

Philosophiques

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Fragments de la période de Berne (1793-1796), Collection Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, 111 pages.

Jocelyn R. Beausoleil

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : id.erudit.org/iderudit/027071ar

DOI : [10.7202/027071ar](https://doi.org/10.7202/027071ar)

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN 0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Beausoleil, J. (1989). Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Fragments de la période de Berne (1793-1796), Collection Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, 111 pages.. *Philosophiques*, 16(1), 201–205. doi:10.7202/027071ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1989

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fragments de la période de Berne (1793-1796)*, Collection Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, 111 pages.

par Jocelyn R. Beausoleil

En septembre 1793, Hegel vient d'obtenir le titre de *Magister*. Il sort du *Stift* de Tübingen, le grand Séminaire de théologie protestante du duché de Wurtemberg. Pendant trois ans, il est engagé comme précepteur chez le capitaine von Steiger de Berne. Le préceptorat de Hegel à Berne ne se termine qu'avec la fin de l'année 1796, alors qu'il part pour Francfort. Les dix-huit fragments, qui composent l'ouvrage ici présenté, appartiennent à cette période. Ils sont traduits pour la première fois en français par Robert Legros et Fabienne Verstraeten. La traduction est, en outre, précédée d'une introduction intitulée « Hegel à Berne », que signe Robert Legros. Par ailleurs, durant la dernière semaine du mois de juillet 1796, du lundi 25 au dimanche 31 pour être exact, Hegel fait une randonnée en haute montagne qu'il relate dans son *Journal de voyage dans les Alpes bernoises*, dont la

traduction française est également due à Robert Legros et Fabienne Verstraeten (Paris, Éditions Jérôme Millon, 1988, 114 pages).

Les *Fragments de la période de Berne (1793–1796)*, que Hegel n'a jamais publiés sous son nom mais qu'il a soigneusement conservés toute sa vie, se répartissent selon un critère chronologique en trois groupes. Les fragments 1 à 13 datent de 1793–1794. Les fragments 14 et 15 sont de 1795. Les fragments 16, 17 et 18 sont des « compléments » à l'essai sur la *Positivité de la religion chrétienne* que Hegel a rédigé en partie avant le 2 novembre 1795 et en partie après le 29 avril 1796, puisqu'entre ces deux dates prend place une interruption de l'écriture.

Les treize premiers fragments s'inscrivent dans le prolongement des tendances critiques ouvertes avec ce que l'on appelle, dans le répertoire des écrits du jeune Hegel, le *Fragment de Tübingen (1792–1793)*. Comme dans ce dernier texte, Hegel s'en prend à certains traits du christianisme au nom de deux idéaux divergents, sans jamais en venir à renoncer définitivement à l'un au profit exclusif de l'autre. D'un côté, sa critique du christianisme s'inspire de l'*Aufklärung*, c'est-à-dire qu'il en appelle à l'idéal d'une religion morale fondée sur la raison pratique pour dénoncer le dogmatisme, la superstition et l'alliance avec le pouvoir despotique (voir entre autres le fragment 5, pp. 43–44). D'un autre côté, sa critique du christianisme se fait plus romantique, en ce sens qu'il invoque l'idéal d'une religion populaire fondée sur l'esprit national d'un peuple, formant une totalité vivante, pour dénoncer des croyances imposées de l'extérieur. Se demandant si la religion chrétienne est qualifiée pour favoriser la moralité, Hegel déclare que « on n'y trouvera rien qui soit destiné à l'imagination, comme c'était le cas chez les Grecs : elle est triste et mélancolique, orientale ; elle n'est pas née sur notre sol et on ne pourra jamais s'y adapter » (fragment 10, p. 56).

Il faut ici rappeler que Hegel désigne par la « positivité » de la religion chrétienne son caractère de pure extériorité, c'est-à-dire l'absence en elle d'une détermination proprement interne. L'élément « positif » réside dans le fait qu'elle comporte des croyances étrangères, soit aux principes universels de la raison pratique soit aux représentations imaginatives de la tradition nationale. L'ambiguïté de cette critique de la « positivité » de la religion chrétienne vient de son écartèlement entre deux voies difficilement compatibles. Or, toute la démarche de Hegel consiste à rechercher la conciliation de la religion morale et de la religion populaire, de la raison universelle et de la tradition nationale. Et il en perçoit déjà l'incarnation dans la personne de Socrate, à l'époque de la Cité athénienne. Ainsi écrit-il : « Socrate vivait dans une république où chaque citoyen s'entretenait librement avec les autres et où une urbanité délicate régissait les relations même au sein du petit peuple » (fragment 3, pp. 37–38, mais voir également maints autres passages).

Distinguant entre l'enseignement essentiel ou fondamental de Jésus-Christ et sa transmission infidèle dans la religion chrétienne « positive », Hegel tente de faire ressortir dans le premier une anticipation des principes

de la philosophie pratique de Kant. Cependant, au souci kantien de penser la religion à partir de la moralité rationnelle, il adjoint toujours son attachement à une religion imprégnée de l'esprit vivant d'un peuple. Les deux fragments de 1795 témoignent encore une fois de ce double mouvement de la pensée du jeune Hegel.

Ceci le conduit, dans le premier fragment, à déceler l'origine de la « positivité » de la religion chrétienne dans le fait qu'elle représente la loi morale comme donnée dans un commandement objectif, reniant ainsi la moralité véritable qui est autonomie de la raison. Mais là s'arrête l'influence kantienne sur la réflexion du jeune Hegel. Dans le second fragment, justement, il confirme son attachement à un certain idéal républicain. Selon lui, l'alliance de la religion chrétienne « positive » avec le pouvoir despotique s'explique par l'affirmation, qui leur est commune, d'une loi extérieure reposant sur la négation de la dignité humaine, c'est-à-dire de la capacité de réaliser le devoir moral uniquement pour lui-même.

Toutefois, d'après Hegel, l'autonomie est moins le fait des individus isolés que d'un peuple qui s'appréhende dans son unité indivisible. Il écrit à ce sujet : « Dans la république, le grand esprit dirige toutes ses forces, physiques et morales, vers son Idée ; l'ensemble de ses activités est doté d'unité » (fragment 15, p. 81). Au fondement même de l'État républicain se trouve un principe qui dépasse la moralité individuelle, c'est l'idée de l'appartenance à la patrie. Hegel recherche donc ici encore la conciliation de l'autonomie de l'individu et de l'ordre des lois.

Notre parcours de lecture nous amène finalement aux trois derniers fragments regroupés dans l'ouvrage. Le premier « complément », qu'on assure être rédigé entre le 2 novembre 1795 et le 29 avril 1796, cadre parfaitement avec la problématique de l'essai sur la *Positivité de la religion chrétienne*, dont il reprend la critique avancée au nom des exigences de la moralité rationnelle. Cependant, ce que ce fragment offre de plus particulier, c'est une attaque du jeune Hegel contre les théologiens de l'école de Tübingen qui, pour certains d'entre eux, sont de ses anciens professeurs. Il leur reproche de détourner la philosophie kantienne dans un sens qui vienne justifier leur adhésion à une religion « positive ». Suivant le point de vue qu'ils défendent, la religion chrétienne, par l'ensemble de ses représentations objectives, répond à une exigence de la raison pratique, dans la mesure où elle apporte des mobiles sensibles qui incitent à accomplir le devoir moral. Pour Hegel, un tel argument nie la pleine autonomie de la raison pratique, en la rendant dépendante de certaines inclinations qui lui sont extérieures, donc en en faisant une raison hétéronome (voir fragment 16, p. 83).

Il ressort des propos du jeune Hegel que l'autonomie consiste dans le pouvoir d'être mû par un principe supérieur, absolu, qui n'est aucunement assujéti à la moindre contrainte extérieure. Ceci veut dire que toutes les inclinations entrant dans la réalisation du but final qu'est le bien suprême sont imprégnées par l'idée déterminant l'action. Qu'on en juge par cet extrait : « Si elle [c'est-à-dire la raison] se tourne ainsi vers la volonté, lorsque

celle-ci a un objet déterminé de l'impulsion, cette impulsion agit alors selon la forme donnée par la raison, elle lui fournit les forces physiques » (fragment 16, p. 86). Mais la critique hégélienne comporte en ce point précis une ambiguïté en rapport avec la doctrine kantienne de la moralité. Dans la suite des commentaires exposés en introduction (voir p. 28 et aussi p. 30), l'on peut en effet se demander si la conception que Hegel se fait de l'autonomie de la raison pratique est encore strictement kantienne et si Kant n'est pas lui aussi visé par la critique qu'adresse Hegel aux théologiens de l'école de Tübingen.

Le deuxième « complément », qu'il est impossible de dater en toute certitude, ne présente quant à lui que peu d'intérêt. Hegel y expose quelques réflexions en marge de la discussion sur les miracles. Pour enchaîner immédiatement avec le troisième « complément », dont la rédaction se situe au printemps ou à l'été de l'année 1796 et qui est censé prolonger l'essai sur la *Positivité de la religion chrétienne*, l'on peut dire qu'il aborde une problématique plutôt en rupture avec le thème central de ce dernier texte. En effet, suivant l'analyse que nous en propose Hegel, l'origine de la « positivité » ne réside plus cette fois dans l'infidélité à la doctrine essentielle ou fondamentale de Jésus-Christ, mais dans la disparition de la religion païenne, c'est-à-dire d'une religion imprégnant la vie quotidienne et les institutions nationales d'un peuple. L'idéal de la moralité ne s'y annonce pas sous une figure individuelle, il est plutôt à chercher dans l'identification fusionnelle avec le destin de la patrie (voir fragment 18, p. 98). À la limite, donc, la pleine autonomie de la raison pratique requiert, pour s'accomplir, la disparition de l'individualité. Et là, nous rejoignons une thèse de Hegel voulant que l'autonomie n'ait pas comme contrepartie inévitable l'individualisme, car au contraire elle en implique le dépassement dans le sacrifice de l'individu pour la patrie. C'est cela qu'il pense retrouver dans l'idéal républicain des *hommes libres* de l'Antiquité.

Faut-il être d'accord avec l'introducteur lorsque, concluant sa présentation, il laisse entendre que le fait, pour Hegel, de ne pas soupçonner que sa critique des théologiens de l'école de Tübingen porte également en elle une critique de la philosophie pratique de Kant, constitue une indication qu'il avait déjà surmonté l'écartèlement entre les deux idéaux divergents, dont nous parlions plus haut ? Hegel se sentait, affirme-t-il, « moins déchiré par deux idéaux incompatibles (l'idéal d'une Cité conciliée par un esprit commun et un idéal moral) qu'animé par un même idéal, un idéal d'autonomie (qu'il croyait kantien) selon lequel c'est la raison elle-même qui s'accomplit quand les citoyens ne ressentent plus l'extériorité du devoir parce qu'ils se confondent en une seule totalité vivante » (p. 32). Si Hegel voit bien les graves problèmes que suscite l'individualisme caractéristique de la société moderne, en revanche il ne parvient à en conjurer les nombreuses menaces que par le recours à une conception religieuse de l'État. En fait, ces *Fragments de la période de Berne (1793-1796)* illustrent, à leur façon, ce curieux mélange de conservatisme et de modernisme, à l'allure parfois « révolutionnariste » avec ses formes « ultra », qui traverse toute la philosophie allemande du XIX^e siècle jusqu'à

Nietzsche y compris, et dont encore la pensée de Heidegger n'est pas complètement exempte.

*Département des Sciences de l'éducation
Université du Québec à Montréal*

* * *