hegelienne n'a pas changé depuis Tübingen : par un projet éducatif dont l'esprit, bien loin de chavirer dans le « nous ne sommes bons à rien » (N., 206; P., 47) tant vanté dans l'éducation chrétienne, apprendra à juger « tout le bon, le noble, le grand propres à *l'aigne inl* la nature humaine » (N., 157; P., 35, trad. mod.). Sur quelles prémisses appuyer ce projet ?

La diffusion de l'éthicité

Le blâme que vient d'encourir le judéo-christianisme nous assure que le type hegelien d'éducation qui permettra de défier la religiosité chrétienne n'en partagera pas les présupposés les plus apparents : « notre dépendance à l'égard de la divinité » (N., 205; P., 95) et « la corruption innée de notre nature ». Adopter ces dogmes équivaldrait à bâtir « un monde ensorcelé » (N., 206; P., 97) où « les mœurs [...] ne se rapportent pas tant aux sentiments que l'on a effectivement *wirklich* qu'aux sentiments qu'on doit *soll* avoir ». Si cette insistance, presque obsessionnelle, sur le « sentiment vrai, et naturel » nous semble céder aux prestiges d'un humanisme intégral, l'enthousiasme qui l'inspire la préserve pourtant de tout réductionnisme anthropologique. Il serait facile ici de se méprendre sur l'auréole dont Hegel pare le « développement du sens moral parmi les hommes » (N., 208; P., 99). C'est, bien sûr, en termes de « droits humains » qu'il fait valoir la promptitude du

sentiment qui soutiendra ce développement. Droit, par exemple, qui appartient à « tout homme, en venant au monde, [...] de devenir un homme », droit des « jeunes citoyens [...] à un libre développement de leurs énergies » (N., 188; P., 75). Droit encore d'être à soi-même son « propre législateur » (N., 213; P., 105). Élargissons la perspective de ces droits en citant cette phrase qui redresse une liberté trop inclinée par le poids du « vaste code moral » de l'Église, ce « code étranger » qui n'inflige que des avanies : « au droit de se donner lui-même sa loi, de n'avoir à rendre compte qu'à soi du maniement de celle-ci, nul homme ne peut renoncer, car avec cette aliénation [*Veräusserung*], il cesserait d'être homme » (N., 212; P., 104-105, trad. mod.). Laisserions-nous ce redressement évoquer une autonomie conquise d'une manière purement volontariste, humaine, que cette conquête se retournerait aussitôt contre elle-même. L'aliénation que tout homme est appelé à relever est moins celle que couve une loi à laquelle il obéit sans l'avoir lui-même constituée que celle qui résulte de la perte d'une unité qui lui demeure cachée même lorsqu'il s'avise de déterminer les règles auxquelles il se soumet. C'est jusque dans la perte de la « nostalgie » (N., 207; P., 98) de cette unité que s'abîme toute prétention, en particulier celle de l'Église chrétienne, de prescrire « les lois à notre façon de penser, de sentir et de vouloir » (N., 208; P., 99, trad. mod.). Sous l'emprise du judéo-christianisme – et c'est bien encore confronté à l'idéal de liberté esquissé dans le *Tübinger Fragment* que Hegel surprend la faillite des espérances chrétiennes – « l'homme n'a tout simplement aucune unité ». Pour avoir ignoré sinon méprisé cette unité, la religiosité chrétienne n'a rien de l'univers qu'elle entend recréer. Non seulement a-t-elle mesquinement asséché la sève du message évangélique dans la fausse emphase de commandements plus figés qu'à l'affût mais elle a établi avec une froideur calculée une aire de civilisation bigarrée : « notre religion publique, écrit Hegel, et beaucoup de nos mœurs se rapportent aux règles des sentiments, règles qui doivent avoir une valeur générale, nos usages sont vides et dépourvus de signification spirituelle à présent que le sentiment s'en est retiré, alors qu'il nous est toujours imposé par la règle » (N., 208; P., 99).

A travers ce constat d'échec, ce qui se fait entendre ce ne sont pas les plaintes d'un clabauder qui regimbe devant des émotions truquées mais les ambitions du *Volkserzieher* qui dès Tübingen réclamait que « les impulsions religieuses à bien agir doivent nécessairement être sensibles » (N., 5). Fidèle à ces impulsions « si collées à nos sentiments » (N., 5), la « force de la religion » (N., 8), estimait alors notre *Stiftler*, se déploiera en des doctrines qui, pour être « fondées sur la raison universelle » (N., 20), n'en conservent pas moins un « visage si humain » (N., 35) que le cœur, l'imagination et la sensibilité ne peuvent

en sortir vides (N., 20). Cette connivence de la sensibilité et de la raison sur laquelle le *Tübinger Fragment* avait installé le « tout à fait chez soi », n'est-ce pas sur elle que la *Vie de Jésus* s'était appuyée pour nous apprendre que l'*Aufhebung* de la pulsion s'achève dans la sphère du Soi où se recueille le « sens spirituel du royaume de Dieu » ? En affirmant que dans la « serre » ecclésiastique, les mœurs, vidées de tout sentiment, sont *Geistloses*, l'écrit sur *La positivité* ne récuse pas le doublet tubinguien raison-sensibilité. Ce doublet, rappelons-le, notre évangéliste d'occasion l'avait déjà repris pour déchiffrer la Bonne Nouvelle à même l'aventure de l'Esprit qu'il dessinait comme un cercle d'immanence toujours déjà présent et agissant dans l'homme. Nul anthropocentrisme dans ce cercle puisqu'il s'agissait du cercle où s'épousent raison et monde. Dans ce devenir mondain de la raison qui est en même temps devenir rationnel du monde, l'Homme façonne moins son humanité qu'il ne se l'accorde comme un don provenu du travail de « l'esprit en lui » [*Geist in ihm*]²⁷, cet esprit que le Jésus hegelien n'a cessé d'évoquer comme « esprit du monde rationnel ». Et dont il a spécifié aussi que le christianisme institué a été incapable d'en porter témoignage sauf à le dégrader en une présence immédiate destinée aux basses complaisances de la *sinnliche Vorstellung*. C'est au même aplatissement, aux mêmes « mirages » que la *Vie de Jésus* dénonçait sous l'épais registre de l'« ici ou là » que s'oppose l'écrit sur *La positivité* lorsqu'il fustige les « états d'âme de commande » exploités par les gens d'Église pour « déposséder l'esprit de la jouissance de sa liberté ». Pour Hegel, cette liberté, liberté qu'il associe à « la jouissance de la vie » (N., 207; P., 98), le judéo-christianisme y demeure irrémédiablement fermé puisqu'il en rompt l'immanence en faisant de « la vérité de l'évangile » l'œuvre d'une « volonté étrangère » (N., 204; P., 94) qu'il suffit de servir dans l'avilissante dépendance à l'égard d'une loi morale existant « comme quelque chose en dehors de nous, comme quelque chose de donné ». En conférant, comme à Tübingen, au « sentiment éthique non corrompu » [*unverdorbenes sittliches Gefühl*] (N., 212; P., 104, trad. mod.) plutôt qu'à « un art très compliqué » la capacité de « décider à l'instant même » (N., 212; P., 104) ce que requiert la pratique de la vertu, Hegel indique clairement en quel sens s'ordonne le « sentiment vrai, et naturel » à la vie de l'Esprit.

Cette vie – celle qui s'éprouve au creux d'une raison sensible et d'une sensibilité rationnelle – ne s'atteint pas dans une sèche

27. N., 79; Rosca, p. 56.

conformité à un donné immédiat : on en rayonne en s'abandonnant sans réserve à l'émerveillante spontanéité à la faveur de laquelle « l'esprit du monde rationnel » s'éveille patiemment à son essence sous les espèces de la conscience-de-soi. C'est dans la mémoire de cette patience que s'invente la modernité. Mémoire si adorante, si vigilante que non seulement les discriminations dont la religion a été victime seront réparées mais l'avenir des institutions sera préservé pourvu, comme s'en inquiétait déjà le *Tübinger Fragment*, que l'« affaire de l'éducation, de la culture » fasse naître une « effective réceptivité pour les idées et les sentiments moraux » (N., 8). Pourvu, comme y insistaient encore les premiers fragments bernois, que soient spécifiées les « organisations » permettant de sauvegarder et d'accroître dans la vie d'un peuple sa « disposition de réceptivité à l'égard d'idées morales et à la moralité » (N., 68).

Le bilan que la *Vie de Jésus* et l'écrit sur *La positivité* ont dressé de deux mille ans de christianisme s'est suffisamment alourdi pour que nous ne doutions pas de l'impasse qui guette toute organisation sociale, politique et religieuse d'une liberté qui s'enticherait encore de religiosité chrétienne : la dislocation du chez-soi par « une imagination surexcitée, sauvage, abandonnée au désordre » (N., 213; P., 105). Bilan si affligeant, ajouterions-nous, que même le fondateur du christianisme tant admiré auparavant pour s'être uni à l'éclat de la vertu (N., 57) devient maintenant un préconiseur décevant de la « diffusion de l'éthicité » [*Verbreitung der Sittlichkeit*] (N., 164; P., 45, trad. mod.). S'il faut puiser dans l'Histoire des exemples qui n'en ont pas démenti les pré-supposés authentiques, c'est plutôt Socrate, ce maître de la vertu qui « avait lui-même combattu pour sa patrie, rempli tous les devoirs d'un libre citoyen, comme soldat courageux en temps de guerre et juge équitable en temps de paix » (N. 163; P., 43), qui inspirera tout autant l'application des vérités éthiques que le sentiment de leur renouveau. Observons, pour mieux suivre Hegel, les ombres socratiques sur la théorie de l'État qu'aménagent de longues pages de la seconde partie de *La positivité* pour libérer la vie éthique des tensions que n'arrive pas à apaiser « la manière aujourd'hui en vogue de traiter la religion chrétienne ». Il nous suffira de risquer un œil vers ces lignes qui circonscrivent le devoir de l'État : « L'État ne peut exiger de ses citoyens la moralité en tant qu'État, mais seulement en tant qu'être moral [*als moralisches Wesen*]; en outre, son devoir est bien plutôt de ne rien prescrire qui soit contraire à la moralité ou qui la sape secrètement, parce qu'il est de son intérêt le plus haut – ne serait-ce que pour susciter cette légalité qui est son but – que ses citoyens soient aussi moralement bons » [*auch moralisch gut*] (N., 175; P., 58, trad. mod.). A prendre acte de la limite

que ce texte impose à l'État – « ne rien prescrire qui soit contraire à la moralité » –, on ne peut pas être tenté de penser, si tant est qu'il faille qualifier d'un mot l'inlassable témérité des *Jugendschriften*, que le développement du thème tübinguin de l'« être chez soi » a obéi à une inspiration « politique ». Ni même « théologique » puisque le rapide survol des « siècles de barbarie » (N., 198; P., 87) fait saillir une autre limite, étonnante : la modernité ne pourra sortir des contrées désolées du christianisme que si les devoirs assumés du fait d'une adhésion à une Église poursuivent un « but [qui] n'est pas opposé à celui de l'État » (N., 174; P., 58). Limite d'autant plus étonnante que dépouillée comme une ombre, la religion, nous l'avons déjà noté en ouvrant l'écrit sur *La positivité*, s'abaisse ici au rang de « moyen » utilisé par l'État pour susciter la « confiance » en ses institutions : « cela dépend de l'usage qu'en fait l'État si elle [la religion] est apte à correspondre au but » (N., 175; P., 59, trad. mod.).

Pourquoi jouer le jeu de ces restrictions sévères alors que depuis Tübingen au moins tout l'effort de pensée s'est noué en faisceau de liberté qui conviait à accroître l'espace du « tout à fait chez soi » autour d'« un seul lien », celui qui unissait l'Histoire, la religion, le degré de liberté politique ? Les invectives qu'a soulevées la décadence à laquelle s'est immolée la religion chrétienne favoriseraient-elles une « libre culture » qui dévore la promotion de ce lien ? Y a-t-on renoncé quand d'un côté on prétend que les préceptes religieux ne doivent pas, comme ce fut le cas lors de la triste expansion du christianisme, délaissés l'« intérêt pour l'État » et quand, d'un autre côté, on proclame désormais non seulement que tout citoyen doit « pouvoir pratiquer librement sa religion » mais que cette pratique doit être exercée dans la fidélité à un « droit à sa propre foi », un « droit humain qui ne peut pas être abandonné » [*aufgegeben*] (N., 198-199; P., 87, trad. mod.), un « droit éternel », un « droit sacré » (N., 199; P., 88) ? Ces revendications dignes d'un plaidoyer pour une religion toute privée, individuelle, ne marqueraient-elles pas un rétrécissement de l'idéal tübinguin d'un peuple religieux ? Et un rétrécissement plus énigmatique encore si nous les laissons prolonger non seulement l'éloge adressé aux disciples de Socrate qui eurent le génie de ne pas développer la pensée de leur maître « en religion publique » (N., 163; P., 43) mais aussi l'admiration devant la « grande œuvre » de Luther qui a enseigné que « chacun a le droit de convenir avec lui-même de ce qu'est sa foi » (N., 194; P., 82) ? Pourquoi soutenir maintenant que le « devoir de croire » (N., 190; P., 77), bien loin de se retremper dans l'État dont on dit qu'« en tant qu'État civil » [*als bürgerlicher Staat*] il ne doit « avoir aucune foi » (N., 186; P., 72, trad. mod.), n'a même pas besoin de se ressourcer dans tout ce que les fragments

antérieurs honoraient sous « l'esprit du peuple » : « seule la libre reconnaissance d'un tel devoir doit nécessairement contenir le fondement du caractère obligatoire de ce devoir » (N., 204; P., 94, trad. mod.). Singulier retournement ! Mais moins inattendu qu'il n'y paraît si nous nous rappelons l'indignation [morale ?] que faisait éclater dans la lettre révolutionnaire du 16 avril 1795 le « jeu caché » auquel se sont vilement adonnées religion et politique pour étendre à leur profit un inique despotisme. N'est-ce pas pour contrecarrer cette sombre alliance que *La positivité* est bien près d'affirmer que la pratique religieuse ne dépérit pas en restant une « affaire privée » (N., 205; P., 95) ? S'il faut s'opposer à ce que l'Église et l'État soient « fondus en un » (N., 188; P., 75), serait-ce qu'un tel fusionnement a, par-dessus le marché et comme dans une brume bleutée, mal camouflé l'esprit mercantile des castes isolées qui en profiteraient pour établir leur feu au détriment de l'État : « une Église dominante est celle qui exerce à son avantage les droits de l'État » (N., 202; P., 92) ? Mais discréditer, pour ce motif, toute religion étatique, n'est-ce pas invoquer une primauté absolue du « politique » ? Effacer les limites que le texte que nous venons de citer a fixées pour que soit arbitré de haut le « Conflit [*Streit*] de l'Église et de l'État » (N., 183; P., 69) ? Ou encore diluer la « force de la religion » dans une sinieuse « application » de la philosophie kantienne... ? Explorons d'abord cette dernière possibilité.

L'atténuation qu'elle postule n'est pas dénuée de tout fondement. Un simple relevé des traits qui caractérisent l'attitude religieuse que Hegel veut substituer aux statuts intraitables de la religion chrétienne qui plutôt que des citoyens libres a « élevé des esclaves en son sein » (N., 189; P., 76) le confirmerait aisément. Ces traits, de quelle façon Hegel les trace-t-il ? Au premier abord, d'une façon peu sensible à l'« affaire de la religion du peuple » à laquelle le *Tübinger Fragment* avait confié, comme à une « nourrice » (N., 27), le soin de former l'esprit d'un peuple. Comme si le souci, spécifiquement bernois, de délimiter le rôle de l'État dans le développement de la religion vivante avait retordu le langage religieux pour qu'il ne déborde pas l'ordre auquel l'avait confiné la *Vie de Jésus*, celui de la *Vorstellung*. L'expérience religieuse ? Rien d'autre que celle qui s'arrondit dans une « société d'amis » (N., 171; P., 63-64) ! Une société, précise Hegel, à laquelle je peux promettre mon obéissance seulement si « elle m'a convaincu qu'une certaine sorte d'action est mon devoir ». Une société que je peux même abandonner « si je crois pouvoir me passer d'elle ». Une société qui doit me laisser « le choix des moyens » pour « faire des progrès moraux » (N., 179; P., 63). Tenue à distance heureuse des libres citoyens, cette société dont Hegel avait déjà parlé comme d'un « club » (N., 42) formera le modèle des Églises

nouvelles. Elles échapperont alors à la désœuvrante impudence de l'Église chrétienne. Simple « association en vue d'une fin », les Églises de l'avenir n'auront pour tâche – c'est leur seule légitimité – que d'« organiser un culte approprié et [de] susciter chez [leurs] membres des qualités conformes à l'idéal ecclésiastique de perfection » (N., 199; P., 88-89). Dans ces conditions, nous comprenons facilement que le type d'Église que Hegel a en vue soit contractuel : « l'Église est un contrat de chacun avec tous et de tous avec chacun » (N., 181; P., 66). En organisant des fêtes et des cérémonies qu'elle conjugue comme une suite fortuite d'événements au « bon vouloir » (N., 179; P., 64) de ses membres, cette Église veille beaucoup plus à l'expansion d'un arbitraire qu'à l'expression d'une liberté effective. Comme si la « libre reconnaissance » du « droit à sa propre foi » atteinte dans cette association insolite s'obtenait à la faveur d'un accord trop amical pour qu'on n'y soupçonne pas une sérénité venue d'ailleurs. À preuve : « chacun n'est tenu d'y rester que le temps qu'il voudra » (N., 182; P., 67). Et sans être contraint de confronter le choix de ses conduites aux règles du reste purement conventionnelles que codifie le « cercle d'amis » (N., 180; P., 65) pour inviter ses membres à accomplir des « progrès moraux ». Hegel insiste : « il faut que ce choix ne dépende que de mon propre jugement ou de la confiance que j'accorde aux amis » (N., 179; P., 63). Nous voilà peu éloignés d'une radicalisation de la conception kantienne de l'Église !

Mais cette parenté est pourtant trompeuse. Au moins sur un point, fondamental : l'ecclésial bernois participe à l'instauration politique d'une communauté qui est à comprendre comme l'aire de liberté de « citoyens moralement bons ». Hegel va jusqu'à écrire : « à travers son influence invisible [de la constitution politique] un esprit vertueux du peuple est formé » [*gebildet wird*] (N., 175; P., 59, trad. mod.). C'est dans cette invisibilité formante, culturante devrait-on pouvoir dire, que se tracent les limites régissant les rapports de l'Église et de l'État. Gardons-nous d'oublier que la présentation de ces limites a fait appel à une sphère d'activité qui transgresse aussi bien l'élément religieux que le champ politique : l'activité morale. En circonscrire le statut, c'est maîtriser le jeu des restrictions que nous ont imposé les lignes où nous avons entrevu « l'intérêt le plus haut » de l'État. Puisque c'est par le biais d'une possible reprise des thèses kantienne sur la religion que nous avons choisi d'aborder l'analyse de cet intérêt, poursuivons notre examen de la « force de la religion » telle qu'elle intervient dans la théorie bernoise de l'État.

Il est remarquable que Hegel esquisse cette intervention aussi indispensable que redoutable en captant les traits de l'aventure de la religion en terre allemande depuis la Réforme. Vers quel maléfice

plonge son regard désabusé lorsqu'il écrit : « l'Église constitue à présent un État » ? L'entrée moderne de la religion dans la cité n'établit-elle pas sans réserve et dans le dos des promesses fatiguées d'un passé grec que la « force » de la religion, bien loin d'avoir rencontré dans la modernité une complicité qui ne se serait pas moquée de son « extériorisation », est minée par une charge négative si forte que ses deux pôles, vertu et vérité, « se trouvent défigurées dans leur essence » (N., 180; P., 65) ? Les faits allégués : mariages déclarés valides s'ils sont effectués par un ministre du culte (N., 184; P., 70), droits civils abolis pour quiconque quitte l'Église de son pays (N., 188; P., 74), postes administratifs accordés à la suite d'une profession de foi (N., 191; P., 78), impôts infligés aux incroyants pour l'installation et le maintien du culte et du clergé de l'Église dominante (N., 196-197; P., 85-86) ! « Injustices et contradictions » (N., 180; P., 65), telle est la dénonciation hegelienne de ces faits bâtards bénis par une Église qui s'incruste dans le champ politique. Qu'elle ait été commise par l'Église catholique ou par l'Église protestante, cette immixtion a perpétué une collusion des pouvoirs qui n'honore pas plus la seconde que la première. Sans doute, même en matière religieuse, l'Église protestante s'est-elle abstenue de sombrer dans la démesure qui caractérise le catholicisme. Pensons, entre autres, aux conciles œcuméniques convoqués par les « chefs de l'Église chrétienne » (N., 193; P., 81). A l'instar du pouvoir législatif dans la société politique, ces conciles prescrivent aux fidèles qui ont pourtant adhéré librement à la doctrine simple du fondateur du christianisme, de soumettre leur foi à des dogmes improvisés à la « majorité des voix ». L'adoption d'une telle procédure exigerait au moins que soit reconnue la participation des laïcs. Mais, sans même se conformer à cette exigence minimale qui était respectée dans la primitive Église dont l'organisation la rapprochait d'une « république représentative », d'une « pure démocratie », les évêques, désormais érigés en gestionnaires, laissent à l'« éloquence », aux « intrigues », voire à la « fraude » (N., 192-193; P., 80-81) le privilège de décréter ce qu'ils estiment être la « vraie foi » (N., 200; P., 89) mais qui n'est en réalité que ce qui « doit être loi pour chacun » (N., 202; P., 91, trad. mod.). Comme un censeur amer, Hegel s'attriste de ces déviations de l'Église catholique qui sanctionnent une perte peut-être irréparable : « le peuple a perdu depuis longtemps le droit qu'il avait pendant plusieurs siècles d'élire lui-même ses représentants » (N., 192; P., 79). S'agit-il de l'Église protestante ? Voici quelques exemples des abus de pouvoir auxquels elle s'est livrée : le tribunal pour quiconque ne participe pas à l'office religieux, obligation pour les Juifs d'assister au culte protestant (N., 201; P., 91). Excès injustifiables mais presque insignifiants si on les compare aux aberrations de l'Église catholique. D'autant plus que « le

grand principe de la liberté protestante » mérite cet éloge apparenté au panégyrique des disciples de Socrate : « la foi de chaque protestant doit donc nécessairement être sa foi, parce que c'est sa foi, non pas parce que c'est la foi de l'Église » (N., 194; P., 82, trad. mod.). Mais ce n'est pas pour avoir reconnu ce « grand principe » que le protestantisme peut être exempté de tout « reproche d'illégalité » : sous l'influence de ses « théologiens pointilleux » qui assumèrent loin de l'« intelligence populaire » leur « tâche d'interprète » des livres des Symboles, il en est venu à professer une doctrine si peu affranchie de subtilités qu'« il est impossible de les tenir pour des opinions résultant du consentement du peuple tout entier » (N., 194; P., 82). Sous ce rapport, l'Église protestante n'a fait qu'obéir à des « hommes d'étude » (N., 195; P., 83) qui tout autant que les « docteurs de l'Église » ne sont que de vils fonctionnaires : « ils se nomment serviteurs de la parole divine – parce que leur science n'est pas puisée au plus intime de leur vie, parce que ce sont des paroles qui sont venues à eux, – serviteurs, parce qu'ils ne sont pas maîtres, mais obéissent à une volonté étrangère » (N., 204; P., 94).

L'embarquée religieuse allemande ? Comme si, sous le « génie myope de l'Occident », les Églises l'avaient abimée dans un dénuement intégral.

Déroutante déroute ! Si confondante que Église et Religion semblent inaliables. A ce point que l'Église n'a pu survivre que pour s'être « de tout temps liée à l'État » (N., 183; P., 68). Et en confisquant à son profit les droits de la société politique. Deux remarques, parmi tant d'autres, se heurtent à ce scandale qui s'est abattu sur les pays d'Europe : « dans les cas où les droits de l'Église et de l'État entrent en conflit, la plupart des États ont dû céder aussi bien à l'Église protestante qu'à l'Église catholique et leur sacrifier leurs droits » ; « Dans presque tous les pays tant catholiques que protestants l'État ecclésiastique a affirmé ses droits à l'encontre de l'État politique » (N., 183-184; P., 69). A travers cette honte, c'est la religion elle-même que les Églises ont vidée de son « énergie spirituelle ». Délaissant la bienfaisance et la persuasion qui seules doivent en traduire la « force », elles ont conspiré sa propre mort en s'arrogeant un droit exclusivement réservé à l'État : appliquer la contrainte (N., 173; P., 56). L'État, à son tour, n'a pas moins souffert de l'ingérence de l'Église dans le domaine politique puisqu'il s'est lui-même démis de ses droits. Principalement en matière d'éducation : « il a trahi le droit des enfants au libre développement des facultés de l'âme » lorsqu'il a remis la charge de l'éducation aux gens d'Église, eux qui n'éduquent qu'en vue d'une foi nourrie par des « représentations [*Vorstellungen*] [...] si bien faites pour inspirer l'effroi », une foi assujettie à une « législation étrangère » pour le bénéfice de laquelle « la liberté de

la raison et de l'entendement, c'est-à-dire la capacité de suivre des lois qui leur sont propres, qui sont fondées dans leur nature, est enlevée ».

Pour se prémunir contre cette double atteinte, ecclésiastique et étatique, à la liberté, quel cheminement amorcer ? Répliquer par la suppression des Églises ? l'abolition de la religion ? l'abrogation de l'État ? Le style de données que Hegel a recueillies pour souligner la dépravation des pays européens, celle de l'Allemagne en particulier, aurait pu motiver la mise en œuvre de ces mesures drastiques. Lui-même n'envisage-t-il pas la possibilité d'« éduquer les enfants hors des croyances positives d'une Église afin de préserver pour leur maturité la liberté du choix » ? Mais il ne s'agirait là, observe-t-il aussitôt, que d'un « expédient » (N., 189; P., 76). Comment interpréter cette hésitation devant une issue pourtant généreuse ? Comme le signe d'une attention encore plus généreuse, à la fois plus tolérante et plus radicale que les ruptures révolutionnaires : celle d'un *Volkserzieher* qui, seul parmi ceux que le *Tübinger Fragment* appelait les « hommes pensants » (N., 21), acquiesce aux lésions, aux brèches culturelles qui annoncent la lente rédemption du « cours des choses ». Pour innocenter « la main dirigeante de l'Histoire ».

N'insistons pas sur la modeste part qu'en assumera l'Église à venir. Nous avons déjà rappelé le rôle limité que Hegel assigne à toute assemblée conventuelle : l'organisation du culte selon le « bon vouloir » de ses membres. Cette assignation ne vise pas qu'à protéger les citoyens contre l'arbitraire ecclésiastique toujours en attente de son heure. Si elle ne semble plus portée par l'enthousiasme avec lequel le *Tübinger Fragment* célébrait les fêtes de la religion grecque, elle n'en efface pas pour autant la dimension communautaire. L'histoire du christianisme l'a assez montré : il ne suffit pas qu'une Église soit publique pour qu'elle accède au rang d'une religion populaire. Entendons : une religion gardienne et mémoire des promesses infinies qui ensemencent l'ingéniosité du « cœur » (N., 98). Hegel y insiste lorsqu'il plaint celui qui devant le retard du Messie se laisse prendre par l'« appareil » chrétien : « Il a sans doute beaucoup progressé en anxiété et en prudence, en soumission et en obéissance, mais par contre il est resté en arrière pour ce qui est du courage, de la résolution, de la force et des autres vertus qui seules rendent capable d'aider au bien des particuliers et de l'État, ou bien même il est revenu de tout cela les mains vides » (N., 206-207; P., 97). La liste des vertus qui viennent d'être énumérées, leur champ d'application : « le bien des particuliers *et de l'État* » [nous soulignons], attestent qu'en songeant à l'organisation d'une nouvelle Église, Hegel n'a pas oublié le moment de « l'action effective » (N., 12) qu'il avait, à Tübingen, soustrait au « tas de règles » emmagasinées dans une

« religion objective ». N'est-ce pas, du reste, dans la même foulée qu'il clôt le débat soulevé par la distinction « foi de l'Église » et « foi du peuple » sur cette sentence mémorable : « vouloir croire quelque chose, on ne le peut, et la foi de l'Église doit, au sens le plus strict, être une foi générale de cette Église, c'est-à-dire une foi de tous les individus » (N., 196; P., 84) ? Même la notion de « secte » ne peut illustrer l'accusation du christianisme d'État qu'en y pointant un signal d'obliquer qui avait éveillé la méfiance tuinguienne à l'égard des usages d'une religion positive (N., 14) : l'homme-machine (N., 13). Voici le chef d'accusation :

Lorsqu'un homme est [...] entré dans la société d'une secte positive chrétienne, il a assumé le devoir d'obéir aux statuts, non pas parce qu'il croyait lui-même que ce soit conforme au devoir mais parce qu'il [lui fallait] abandonner à la société son pouvoir de juger de ces choses, et s'en remettre, pour reconnaître ce qui est un devoir, au commandement et au jugement des autres; cet homme a pris sur lui de croire à telle chose, de la tenir pour vraie, parce que la société a commandé d'y croire.

Le fidèle de la nouvelle Église ? Rien ne lui interdira de s'afficher comme membre d'une « secte » mais jamais il n'aura à lui céder « le droit de décider pour lui de ce qui est vrai » (N., 177; P., 61). Le sens de ce droit est clair. Aucune Église, même celle de l'avenir, ne peut être un lieu d'éclosion de la vérité, de « ce qui est vrai ». D'où sans doute ces réticences qui coupent l'exposé sur l'ordonnance de la future Église. N'en soyons pas trop déçus. Elles nous rappellent que beaucoup plus qu'à un simple système de régulation ecclésiastique, c'est à la teneur de la religion, à la religiosité de la religion, à ce qui y est appelé « l'essence de la religion », qu'a voulu nous conduire l'écrit sur *La positivité*. Si aucune Église ne peut remplir la sphère du *eigensten Selbst*, la religion y réussit-elle ? Abordons cette question en nous éclairant de la comparaison que Hegel instaure entre trois sectes : philosophique, religieuse et positive.

De l'une à l'autre, une même visée fondamentale : garantir l'accomplissement de la nature de l'homme grâce aux « enseignements sur ce qui constitue essentiellement pour l'homme le devoir et la vertu » et aux « représentations de la divinité ». Si ces sectes se rejoignent en refusant que la nature de l'homme soit ce qu'il est immédiatement, plus encore : en posant que son perfectionnement ne peut s'obtenir dans ce qui « ne repose pas à proprement parler sur la raison », elles se distinguent par les pédagogies éthiques qu'elles prônent. Alors qu'une secte positive condamne une « foi fondée dans l'imagination des peuples » [*in der Phantasie der Völker*], les sectes religieuse et philosophique, bien qu'elles estiment cette foi « indigne d'un homme pensant », se gardent bien de la rejeter. Surtout la secte philosophique :

elle « ne mérite pas qu'on lui impose un non associé à l'idée de condamnation et d'intolérance » (*N.*, 157; *P.*, 36). Hegel écrit pourtant qu'une « secte seulement philosophique [...] ne reconnaît pas d'autre juge que la raison » (*N.*, 166; *P.*, 47). Comment accueillir alors la tolérance dont elle fait preuve à l'égard de la foi populaire ? Le croyant le plus farfelu serait-il déjà le miroir lointain de l'« homme pensant » ? Ce dernier conjuguerait-il tolérance et indignité sans avoir à éprouver la fidélité d'une pensée qui sait toujours s'assurer d'elle-même ? Il nous faut citer ici deux longues phrases qui encerclent les trois sectes dans ce qui pourrait commander aussi bien leur défense que leur désertion.

De s'affilier à une secte philosophique ne change pas grand-chose ou même rien à la situation domestique, civile ou autre; on reste sur le même pied avec sa femme et ses enfants, ainsi qu'avec tous les gens non instruits, et l'amour des hommes que peut éprouver l'ami d'une secte philosophique garde la même orientation et la même ampleur. Au contraire, l'homme qui se liait à la petite secte chrétienne s'éloignait par là de beaucoup de gens auxquels l'avaient attaché auparavant la parenté, la fonction ou le service; sa compassion, sa bienfaisance se trouvaient bornées à un cercle délimité et étroit qui, à cause de l'uniformité des opinions, se recommandait désormais d'une manière privilégiée à son amour des hommes, à ses bons offices, à l'influence qu'il pouvait avoir (*N.*, 167; *P.*, 48, trad. mod.).

En même temps qu'elles font ressortir la gratuité de l'appartenance à une secte – la gratuité de l'amitié –, ces phrases insistent sur la nécessité de bien répartir l'ampleur des gestes qu'elle entraîne. D'un côté, des croyants qui piétinent dans un « cercle délimité et étroit »; de l'autre, des « hommes pensants » qui s'illimitent et s'universalisent. Cette démarcation va bien au-delà d'un simple échelonnement d'activités consacrées à « l'amour des hommes ». Dans une secte positive et religieuse, cette dilection est si bien définie qu'elle s'évade dans une vide abstraction où se neutralise dans une identité indifférenciée toute la luxuriance de la vie. En revanche, dans une secte philosophique : un « amour des hommes » ouvert à leurs différences, attentif à toute « situation domestique, civile ou autre ». Si nous ne voulons pas ignorer les motifs de l'éloge adressé aux membres d'une secte philosophique, nous devons noter que Hegel prend soin de les démarquer sans laisser les sectes religieuses et philosophiques extérieures les unes aux autres. Il les fait apparaître dans le service d'un même avènement : celui du savoir. Mais sans pour autant leur conférer une égale dignité. La figure de la religion est nettement délinéamentée : son royaume est celui des opinions et des représentations. Celle de la philosophie est imprécise. Mais l'allusion fugitive aux « gens non instruits » élève les « hommes pensants » à un niveau de connaissance qui leur est propre. Tel un Jésus qui au-delà des *Zeitideen* s'était servi des « représentations »

de ses contemporains pour « recouvrir », dit Hegel, des « concepts plus nobles » (N., 155; P., 33), ils épellent « la raison mise en liberté » (N., 176; P., 60). Liberté qu'ils ont pour tâche de traduire en *Selbstbewußtsein*. Pourtant, même instruite de la sublime rigueur du concept, la philosophie – au moins dans les systèmes qui monnayent son enseignement – ne comble pas les attentes des sectateurs qui la courtisent. Cette mise en garde nous en prévient : « Convaincu par un système philosophique, je me réserve le droit de changer de conviction si ma raison le réclame » (N., 177; P., 61). Les « hommes pensants » ont toute liberté de s'affilier à une secte philosophique mais leur travail de pensée ne s'y accomplit pas. Il s'alimente d'une énergie plus rayonnante, plus souterraine aussi que celle qui fait se lier d'amitié les membres d'une secte. Cette énergie, nous l'avons souvent rappelé, elle s'est imposée à Hegel sous le nom de l'*Energie des Geistes*. Les pages que nous commentons s'efforcent d'en graver la puissance invincible telle qu'elle s'exerce dans la vie d'un peuple. Au niveau, principalement, de ce que le *Tübinger Fragment* appelait la *wirkliche Moralität* à laquelle il ordonnait déjà la religion comme « impulsion [...] à bien agir ». C'est cette « impulsion » qui réapparaît dans les lignes qui font maintenant de la religion un « moyen » dont dispose l'État pour amener les citoyens à avoir « confiance » aux institutions. Qu'est-ce donc que la religion, la religion vraie, doit s'attacher à « produire » [*hervorzubringen*] (N., 175; P., 59)²⁸ ?

Une « disposition intérieure » répond d'abord Hegel en précisant que ce for interne ne peut être « objet des lois civiles » (N., 182; P., 68). La religion se limiterait-elle à nourrir des « intentions », surtout les bonnes, pour une vertu qui échapperait à la visibilité des lois civiles ? Répondre affirmativement à cette question, ce serait applaudir à l'extension de religions inhumaines du type de la religion chrétienne qui se soucie tellement du « salut éternel » que les « actes ayant valeur légale au point de vue civil [...], par comparaison, ne concernent que de la boue » (N., 163; P., 43, trad. mod.). Religions au fond plus paresseuses qu'inhumaines puisque tout autant que les « philosophes inactifs », entendons : les philosophes qui restent de « simples élèves » de leur maître, les fidèles qu'elles rassemblent redoutent l'« efficacité de la vertu ». La religion vraie, celle qui sera conforme à son essence, n'a pas d'autre but que de viser cette « efficacité ». Pour l'atteindre, elle développera une *Gesinnung* à la faveur de laquelle se mettra en scène « un acte accordé partie avec les lois civiles, partie avec les lois morales »

28. En ajoutant « en l'homme », les traducteurs francophones ne rendent pas hommage au *Geist* de cette « production ».

(N., 175; P., 59). Dimorphisme ? La question permet d'affiner la métaphore tubinguienne qui reléguait la religion au rang de la « nourrice » d'un peuple pour en privilégier la « mère » : la constitution politique (N., 28). Ici, parce qu'elle « extériorise son existence » en s'insérant harmonieusement dans la législation civique, la religion joue moins le rôle d'un substitut que celui d'un partenaire. Elle ne risque plus d'être défigurée dans son essence. Si l'État peut en faire « usage », c'est que, comme elle, il veille « en tant qu'être moral » à ce que les citoyens soient « moralement bons ». « Moralement bons » ne veut pas dire harnachés de commandements religieux ou étatiques. « Moralement bons » ne veut pas dire poursuivant un Bien inatteignable. « Moralement bons » veut dire intégrés dans un royaume de liberté, celui qui portait l'espérance du *Tübinger Fragment* lorsque Hegel y évoquait un « chez soi » où irradie le « Bien [...] effectif en totalité » [*im Ganzen wirklich*] (N., 9). De cette évocation à notre texte qui abolit tout écart entre la visée religieuse des fins et la condition de citoyens, l'effectivité du Bien n'est jamais apparue comme un idéal questionnable, extérieur à sa mise en œuvre. L'idéal de perfection est toujours advenu dans une *Sittlichkeit* aux vertus non seulement communautaires, mais efficaces : le Bien dont elles témoignent et qu'elles servent s'exhibe dans une réalité conçue comme étant son propre résultat. Politico-religieux. Et sans que l'ordre politique, malgré toute la puissance dont Hegel vient de revêtir l'État en lui reconnaissant le droit d'« user » de la religion, ne pèse sur la « diffusion de l'éthicité ». C'est dans ce paradoxe que s'installe l'attachement de l'écrit sur *La positivité* au « droit d'État » (N., 187; P., 74). Donnons-nous la peine de l'explicitier.

Le droit d'État

« La sûreté des personnes et des biens de chaque citoyen » (N., 183; P., 69), « le libre exercice de la religion », (N., 198; P., 87), « le devoir de protéger quiconque veut gagner sa vie comme il l'entend pourvu qu'il ne viole pas les lois civiles » (N., 185; P., 70), ce ne sont pas là des idéaux auxquels serait suspendu le pouvoir de l'État mais des droits que défend tout État sain. Défense si vigilante qu'elle peut s'étendre jusqu'à devenir une « prise en charge » : prise en charge, par exemple, de la fortune du « dilapidateur » ; prise en charge, autre exemple, du « dément » que l'État doit « remettre d'aplomb ». N'y voyons pas la défense des libertés individuelles. L'intervention salutaire de l'État, Hegel l'affirme expressément, ne vole pas au secours des volontés privées. Freiner le dilapidateur, c'est protéger « le droit des héritiers présomptifs ou de la communauté qui autrement devrait l'entretenir ». Interner le dément s'impose comme un devoir « parce qu'il ne peut plus faire respecter lui-

même son droit à l'exercice du bon jugement » [*gesunden Verstand*]. Le second cas ne semble pas annoncer un parti pris de rupture avec l'individu. Mais, pour mieux apprécier la portée de la prise en charge confiée à l'État, il faut bien voir que la *Gesundheit* résulte d'une demande éducative qui ne laisse guère de place aux transgressions impromptues. Elles seraient fatales à la « formation scientifique » [*wissenschaftliche Bildung*] que l'État doit procurer à « sa jeunesse » [nous soulignons] en employant « qui il veut et qui il trouve propre à cette fonction ». Sur ce point, seul l'État qui « s'est démis de son droit » peut « prendre à son service comme savants seulement ceux qui sont passés maîtres [*magistri* ou *doctores*] dans la corporation de cette branche du savoir » (N., 185; P., 71).

Le programme d'éducation populaire à la liberté qui s'ébauchait à Tübingen trace ici ses bornes les plus nettes : c'est dans le lien étatique que se noue la vie des individus. A commencer par celle des enfants dont Hegel soutient que l'État qui « a déjà fait siens » leurs droits « a sur eux le droit de les former dans ses maximes et selon ses desseins » (N., 188; P., 75). Mais comment concilier une telle déclaration qui va jusqu'à accorder à l'État le pouvoir de surveiller et de punir avec d'autres propositions de style nettement plus libéral ? Avec celle-ci par exemple : « Si donc un citoyen, parvenu à sa maturité intellectuelle, trouve que les lois ou d'autres dispositions propres à sa patrie ne lui conviennent pas, dans la plupart des États européens il aura la liberté de l'abandonner; l'assujettissement aux lois de son pays est fondé sur la libre décision de la volonté [*Willkür*] qu'il a de vivre sous leur empire; et même si l'habitude ou la crainte ont fortement pesé sur une telle décision, elles ne peuvent néanmoins jamais enlever la possibilité d'un choix libre » (N., 184; P., 75). Autant les extraits que nous rapportons plus haut refusaient d'élaguer le pouvoir étatique, autant celui que nous venons de lire l'émorfile. En soutenant que celui qui est banni de sa patrie est privé de « tout ce que la nature et la coutume lui rendent cher » (N., 188; P., 74), Hegel ne suggérerait-il pas que les « lois de la patrie » se laissent interpréter comme des conventions auxquelles les citoyens choisissent librement de se soumettre – aussi longtemps en tout cas qu'ils ne les estiment pas contraires à leurs habitudes ? Cette suggestion semble corroborée par la seule vertu que l'État paraît renforcer : l'obéissance. L'obéissance inconditionnelle à ses décrets que sa propre santé lui enjoint de promulguer et de faire respecter en recourant, si nécessaire, à la « force » (N., 192; P., 79) ! Le « droit d'État », si lourd de menaces, ne tolérerait donc pas qu'on porte atteinte à sa majesté, la majesté de l'arbitraire ? Mais comment entendre cette question s'il faut affirmer que lorsque l'État « m'applique la contrainte », il

« me traite en être naturel » (N., 173; P. 56) ? S'il faut affirmer encore que lorsque l'État fait « siens » les droits des enfants à l'éducation, il s'agit pourtant de « droits naturels » (N., 189; P., 76) ?

Ces questions suffisent à montrer qu'en s'attaquant à une théorie étatique, Hegel se confronte à une énigme, celle où s'emmêlent Nature et Convention. Énigme indécidable ? Ce serait peut-être trop en concéder à la *Denkungsart* en vogue qui avoue elle-même son impuissance en se faisant tantôt positiviste, tantôt rationaliste. Positiviste lorsqu'elle aborde les individus et l'État en les traitant comme des entités pleines, entourées d'elles-mêmes, rationaliste lorsqu'elle érige des Idéaux. Cette impuissance, la première partie de *La positivité* nous en avait repéré la racine : le maintien d'une extériorité des termes qu'il s'agit d'unifier.

C'est ce maintien qui gêne le dénouement de l'énigme soulevée par l'institution de la société politique. La résolution qu'en propose l'écrit sur *La positivité* pourrait tenir dans cet énoncé dont ne démordrait pas un analyste implacable : « quelle qu'ait été l'origine de la société politique et des droits de ses souverains et législateurs, il est dans sa nature que les droits de l'individu y soient devenus les droits de l'État » (N., 191; P., 78). Comment se façonne cette identité qui plutôt que de confondre les genres doit bien pouvoir les métamorphoser s'il est vrai que la *Sittlichkeit* qui s'y déploie, bien loin de s'appuyer sur une « législation étrangère » – celle qui se soutient de « la loi éthique comme [de] quelque chose en dehors de nous, comme [de] quelque chose de donné » – jaillit de « l'autonomie de la volonté » (N., 205; P., 95) ? et d'une autonomie qui fait resplendir une harmonie telle que « l'éclat de la vertu » préserve, plus qu'un jour, cette « unité » de l'homme qui a pu tendre son arc dans les diverses Églises y compris l'Église chrétienne mais sans jamais réussir à y risquer ses chances ?

L'allusion que nous venons de faire au christianisme ne nous éloigne pas de notre propos. Car c'est au message de son fondateur tel que nous l'a déchiffré la *Vie de Jésus* que nous devons nous reporter si nous voulons recueillir les minces indices que nous propose l'écrit sur *La positivité* pour comprendre que le « droit d'État », droit qui y est associé à la « violence », doit être honoré « comme un droit plus élevé » (N., 187; P., 74, trad. mod.) que les droits religieux. Ces indices, les voici : la volonté du souverain de l'État politique doit être « considérée comme l'expression de la volonté de tous » (N., 180; P., 65); la religion est « excellentement » le moyen qu'emprunte l'État pour susciter la « confiance » en ses institutions (N., 175; P., 59); « l'État ne peut accepter que je concède à une société le droit sur ma vie » (N., 174; P., 58). A suivre de trop près ces indices, nous risquerions de nous dévoyer de la piste sur laquelle Hegel veut nous conduire. Nous indiqueraient-ils que l'État

s'institue comme une puissance absolue à laquelle l'individu devrait sacrifier le fond le plus naturel de son être en lui cédant jusqu'à sa vie qu'ils nous ramèneraient non seulement à « l'esclavage sous une loi » si cher au judéo-christianisme mais encore à ce que Hegel estime être une contradiction : une « doctrine positive de vertu » qui traite les titulaires de liberté en « machines mortes ». L'État qu'envisage l'écrit sur *La positivité* se défend bien d'être associé à un tel État-machine puisque, nous nous en rappelons, le peuple qu'il gouverne acquiert, grâce à l'« influence invisible » de la constitution, un « esprit vertueux ». Disons-le carrément : l'État hegelien fait œuvre spirituelle. Même et surtout lorsqu'il contraint.

Mais comment trancher cette ambiguïté ? Sous quelle « impulsion » des individus pourtant libres peuvent-ils réclamer la domination exercée par la puissance étatique dont la seule teneur – à première vue insensée – paraît être celle de leur permettre d'atteindre ce qu'aucune religion ne peut accomplir : la « mesure fixe » (N., 209; P., 101) de l'exigence de perfection témoignant de « tout ce qui peut être divin dans [in] les actions et événements des hommes » (N., 212; P., 104, trad. mod.) ? Et sans devoir en saisir le « Tribunal » institué par les Églises qui, elles, prétendent, bien à tort, savoir et juger ce que l'homme « doit à Dieu et se doit à lui-même » (N., 212; P., 104) ? Par quelle métamorphose la contrainte dont use et abuse l'État conduit-elle à gravir l'échelle transparente de la vertu que Hegel soustrait pourtant au « droit d'État » lorsqu'il écrit : « Si un État édictait des lois exigeant que ses membres soient moraux, ces lois ne seraient pas de son ressort, elles seraient contradictoires et risibles » (N., 175; P., 59) ? N'affirme-t-il pas en plus : « contraindre ou punir, ce serait vouloir imposer le bien par la violence » (N., 201; P., 91) ? Et encore : « vouloir contraindre l'homme à être homme, ce serait violence » (N., 212; P., 105) ? Ces affirmations n'atténuent pas le paradoxe qui est proposé à notre méditation. Elles l'atténuent d'autant moins qu'issues de la visée d'un État situé à mille lieues des sociétés modernes que fustige Hegel en parlant d'État « mal organisé » (N., 100; P., 89) ou fourvoyé sur « l'étendue de ses droits » (N., 211; P., 103), elles énoncent que l'État n'est pas totalitaire par nature même s'il a recours à la « force » pour protéger « la personne et la propriété » (N., 192; P., 79). Mettre en relief la légitimation de ce recours, c'est inscrire les fondements de la théorie étatique ébauchée par *La positivité de la religion chrétienne* dans la mission de spiritualisation que depuis le *Tübinger Fragment* Hegel a reproché aux gens d'Église d'avoir trahie, spiritualisation qui consiste à « envelopper toutes les ramifications des concepts [Begriffe] et des activités humaines, toutes les ramifications des tendances et de la volonté humaines » (N., 190; P., 77).

Que les tendances et la volonté se ramifient sans se diviser, la *Vie de Jésus* et la première partie de *La positivité* nous ont déjà invité à y reconnaître l'œuvre unifiante du « Soi le plus propre » qui, une fois atteint « l'âge d'homme », célèbre en *Selbstbewusstsein* l'autonomie d'une liberté capable de jouir paisiblement d'elle-même en pratiquant l'*Aufhebung* des pulsions où le « propre vouloir », en attente de lui-même, s'était d'abord enfoui. L'enveloppe de cette unité pleinement différenciée n'est rien d'autre que celle qu'étend l'« Énergie de l'Esprit ». C'est de cette Énergie – Hegel y insiste en parlant de la « force [que] les premières impressions exercent sur l'imagination et le cœur des enfants » – que doit témoigner « toute éducation » dans la mesure où bien loin d'être non rationalisables, « les premiers liens de la nature » non seulement n'entravent pas « la liberté de la raison » (N., 189; P., 76) mais assoient son déploiement. Sans cette assise, l'« Énergie de l'Esprit » tisserait une enveloppe sans entraille. Comme si la « supériorité » de la volonté était celle d'une « force incorruptible » (N., 170; P., 53) qui se prodigue à même la nature qui doit participer à l'« unité » de l'homme à l'écoute de laquelle, en matière de morale par exemple, prépare mieux le « sain entendement humain » [*gesund Menschenverstand*] (N., 210; P., 102, trad. mod.) qu'un « système de normes et de règles » (N., 210; P., 101). C'est vers cette conception d'une nature de part en part galvanisée par l'« Énergie de l'Esprit » qu'avance à pas d'épisodes inachevés l'échelonnement berinois de la profondeur d'une vertu qui se développe à la faveur de la contrainte qu'autorise la « constitution civile » sous la forme du « droit d'État ». Essayons d'en dégager le fil conducteur.

L'enchaînement des raisons qu'invoque Hegel pour justifier le « droit d'État » unit ce droit à un devoir : « le devoir de l'État est de protéger les droits qu'il [chaque citoyen] a en tant que citoyen, et vis-à-vis de l'État, il ne peut perdre ces droits que s'il lèse les droits d'autrui. En ce cas l'État fait valoir contre lui les maximes que le citoyen lui-même professe, et c'est d'après elles qu'il le traite » (N., 183; P., 69). Ces lignes sont rédigées avec une grande fermeté : du pouvoir de l'État aux maximes professées par l'individu, nulle discontinuité puisque c'est en s'appuyant sur les normes d'actions promulguées par ce dernier que l'État l'amène à respecter les droits d'autrui. Lorsqu'il y a lésion de ces droits, le pouvoir de l'État ne s'impose pas à l'individu comme une puissance qui lui serait étrangère. Davantage : ce pouvoir est appelé par la vie tout entière de l'individu. A tenter, même « pour des raisons morales » de s'évader du droit d'autrui pour bénéficier d'une liberté prétendument absolue, l'individu renoncerait à la « vertu propre [et] libre », celle où il ne peut s'épanouir qu'à la faveur de son appartenance à la

communauté politique. Œuvre de liberté authentique, la vertu ne peut y prétendre que si elle relève la volonté de puissance dont l'individu n'est jamais sûr d'être préservé. Y succomberait-il qu'il chuterait au niveau d'un « être naturel » que l'État doit alors traiter comme tel en lui appliquant la « contrainte » : « Le droit de l'autre personne doit *[müssen]* être soutenu, que je me fasse ou que je ne me fasse pas un devoir de le respecter pour des raisons morales. Dans ce dernier cas l'État me traite en être naturel et m'applique la contrainte » (N., 173; P., 56).

Nous évaluerons mieux la charge négative investie dans cette notion de contrainte si nous la comparons à celle que la *Vie de Jésus* avait surprise dans la nature. Là comme ici, cette charge se libère à travers une ruse. Si la *Vie de Jésus* décelait dans la « contrainte de la nature » ce moment astucieux où l'individu, forcé de renoncer à toute immédiateté, ne se façonne une singularité que pour mieux apprendre que même sa mort ne lui appartient pas, l'écrit sur *La positivité* attribuée à la contrainte une astuce plus grande encore : sous la contrainte de l'État, c'est la nature elle-même qui perd pour ainsi dire sa naturalité.

Expliquons-nous. Subir le pouvoir coercitif de l'État ne renforce pas l'absoluité d'une instance dont la seule raison d'être serait d'étendre le règne d'une majesté absolue. Majesté aussi aveugle que celle des penchants heurtant sans succès l'instauration d'une liberté qui ne peut être fondée que sur l'équivalence des droits et des devoirs de tous les individus, l'État se livrerait alors à une lutte de pouvoirs d'où ne pourrait jaillir le seul ordre qui légitime la contrainte qu'il exerce : l'ordre de la justice. Pourtant Hegel affirme que l'État a beau exiger la justice, jamais l'individu n'y accèdera comme à une vertu s'il fait de cette exigence le seul motif de son action : « La justice consiste en ce que je respecte les droits d'autrui; quand est-elle une vertu ? Lorsque j'en fais ma maxime, non pas parce que l'État l'exige mais simplement parce qu'elle est le devoir, et dans cette mesure elle n'est pas une exigence de l'État mais de la loi morale » (N., 174; P., 57). Qu'en conclure sinon que le lien étatique, pour contraignant qu'il soit, s'inscrit dans l'effectuation d'une liberté dont il n'est que ce gardien qui veille à ce que les citoyens soient « moralement bons » ? Comme si, naturellement, entendons : abandonnés à la violence des penchants dont Hegel dit qu'on ne peut, sans la volonté de reconnaissance, tirer plus que de la « compassion », l'individu requerrait lorsqu'il n'est pas « convaincu du droit de l'autre » d'être éveillé par la « sentence d'un juge » à une vie qui ne soit plus naturelle, soumise à l'arbitraire effréné qui affecte un « être pathologique » mais à une vie spirituelle, une vie qui sait métamorphoser en reconnaissance les lésions introduites par l'inégalité des droits et des devoirs : « la reconnaissance que quelque chose est un devoir pour lui

ne fera que découler de la connaissance du droit de l'autre » (N., 173; P., 56). C'est vers cette reconnaissance que pointe le « droit d'État » dont nous pouvons comprendre qu'en lui réservant l'initiative d'arracher l'individu à tout ce qui en fait un « être naturel », Hegel lui accorde un droit « plus élevé » que celui qu'il confère à la religion. Mais sans pour autant faire appel à une hiérarchie qui juxtaposerait en un simple rapport d'extériorité les liens, tous les deux vitaux, religieux et politique qui sacrent et consacrent la vie de la communauté. L'État, rappelons-nous, doit faire appel à la religion pour susciter la « confiance » en ses institutions. Vue sous cet angle de la « confiance », la « force » de la religion peut bien être dite supérieure à celle de l'État qui, lui, ne peut exiger plus que l'obéissance et auquel Hegel assigne cette limite infranchissable : il « est impossible à l'État [d']amener les hommes à agir par respect pour le devoir » (N., 175; P., 59). Cette « force » de la religion, sans doute faut-il l'aborder comme le signe d'une relève du travail de négation des limites naturelles amorcé par l'État. Comme si, à la faveur de l'*Aufhebung* enseignée par le Jésus hegelien, la religion donnait à l'individu de se laisser imprégner par l'« Énergie de l'Esprit » que la *Vie de Jésus* avait déjà refusé de confiner au règne de la contingence qui y était évoqué pour prévenir tout attachement immuable à ce qui risque de devenir l'occasion d'« assembléments tumultueux ». L'écrit sur *La positivité* reproduit cette mise en garde.

Hegel enseigne que la religion n'échappera pas au péril que nous venons de rappeler si elle s'institue en une Église qui se sédimente : « faire des dons à une Église, ou lui concéder des droits, à condition qu'elle demeure la même, serait exactement comme si quelqu'un voulait embellir la rive d'un fleuve à condition que les mêmes eaux demeurent toujours à l'endroit qu'elles baignent en ce moment » (N., 196; P., 85). Cette comparaison ne fait pas seulement ressortir le « droit sacré de tout individu et de toute société au changement de leur conviction » (N., 196; P., 84). Elle indique aussi, si nous la prolongeons, que tout individu et toute société ne peuvent rendre hommage à « tout ce qui peut être divin dans les actions et événements des hommes » que s'ils laissent se manifester une même fluidité : celle qu'ils puisent dans la vie d'un peuple. Parce qu'ils entrent en connivence avec le dévoilement de cette vie, ni l'individu ni la société ne morcellent leurs activités en une simple fragmentation de faits insignifiants. Pas davantage en une opposition qu'il s'agirait de régler, de l'extérieur, par la domination de l'État ou l'autorité de la religion. Jouer au jeu harmonieux de la « contrainte » étatique et de la « confiance » religieuse rassemble les activités individuelles et sociales sous une seule organisation régie par ce que nous avons vu Hegel nommer l'« influence invisible » de la

constitution. Bien que cette influence ne soit pas thématifiée comme telle, le cours que lui imprime Hegel est suffisamment net pour nous permettre de dégager ce qui en dernière instance dénoue le paradoxe sur lequel il établit sa théorie étatique. De dégager aussi ce qui en dernière instance fonde la *Denkungsart* qu'il s'est efforcé de détacher à la fois d'une pensée positiviste et d'une pensée rationaliste pour délimiter le domaine de ce que les premiers fragments bernois isolaient sous « le Pratique » (N., 52).

L'Esprit de la raison

En dernière instance, c'est à spécifier la juste « manière d'encourager la moralité » que s'ordonnent les étapes de l'enquête menée dans *La positivité de la religion chrétienne*. Le type de vertu qui en résulte n'est pas celui qui serait suspendu à une loi éthique existant « comme quelque chose en dehors de nous, comme quelque chose de donné ». Pensée dans sa teneur hegelienne, la vertu s'acquiert dans la conformité à une loi qui appartient à « l'autonomie de la volonté ». Mais cette autonomie n'a jamais signifié que la volonté soit l'antithèse radicale des penchants. La *Vie de Jésus* nous l'avait assuré en enseignant que la vie vertueuse se conquiert dans un « travail sur soi ». L'articulation du « droit d'État » chargé d'amorcer le règlement de tous les conflits entre les penchants et la volonté nous autorise à suggérer que ce « travail sur soi » veille moins à l'éclosion d'un temps d'étrangeté qu'à équilibrer un espace vital où l'on apprend à faire cercle avec soi-même. Si la *Vie de Jésus* s'est montrée discrète sur la nature de cet équilibre, la coïncidence heureuse des forces étatique et religieuse qu'a rentabilisée l'écrit sur *La positivité* nous permet d'inscrire le « travail sur soi » qui y est ramené sous la figure de la « ramification des penchants et de la volonté » dans une « Énergie de l'Esprit » dont la diffusion se transmet d'une manière que nous devons qualifier de spéculative.

Spéculative puisque des penchants à la volonté : un même Soi qui s'intensifie à travers des projections qui lui aménagent son entrée en lui-même. Cette entrée ne s'impose pas qu'en jeu de miroirs. La séquence des raisons qui emmêlent obéissance à l'État et confiance en ses institutions nous la révèle portée par un mouvement qu'il faut bien lier à la négativité puisque sous la puissance de la volonté qui les conserve tout en les métamorphosant les penchants font éclater leurs noyaux purement naturels et découvrent à même les estocades de l'esprit qui les tenaille que leur seul destin est de s'achever dans la lumière d'une liberté qui plutôt que d'y peser des particules d'énergie y épouse les ondulations de l'Esprit. Hegel peut alors écrire que la loi éthique n'est pas « quelque chose de donné ». Ni un donné de la nature,

ni un donné de la raison. La loi éthique est la ligne d'élévation que se trace l'Esprit en laissant aller, comme dans un jeu, sa propre essence. Hegel peut écrire aussi que la loi éthique n'existe pas comme « quelque chose en dehors de nous ». Elle réside en nous-mêmes plus précisément dans ce que Hegel appelle « la partie animale de l'homme » (N., 207; P., 98) d'où ne s'élance aucun Idéal mais où s'allument les feux d'une volonté en attente de sa propre opalescence.

Cette attente, c'est bien elle qui a motivé la *Vie de Jésus* où nous avons appris que la raison a le « droit de puiser en elle-même la loi »²⁹. En elle-même, cette expression ne faisait pas de la loi une instance qui planait au-dessus des penchants pour régler le passage des « dispositions naturelles » aux « dispositions supérieures »³⁰. Le Jésus hegelien enseignait plutôt la nécessité de les unir absolument en s'en remettant au « témoignage intérieur de l'esprit »³¹. Ce témoignage, l'enquête que nous avons vu se dérouler dans *La positivité de la religion chrétienne*, enquête si absorbée par « ce droit inaliénable de l'homme qui est de se donner des lois du fond de son cœur » (N., 213; P., 105), s'est efforcée de lui rendre justice en jetant les bases de ce qui n'est pas loin d'apparaître comme une sorte de physiologie de l'Esprit.

S'il fallait encore insister sur la double portée (celle de la spéculation et celle de la négativité) de tout ce qui nous est apparu comme « sainteté de la volonté » (N., 178; P., 62), c'est sans doute en nous tournant vers la conception que Hegel nous propose de « l'origine de la société politique et des droits des souverains et législateurs » que nous pourrions serrer le réseau des concepts qui lui permettent de réserver « l'efficacité de la vertu » aux titulaires de droits reconnus.

En opposition directe à l'institution de la société ecclésiastique qu'il fait dépendre d'une stylisation de la communauté conduisant de façon purement contractuelle à une « organisation achevée en soi », Hegel soutient que la formation de l'État ne peut résulter d'un contrat social. Si, bien au-delà de la « législation civique » et mieux que les Églises, l'État peut assumer « l'idéal de perfection » que poursuivent les individus, c'est qu'il sait en répartir la pesanteur grâce à « l'influence invisible » de la constitution. Que cette répartition n'obéisse pas comme dans le cas des premières communautés chrétiennes à la « majorité des voix » qui en faisait, dit curieusement Hegel, des communautés régies par une « constitution [qu'] on pourrait appeler une

29. N., 106; Rosca, p. 104.

30. N., 179; Rosca, p. 56.

31. N., 79; Rosca, p. 57.

pure démocratie » (N., 192; P., 80), que cette répartition n'obéisse pas non plus au « contrat en réciprocité » qu'administre « un gouvernement dans une Église monarchique ou aristocratique » (N. 204; P., 94), c'est sans doute le signe que le modèle qui permet à Hegel de fixer les rapports de l'Église et de l'État est à chercher dans une constitution dont on voit pourtant mal qu'elle puisse éclairer la spécificité du politique : la constitution physiologique. Bien que jamais comparée à l'unité qui maintient un organisme vivant, « l'influence invisible » que Hegel décèle dans l'organisation étatique « formant un esprit vertueux du peuple » nous paraît difficilement pensable en dehors du schème organiciste. N'en faisons pas une équivalence mûrement réfléchie pour l'établissement de « la forme que doit prendre la morale » (N., 205; P., 95). Mais c'est dans cette équivalence seule et d'autant plus significative qu'elle s'est imposée d'elle-même – rappelons-nous l'opposition tubinguennaise à « l'homme-machine » – que nous pouvons rassembler les indices qui nous permettraient d'affirmer que l'État hegelien fait œuvre spirituelle.

Si le « droit sur ma vie » est réservé à l'État, c'est que, de la même façon qu'un organe reçoit sa vitalité du corps vivant, je reçois la mienne de la vie du peuple auquel j'appartiens. Que la volonté du souverain soit « l'expression de la volonté de tous », c'est qu'en lui, comme dans l'unité vivante qui métamorphose les différences organiques, les individus dépassent, en lui obéissant, leur première nature, égoïste et arbitraire, pour accéder progressivement à cette reconnaissance universelle dont témoignera ultimement leur « confiance » aux institutions étatiques.

C'est sans doute encore le schème organiciste qui sous-tend les efforts que déploie Hegel pour penser un « Pratique » qui échappe aux prises d'une pensée purement rationaliste ou purement positiviste. Car impuissantes l'une et l'autre, rivées qu'elles sont à tout ce que la *Vie de Jésus* a réussi à stigmatiser sous la *simliche Vorstellung*, à viser « l'essence de la vertu » autrement que sous le mode d'une opposition qui laisse dans un pur rapport d'extériorité un « donné positif » et un « donné rationnel ». Si la *Denkungsart* hegelienne s'est assignée comme tâche de relever l'opposition qui maintient ces termes séparés, c'est qu'elle tente de tisser un savoir à même l'unité concrète qui fait du corps vivant une unité multidimensionnelle. À quelle source rattacher cette tentative ? grecque ? kantienne ?

Si nous nous en remettons à la déclaration d'intention qui ouvre l'enquête sur *La Positivité*, cette *Denkungsart* ne se veut pas d'origine moderne. Indifférente à « la manière aujourd'hui en vogue » de traiter la rationalité de la religion, elle veut renouer avec la pensée grecque à

laquelle pour la première fois depuis son arrivée à Berne Hegel se réfère explicitement pour conclure son patient travail de pensée destiné à évaluer le présupposé de religiosité dont s'est emparée la religion chrétienne en freinant, du même coup, l'avènement d'une « raison en liberté ». Rappelons le vœu de liberté sur lequel s'achève l'endurance philosophique qui a guidé l'enquête que nous avons parcourue : « la salutaire séparation des pouvoirs de l'esprit humain que Kant a faite pour la science, cette séparation n'a pas été faite par les législations de l'Église et des siècles s'écouleront encore avant que l'esprit des Européens connaisse et apprenne à faire dans la vie active, dans les législations cette différence à laquelle le juste sentiment des Grecs les avait conduits de lui-même » (N., 52).

L'immense espérance philosophique qui abrite ces lignes s'apparente sans doute à celle dont Schelling fit part à Hegel un an plus tôt en souhaitant s'en faire un allié qu'il considèrerait en avance sur son époque : « Assurément, mon ami, la révolution qui doit être accomplie par la philosophie est encore lointaine »³². Sans entrer ici dans la question de savoir si et jusqu'où Hegel s'est reconnu dans l'*Essai* que son ami venait de lui faire parvenir (*Vom Ich, als Princip der Philosophie*), nous pouvons constater que la filiation grecque et kantienne à la faveur de laquelle il entend, à son tour, fonder et réinventer « le partage salutaire des pouvoirs de l'esprit humain » s'appuie sur une audace, une insolence qui trahit une lecture aussi partielle que partielle des écrits des philosophes grecs et de l'œuvre kantien. Repérons quelques indices de cette lecture.

Un premier élément, apparemment dénué d'enjeu théorique décisif, nous laisse entrevoir le sens de l'appel auquel la philosophie doit correspondre si elle veut s'enchaîner à un avenir qui mettra « la raison en liberté ». Nous trouvons cet élément dans une comparaison qui doit être citée en entier : « de même que la privation des moyens de satisfaire les besoins physiques dépossède de sa vie la partie animale de l'homme, de même déposséder l'esprit de la jouissance de sa liberté provoque la mort de la raison : dans une telle situation, les hommes n'auront plus le sentiment de ce qu'ils ont perdu, de l'usage de cette raison, de la nostalgie même qu'on en peut avoir, pas plus que ce corps mort ne désire nourriture et boisson » (N., 207; P., 98). Cette comparaison nous en dit long sur les chemins qu'à l'aube de la modernité la philosophie doit emprunter pour dissiper la nostalgie de la liberté heureuse du peuple grec sur laquelle s'achevait le *Tübingen Fragment*. Chemin

32. Schelling à Hegel, le 21 juillet 1795; *Briefe*, I, 28; *Cor*, I, p. 32.

pratique d'abord, celui que Hegel vient de dessiner au plus près des « besoins physiques ». Mais dénoncer la « privation des moyens de satisfaire les besoins physiques », c'est accorder à ces besoins une prépondérance qu'on aurait du mal à retrouver chez les philosophes grecs surtout lorsqu'ils s'adonnent, comme Hegel le fait ici, à une analyse de l'« esprit vertueux du peuple ». Le recours aux Grecs qui ont plutôt enseigné la modération des besoins physiques n'est justifiable qu'à une condition : abolir la distance qu'ils n'ont cessé de creuser entre la visée d'un Idéal et la quête d'un « juste milieu » mesuré par la prudence politique. Dans ces conditions, retrouver l'essence perdue de la raison, c'est hiérarchiser autrement que les Grecs et autrement que Kant aussi les degrés d'une « science » qui ne peut être révolutionnaire qu'en ayant pour toute « nourriture et boisson » que ce qui s'offre de ce côté-ci du monde.

La hâte avec laquelle les derniers paragraphes de *La positivité* s'empressent de traduire en termes kantien « la manière d'encourager la moralité » trahit moins un souci de filiation authentique que la mise à l'épreuve de « tout le savoir jusqu'ici existant »³³. Lorsque nous lisons : « le seul mobile qui soit moral [est] le respect de la loi morale », n'y décelons pas une reprise ou une réappropriation de la morale que Kant a pensée. Pure concession verbale d'un précurseur exilé ! En témoignent non seulement l'usage malhabile des mots « objectif » et « subjectif » [par exemple : « Les transformer [les lois objectives de la raison] en lois subjectives » ! (N., 211; P., 103)] mais surtout le *Geist* qui inspire les jeux d'une liberté peu attirée par l'ascétisme kantien [par exemple : « trouver des mobiles » [au pluriel !] aux lois de la raison (N., 211; P., 103)].

Pour le *Volkserzieher* qui ne peut se déprendre d'une grande passion : celle de la *wissenschaftliche Bildung*, la science qui réussira à répartir « l'Énergie de l'Esprit » ne se crée et ne se décide que dans le risque. Pour sauver la philosophie tombée en déshérence et qu'on ne peut s'empêcher de saluer comme la flamme sonore (N., 313, 316) qui brûle éternellement.

Faculté des sciences humaines
Université de Sherbrooke

33. Hegel à Schelling, le 16 avril 1795; *Briefe*, I, 24; *Cor.*, I, p. 28.