



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

*"Les rapports de l'Etat et de la religion chez Hegel,
le problème d'une réconciliation".*

par

Michel Fourzly

Thèse déposée à
l'Ecole des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention du doctorat en philosophie

Université d'Ottawa

Mai 1990



Michel Fourzly, Ottawa, Canada, 1991



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-68071-7

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Remerciements

Je tiens à remercier le département de philosophie de l'Université d'Ottawa pour toute forme d'aide, pécunière ou autre, qui m'aurait permis de compléter ce travail. Je voudrais également exprimer ma gratitude aux membres du comité examinateur (les professeurs *Henry Harris* de York University, *Leslie Armour* et *David Carr* de l'Université d'Ottawa et Pr. *Benoît Garceau* de l'Université Saint-Paul) qui ont lu avec patience et intérêt critique un texte aussi long et aussi ramifié que le mien et qui n'ont pas manqué d'enrichir ma réflexion avec leurs commentaires et leurs interrogations. Enfin un merci spécial s'adresse au professeur *Théodore Geraets*, mon directeur de thèse, pour ses judicieuses suggestions et les nombreuses corrections apportées à mon texte. J'en suis sincèrement reconnaissant.

Université d'Ottawa
18 décembre 1990.

I- Introduction générale.

Introduction générale

La présente recherche se situe au point de rencontre de la philosophie hégélienne de la religion et de la philosophie hégélienne de l'État et vise primordiallement à éclaircir ce que nous convenons d'appeler à présent l'ambiguïté hégélienne en matière de religion et de politique.

Hegel ne fut pas le premier philosophe occidental à poser le problème de la double appartenance de l'homme moderne à l'État comme citoyen et à la religion comme croyant. Mais avec Hegel la réflexion philosophique sur les rapports de l'État et de la religion s'est ouverte sur de nouveaux horizons. Le philosophe a donné à l'élan religieux une vigueur rationnelle sans précédent dans la tradition philosophique occidentale. D'autre part, il ne manque pas de justifier comme une nécessité rationnelle l'avènement de l'État moderne, laïc et national, rejeton d'un siècle de Lumières peu favorable à la religion et encore moins à l'hégémonie politique de l'Église. A première vue, le principe laïc de l'État moderne prôné par Hegel semble trahir, ou du moins éclipser, la religiosité globale de son Système et de sa philosophie sociale en particulier, où on le voit assimiler l'avènement de l'État moderne à la "marche de Dieu sur terre"<1>, donc à un événement à caractère manifestement religieux. D'où, la divergence des interprétations de ceux qui voient dans Hegel un champion du laïcisme politique<2>, voire le père de l'athéisme moderne et de ceux qui maintiennent que l'hégélianisme a un contenu profondément religieux<3> et

-
1. "C'est la marche de Dieu dans le monde qui fait que l'État existe", Les principes de la philosophie du droit (désormais cité Ph.Dr), traduction et présentation de Robert Derathé, Paris, Vrin, 1975, #.258, add, p.260.
 2. Nous pensons en particulier à des interprètes de la pensée politique de Hegel tels que S. Avineri, A. Kojève, E. Weil, J. D'hondt, W. Kaufmann, etc.

foncièrement incompatible avec l'idéal des Lumières. Les commentateurs de Hegel ne manquent pas de souligner cette ambiguïté qu'ils attribuent, tantôt à l'imprécision de sa pensée, tantôt à l'obscurité de ses écrits.

L'œuvre de Hegel abonde de passages où le philosophe affirme que la religion et la philosophie ont le même objet, à savoir l'Absolu, et portent sur une seule et même vérité, à savoir la manifestation de soi de l'Absolu<4>. Considérée du point de vue humain comme une réduction de la divinité à l'homme, cette thèse hégélienne est susceptible de mener à l'athéisme. Vue de l'autre extrémité de la relation comme une élévation de l'homme vers le divin, elle donne lieu à une nouvelle mise en valeur de ce qu'on appelle en général le phénomène religieux. A ce niveau, la perplexité du chercheur nous paraît compréhensible d'autant plus que l'élucidation de l'ambiguïté en question se heurte souvent à des conflits textuels, à des études partielles et à des interprétations contradictoires. A notre sens, l'enjeu du problème relève d'une vision statique de la religion que Hegel non seulement ne partageait nullement avec ses contemporains, mais qu'il rejetait catégoriquement comme une façon dichotomique de penser, jugée inapte à saisir l'Absolu. Cette incapacité de concevoir l'Esprit comme pure activité est propre à l'entendement, lequel ne peut pas aller au-delà du mode de penser que Hegel désigne par le terme

-
3. A. Peperzak, H.S. Harris, P. Lakeland, R. Williamson, W. Jaeschke, E. Fackenheim, et parmi les penseurs du dix-neuvième siècle, Feuerbach, Marx et Engels ont le plus souligné le caractère religieux, voire théologique, de l'hégélianisme.
 4. Cf. Leçons sur la philosophie de la religion, (désormais cité LPR), 5 tomes, traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, V.1, "la notion de religion", introduction, p.9, p.15 et p.32, notamment p.32: "La philosophie a avec la religion un contenu, un besoin et un intérêt communs; son objet est la vérité éternelle seulement, Dieu et l'explication de Dieu". Cf. dans l'édition anglaise de P.C. Hodgson, Lectures on the Philosophy of Religion, (cité LPR, Hodgson) University of California Press, 1984, V.1, pp.83-112.

"représentation"<5>. Or, un Dieu "représenté" se donne à la conscience comme un être extérieur, purement objectif, posé contre le sujet, inaccessible, inconnaissable et par voie de conséquence vide de contenu. Par contre, le message de la révélation chrétienne a selon Hegel un contenu rationnel que seule la "religion absolue" possède et que seule la philosophie spéculative est en mesure d'expliciter.

Dans sa forme purifiée et éclairée, c'est-à-dire toute superstition, tout agnosticisme et tout dogmatisme officiel écartés, la "religion absolue" n'est pas en contradiction avec la philosophie puisque "à proprement parler, l'objet de la philosophie n'est que Dieu, ou bien son but c'est de connaître Dieu"<6> et qu'au fond "le seul objet de la philosophie en général n'est que Dieu, la vérité"<7>. Inséparable de la théologie et de la religion de par sa vocation même, la philosophie ne s'en distingue selon Hegel que par la forme (cognitive) seulement, par sa méthode explicative et son discours conceptuel. "La religion est une relation à l'Absolu sous la forme du sentiment, de la représentation et de la foi"<8> et "telle qu'elle se présente dans la religion, l'Idée est l'esprit dans l'intimité du coeur"<9>. Ce que la pensée philosophique ajoute au contenu de la religion, ce n'est que la forme rationnelle par laquelle ce contenu s'explicite et se purifie de ses formes imagées ou sensibles. C'est par la philosophie, par la pensée pure existant pour soi, que la religion sera purifiée<10>. Cependant,

-
5. Cf. le paragraphe intitulé "Représentation et Notion", LPR, V.1, pp.243-248, notamment p.245: "La philosophie a pour tâche de mettre sous la forme du concept ce qui est sous la forme de représentation. Le contenu est le même et doit l'être, c'est la vérité". (Traduction modifiée).
 6. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, éd. G. Lasson, 1966, I, p.29, cité par O. Hanhoff dans Hegel et la religion, P.U.F., 1982, p.77 et dans LPR, V.1, p.33. (Traduction modifiée).
 7. Ibid.
 8. Ph.Dr, #.270, p.272.
 9. Ibid, #.270, add, p.344.

il revient à l'État de réaliser et de rendre objectif le principe inhérent à la "religion absolue", à savoir le principe de la liberté humaine posé comme un corollaire de la présence divine dans l'homme.

La tâche et le rôle divins de l'État se traduisent donc par une concrétisation progressive de cette valorisation spirituelle de l'humanité. Ainsi l'on voit s'opérer dans la pensée hégélienne une double réconciliation de la religion respectivement avec la philosophie et avec l'État: récupéré comme savoir absolu par la philosophie (spéculative), le contenu de la "religion révélée" est néanmoins réalisable par et dans l'État. Ce double mouvement a lieu suivant un ordre logique précis. En effet, la réconciliation de la religion avec l'État n'est rendue possible qu'une fois accomplie sa réconciliation avec la philosophie, à qui revient de libérer le contenu religieux de sa forme représentative. Toutefois, si le contenu de la "religion absolue" est destiné, au niveau de la conscience philosophique, à devenir savoir absolu par le biais de la pensée spéculative, il n'en demeure pas moins essentiel qu'il s'actualise dans la vie éthique de la communauté afin d'acquérir une effectivité réelle. Cette double réconciliation témoigne à la fois de la richesse et de l'insuffisance du contenu religieux.

Précisons, à ce propos, que le christianisme est selon Hegel la seule religion dont le contenu soit réconcilié avec la fin absolue de toute religion, et, par suite, la seule religion "achevée". Effectivement, le contenu absolu du christianisme se trouve en repos dans la sphère purement théorique où il constitue la vérité en soi. Or, cette vérité en soi qui est présente au niveau de

10. Cf. LPR, V.1, p.31: "La philosophie doit inspirer à la religion le courage de connaître, celui de la vérité et de la liberté"; p.32: "L'époque paraît venue où la philosophie peut s'occuper de la religion avec plus de liberté et d'une façon plus profitable et plus heureuse". Cf. également, sur le même sujet, d'autres passages aux pages suivantes: 18, 26, 45, 52, 243, 248.

la religion sans toutefois y être saisie conceptuellement, deviendra en s'érigeant dans la conscience des individus et dans l'esprit du monde, une vérité pour soi. L'Être doit transparaître dans le savoir. "L'esprit est le processus par lequel l'unité en soi de la nature divine et humaine existe pour soi, est produite"<11>. L'aboutissement historique de ce mouvement d'auto-manifestation de l'esprit, l'incarnation actuelle la plus élevée de la rationalité humaine, l'étape ultime du déploiement de l'esprit éthique, voilà ce que représente l'État pour Hegel. Cependant, la réalisation finale de cette idée de l'État reste elle-même à achever. Ainsi, le philosophe accorde une grande signification philosophique et spirituelle au mouvement politico-historique qui se poursuit indéfiniment tant que l'esprit du monde n'a encore trouvé en aucun État particulier sa forme définitive. La succession des États et des Empires dans l'histoire a donc une justification rationnelle du point de vue de l'esprit universel dont ils sont des sommets réels, quoi que relatifs et éphémères.

Par ailleurs, dans leur vie politique, les États et les individus historiques sont loin d'être toujours conscients de la rationalité du processus à la réalisation duquel ils apportent respectivement leur contribution. Vu la diversité et la limitation des intérêts et des motivations qui les poussent à agir plus ou moins aveuglément, les artisans des grands événements historiques ne s'aperçoivent pas de la "ruse de la raison" qui, menant le jeu de l'histoire, les emploie comme des ouvriers de l'esprit universel<12>. La reconnaissance de la rationalité du

-
11. *Philosophie der Religion, die Absolute Religion*, p.38, cité par T. Geraets dans "Hegel: L'esprit absolu comme ouverture du système", *Laval théologique et philosophique*, février 86, p.7. Cf. également au même sujet, LPR, V.4, p.45.
 12. Ce point est litigieux. Comment expliquer, se demande S. Avineri dans *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1972, p.234, que "ceux qui font l'histoire (les individus historiques) ne la comprennent pas et ceux qui la comprennent (les philosophes) ne la font pas"?

processus par lequel l'Esprit se manifeste dans l'histoire universelle est un acte proprement philosophique auquel sont rarement portées les grandes individualités qui font l'histoire, soient-elles des peuples, des États, des mouvements politiques ou des personnages héroïques. C'est à la philosophie que revient, selon Hegel, la tâche théorique de déchiffrer le destin social et politique de la vérité en soi contenue dans la religion, autrement dit, de dégager de la multitude des événements survenus dans l'histoire, le fondement religieux des oeuvres positives de l'esprit. Comme savoir absolu, la philosophie est l'unité de l'intériorité et de l'extériorité de l'Esprit, la "réconciliation en et pour soi"<13>.

Cette définition de la philosophie est à la base de la triple réconciliation, de la religion avec l'État, de la religion avec la philosophie et de la philosophie avec l'esprit du monde. Ainsi paraît-il évident que les débats qui ont dominé le Siècle des Lumières ont manifestement influencé et marqué l'entreprise philosophique de Hegel. En effet, deux contradictions capitales tourmentaient l'esprit de cette époque et auraient immanquablement préoccupé le jeune Hegel<14>. Le conflit interne de la société européenne "éclairée", qui se déroulait entre les croyances religieuses et les aspirations politiques, a donné lieu à un débat interminable sur la question épineuse de la séparation de l'État et de la religion. D'autre part, le déchirement de la conscience moderne entre la foi religieuse et la raison philosophique athée ou simplement areligieuse fut amorcé par les critiques accablantes que les penseurs des Lumières ont adressées à la religion. Le jeune Hegel dont l'esprit philosophique s'est

13. Cf. T. Geraets, Op.Cit, p.7.

14. Dans Le développement de Hegel, tome 1, "Vers le soleil", traduction française sous la direction de P. Mueller, L'Age d'Homme, 1981, H.S. Harris décrit le climat intellectuel dans lequel grandit le jeune Hegel. Cf. tout particulièrement, pp.157-187 et pp.304-338.

développé dans le climat intellectuel des Lumières<15>, en a éventuellement reçu les impulsions fondamentales de son futur système. Mais n'oublions pas que Hegel hérita également des Lumières le sens d'un intérêt particulier à des idées qu'elles ne privilégiaient point, voire même qu'elles rejetaient parfois comme incompatibles avec la modernité et le savoir scientifique délivré du joug de la croyance: il s'agit principalement du double héritage de l'hellénisme et du christianisme. A cet égard, Hegel se présente à la fois comme un disciple et comme un critique des Lumières<16>.

Ayant pressenti le déchirement de l'homme européen moderne entre un passé fondamentalement religieux et un avenir primordialement politique, le philosophe réagit à l'esprit de son temps en tentant de réconcilier les oppositions dont il fut témoin. L'hégélianisme s'est ainsi développé dans un contexte de changement radical où l'on a vu le fidèle se convertir en citoyen et la religion céder son pouvoir à la multitude nationale dite peuple, qui devenait alors la seule base légitime du gouvernement. L'idéal grec d'une religion

-
15. Les recherches de H.S. Harris sur le développement de Hegel nous ont appris que le jeune philosophe a reçu au Gymnase de Stuttgart et au *Stift* de Tübingen une éducation très imprégnée par la culture des Lumières. Cette influence lui fut d'ailleurs transmise par l'intermédiaire de ses professeurs kantiens, mais grâce aussi à ses propres lectures des "philosophes" français tels que Rousseau, Voltaire et Montesquieu. Cf. sur les premières lectures du jeune Hegel, H.S. Harris, Op.Cit. pp.62-65 et p.86.
 16. Dans ses Leçons sur l'histoire de la philosophie (désormais cité LHP), traduction de P. Garniron, 6 tomes, Vrin 1972, Hegel se félicite considérablement de l'héritage hellénique qu'il valorise comme le fondement de la civilisation occidentale. Cf. LHP, V.1, pp.21-25. Cf. par ailleurs, Early Theological Writings, (désormais cité ETW), translated by T.M. Knox, University of Pennsylvania Press, 1971, p.325 ainsi que Le système de la vie éthique (désormais cité Système), traduction et présentation de J. Taminiaux, Payot, Paris, 1976, pp.15-16. Par contre, dans La phénoménologie de l'esprit, (désormais cité Phén), traduction de J. Hyppolite, 2 tomes, Aubier-Montaigne, Vrin, 1971, Hegel critique l'attitude méprisante des Lumières à l'égard de la religion, Cf. Phén, II, pp.95-130.

nationale dans laquelle l'on pouvait se reconnaître à la fois comme fidèle et comme citoyen, était bien révolu. Pour sa part, le christianisme a posé le principe de la liberté humaine sans parvenir, pour autant, à lui rendre hommage dans le monde de la réalité effective. En tant que religion devenue "positive"<17>, c'est-à-dire institutionnalisée, dogmatique, jalouse de son autorité politique, voire tyrannique<18>, le christianisme s'est trouvé en contradiction même avec son propre principe. Mais, selon Hegel, la revanche des Lumières était encore plus néfaste que le vice qu'elles entendaient corriger. Car la renonciation à la foi n'était pas moins préjudiciable à la quiétude de la conscience humaine que l'emprise de la religion sur les esprits<19>. Conçu à cet égard comme un prolongement progressiste du christianisme, l'État moderne s'est donné la tâche d'accomplir et de rendre effectif le principe même qui, dans la sphère religieuse (chrétienne), ne pouvait exister que sous une forme subjective détachée du réel, sinon dans une positivité morte. Or, par son action farouchement dichotomique, l'État moderne risquait d'aliéner l'homme total<20> en trop s'attachant au citoyen. Laïcisé, arraché à sa substance divine, détourné de son destin spirituel et déraciné du champ religieux, le citoyen moderne, contrairement au citoyen antique d'une Cité harmonieuse et solidaire, vit dans l'opposition douloureuse du religieux et du politique.

-
17. La notion péjorative de "positivité" est au coeur de la critique hégélienne d'une servitude religieuse s'exerçant au détriment de la véritable foi subjective, intime et libre. D'ailleurs, c'est le thème fondamental de l'écrit de Berne intitulé par H. Nohl *Die Positivitaet der christliche Religion*, dans *Hegels Theologische Jugendschriften* (désormais cité Nohl), hsgb. von H. Nohl, Frankfurt & Tübingen, Minerva, 1907. Cet écrit fut traduit et publié par G. Planty-Bonjour sous le titre La positivité de la religion chrétienne, (désormais cité Positivité), P.U.F, 1983.
 18. "L'Eglise qui se comporte comme un Etat et inflige des châtiments, dégénère en une religion tyrannique". Ph.Dr, #.270, add, p.345.
 19. Cf. Phén, II, pp.121-123, où l'esprit déplore la perte de son monde spirituel.
 20. Cf. Ph.Dr, #.270, add, p.346.

Pris au milieu de ces multiples pôles d'attraction, Hegel ne manque pas d'insinuer son anxiété dans ses écrits philosophiques, reflétant à cet égard autant un état d'âme qu'un contexte historique. Après avoir mis en évidence les trois inspirations principales du philosophe, il sera plus facile par la suite de dissiper l'ambiguïté que les interprétations partielles ont prétendument décelée dans sa doctrine politico-religieuse. Hegel assimile, intègre et réconcilie l'idéal grec d'une religion nationale, le principe chrétien de la libre subjectivité et l'imposant héritage critique des Lumières, tout en montrant respectivement les insuffisances intrinsèques de ces diverses perspectives.

Ramener la doctrine hégélienne à l'un ou l'autre de ces moments particuliers, reviendrait à trahir son originalité dialectique, car en dernière analyse, l'originalité de Hegel consiste beaucoup moins à récupérer, à reformuler et à réunir ensemble des idées courantes apparemment inconciliables, que dans sa capacité dialectique de les "réconcilier", c'est-à-dire de les dépasser toutes en les réduisant à des moments de sa propre pensée. A ce propos, le défaut principal d'une interprétation partielle serait de perdre de vue la plausibilité d'autres interprétations partielles qui, à leur tour, accentueraient certains éléments particuliers de la pensée du philosophe tout en faisant abstraction de son contenu global. Par-là même, les diverses interprétations partielles imposent à l'hégélianisme des limitations réductionnistes qui sont incompatibles avec ses efforts vers l'intégration.

Dans l'ensemble des interprétations dont nous avons pris connaissance, nous distinguons trois prototypes: a) celles qui mettent l'accent sur le moment moderniste chez Hegel et partant tendent à minimiser l'importance de la religion dans sa philosophie politique; par opposition à cette catégorie d'interprétations, b) celles qui dénotent partout dans le Système les traces de la religion sont

discernables par un souci commun de présenter l'hégélianisme comme une théologie, abstraction faite de la diversité des appartenances idéologiques des auteurs de telles interprétations et, par suite, de la divergence de leurs attitudes à l'égard de la religion; c) en troisième lieu, les interprétations mettant en relief l'indubitable inspiration hellénique de l'hégélianisme doivent être classifiées séparément. Ces divers prototypes de lectures de Hegel nécessitent à leur tour une nouvelle interprétation plus synthétique et plus globalisante, qui puisse rendre justice au principe hégélien de la réconciliation, à l'aspiration fondamentale du philosophe à surmonter toutes les dichotomies de la conscience humaine.

Nous nous proposons de combler ce vide dans l'exégèse de Hegel et nous tâcherons de corriger les excès des études partielles, lesquelles ont certes pu réussir à rendre compte de plusieurs éléments essentiels de la philosophie religieuse et politique de Hegel, quitte, hélas, à déformer ou à mettre en abstraction l'ensemble des enchaînements indissociables qui forment le Système. L'hégélianisme est de par sa nature même susceptible d'un tel phénomène et se prête à une multiplicité d'interprétations, d'autant plus que les médiations qu'il opère entre des pôles opposés sont d'une subtilité dialectique inusitée. En somme, l'apanage de l'hégélianisme, s'il en est un, n'est autre que son esprit d'ouverture qui favorise le dialogue des notions rivales et solitaires: la fluidité dialectique comble le vide entre les concepts fixes et rapproche ce que les dichotomies rigides tendent à séparer. En revanche, l'entendement entretient une prédilection pour les divisions nettes et absolues, source incontestable de définitions exclusives et statiques. Le mode représentatif sur lequel fonctionne l'entendement le rend inapte à engendrer ou même à comprendre une pensée dialectique.

Par conséquent, tout critique qui voudrait fidèlement interpréter l'hégélianisme, n'aurait d'autre choix que de se débarrasser, du moins provisoirement, de la méthodologie de l'entendement. Plusieurs commentateurs de Hegel n'y sont pas constamment parvenus: nous espérons d'ailleurs le montrer, notamment pour ce qui est des rapports de l'État et de la religion. En effet, si dans une étude génétique ou biographique, l'on peut mettre l'accent sur l'une ou l'autre des sources distinctes de la pensée hégélienne politico-religieuse afin de mieux saisir ses origines et ses présupposés, toutefois il ne nous est pas permis, dans une analyse structurelle ou logique, d'ignorer ou de négliger l'un ou l'autre des moments conceptuels de cette doctrine.

D'ailleurs, les trois moments ou sources d'inspiration de l'hégélianisme, que venons de distinguer relativement à la dualité État-Religion, ne s'articulent pas dans un ordre chronologique successif suivant le développement intellectuel du philosophe: ils sont plutôt omniprésents, à des degrés différents, au niveau des diverses étapes de l'évolution de sa pensée. Or, quand elle n'obéit pas à un ordre logique précis, une simple juxtaposition des trois moments déjà indiqués susciterait dans la pensée un va-et-vient douloureux entre les pôles différents que sont la Cité grecque, la communauté chrétienne et l'État moderne. Cette condition malheureuse nécessite une tentative de réconciliation, laquelle n'aurait de validité et n'apporterait à la conscience le réconfort et l'assurance recherchés que si elle était l'aboutissement logique d'un processus ordonné. Il faudra donc de prime abord essayer de découvrir la structure logique des trois idéaux historiques en question.

L'identité substantielle précède logiquement l'état de scission, qui, à son tour, est préalable à la réconciliation: l'on part ainsi d'une unité substantielle pour aboutir ultérieurement à une unité différenciée, par la médiation d'une

opposition dépassée. En ce qui concerne la problématique des rapports de l'Etat et de la religion, le moment grec représente le moment de l'identité substantielle où les individus sont encore engloutis dans une communauté indivise et où la religion coïncide essentiellement avec la nationalité; bref, c'est le moment où le culte religieux est à la fois inséparable et indistinct des devoirs de la citoyenneté et où l'individualité est encore absorbée dans la substance éthique. Avec l'avènement du christianisme, l'esprit du croyant s'est détourné vers un autre monde et une scission profonde eut alors lieu entre le royaume terrestre et le royaume céleste de l'existence humaine. En principe, le christianisme, par opposition au judaïsme, à la religion grecque et à l'islam, n'est pas une religion politique ou nationale. Or, si le christianisme a dégénéré en une "religion positive", ce n'était là qu'un accident historique étranger à son essence authentiquement spirituelle<21>.

L'Eglise s'étant accaparée du message de la foi, le christianisme a cessé d'être une religion de l'intimité individuelle et de la libre élévation vers Dieu, pour tomber dans un formalisme de commandements autoritaires, dans la même "positivité morte" que le Christ avait dénoncée dans le judaïsme<22>. L'acharnement politique de l'Eglise a sensiblement contribué au durcissement de la notion moderne de laïcité. Par conséquent, la réaction du monde moderne contre la "positivité" de la religion est tout à fait compréhensible et, dans une certaine mesure, est même justifiable. D'où, l'émergence irrésistible d'un courant de pensée laïque qui prônait et parfois même revendiquait une séparation nette et totale entre l'Etat et la religion. Les effets de ce clivage artificiel étaient prévisibles d'après le philosophe qui, d'ailleurs, n'a pas manqué

21. Cf. Positivité, "sur l'origine du positif", pp.33-37.

22. Cf. Ibid, p.60, p.100, p.102.

de prédire indirectement les inaptitudes et les incohérences des sociétés laïques modernes<23>.

Chez les Grecs, la foi religieuse faisait partie de l'appartenance patriotique des citoyens et se confondait complètement avec leur vie communautaire. Par contre, l'objectif universel du christianisme consistait à mettre fin à cette fusion éthique prototypiquement grecque en s'adressant aux fidèles par-delà leurs appartenances nationales et politiques. L'universalisme chrétien s'est ainsi libéré de l'emprise des intérêts partiels ou exclusifs, lesquels sont indispensables au développement de tout nationalisme et de toute religion nationale. Cependant, ayant été véhiculée par une église "positive", la religion même de la scission avec l'État a dégénéré en un pouvoir politique autoritaire, associé à des intérêts mesquins et indignes de la vocation authentique du chrétien. C'est pourquoi le laïcisme qui cherchait à établir la séparation de l'État et la religion, au détriment des privilèges politiques acquis par l'Église, était à son insu en harmonie avec l'essence du christianisme. Mais le laïcisme moderne a fini par répéter la même erreur dont il avait accusé l'Église, à savoir de confondre l'institution "positive" et la doctrine originale. En rejetant l'hégémonie d'une institution ecclésiastique hostile à toute séparation de l'État et de la religion, le laïcisme moderne rejetait du même coup l'esprit religieux. Ainsi, lorsqu'on évoque un certain recul chrétien à l'époque moderne, l'on entend primordialement l'évanescence de l'esprit religieux en tant que tel et non un simple affaiblissement politique de l'Église. C'est pourquoi le philosophe ne manque pas de critiquer la modernité naissante, jugée susceptible, non sans raison d'ailleurs, de parachever la dissolution de l'esprit religieux sous le

23. Cf. K-H. Ilting, "La forme logique et systématique de la *Philosophie du droit*, dans Hegel et la philosophie du droit, P.U.F., 1979, pp.48-49.

prétexte de séparer l'État et la religion. Au lieu de préserver les éléments séparés en les isolant l'un de l'autre, la prétendue séparation séculière finissait par anéantir l'élément religieux qu'elle cherchait simplement à écarter de la sphère politique.

Le point culminant de la méditation hégélienne sur l'État a souvent dérouté les commentateurs: en effet, le philosophe envisage de réconcilier les trois modèles sociaux qu'il n'hésite pas à récupérer en dépit de leurs multiples divergences, à savoir la Cité grecque, la communauté chrétienne et l'État moderne, modèles que l'esprit moderne et contemporain considère comme incompatibles l'un avec l'autre à la fois conceptuellement et historiquement. Ainsi, on a très souvent évoqué l'ambiguïté hégélienne en matière de religion et de politique. Dissiper cette ambiguïté est le propos fondamental de la présente recherche.

Comme idéal-type de l'homme moderne, Hegel s'est vu en présence d'un modèle dépassé, d'un autre en voie d'effondrement et d'un troisième en pleine effervescence. S'inspirant de l'idée grecque d'harmonie sociale mais sans pour autant entretenir aucune illusion quant à la possibilité et à la pertinence de ressusciter l'idéal grec d'une religion nationale, Hegel va tenter de rétablir la primauté et la crédibilité de la religion comme relation à l'Absolu et fondement de la vie humaine tout en évitant de porter atteinte à la dignité et à l'indépendance de l'État. En somme, l'idéal social de Hegel revient à rendre possible la co-existence, au sein de la réalité moderne, d'une harmonie éthique, d'une foi concrète dans l'Absolu et d'une prépondérance incontestable de l'État²⁴. Ainsi se trouveront dépassés, mais aussi conservés dans le moment

24. Effectivement, il s'agit ici des raisons pratiques et techniques qui empêchent ou qui doivent plutôt empêcher la religion de devenir une

de l'unité différenciée, les deux moments respectifs de l'unité substantielle (grecque) et de la scission (chrétienne et moderne) qui en est la négation. Sur le plan théorique, l'État hégélien, techniquement séparé de la religion tout en y étant fondamentalement réconcilié, incarne le véritable concept de l'éthicité, la négation de la négation à partir d'une première affirmation.

Afin d'accomplir la présente recherche, nous avons jugé très utile d'explorer les diverses sources de la pensée politique et religieuse de Hegel, mettant ainsi en relief les inspirations authentiques que le philosophe a pu puiser dans la culture grecque, dans la religion "révélée" et dans les oeuvres libérales du siècle des Lumières. La recherche aura donc forcément un aspect historique quoi que nous n'entendions nullement la réduire à une sorte de biographie intellectuelle du philosophe. Le travail projeté restera essentiellement un travail critique avec pour fil conducteur la complexe duplicité des rapports qu'entretient l'hégélianisme avec les sources de son inspiration. Cette duplicité est à la base de la partialité et de l'incomplétude de certaines interprétations de l'hégélianisme. Pour ce qui est de la documentation, toutes les oeuvres de Hegel qu'on pourrait classer sous le titre général de philosophie de l'esprit²⁵ furent de prime importance pour nous, écartant, en général, la Logique, la Philosophie de la nature et l'Esthétique.

autorité étatique. Hegel s'y est principalement inspiré du Jérusalem, ou du pouvoir religieux de Mendelssohn: l'État oblige, la religion recommande; l'État est national, la religion plutôt universelle; la multiplicité des confessions mènerait à des multiples citoyennetés si l'État était confondu avec la religion, et l'excommunication entraînerait le bannissement politique du sujet; en outre, la loi religieuse prétend à l'éternité, par contre, les lois politiques sont relatives et dans l'espace (divers pays) et dans le temps (diverses époques); la loi religieuse repose sur la conviction et l'adhésion, la loi civile sur la contrainte et la dissuasion. Montesquieu exprime presque les mêmes idées dans L'Esprit de Lois, I, XXVI, chap.II. "De la différence des lois humaines et des lois divines".

25. C'est-à-dire les Écrits théologiques de jeunesse, les écrits politiques d'Iéna, la Phénoménologie, l'Encyclopédie, la Philosophie du droit et les

Reste l'abondante littérature hégélienne qui fait l'objet autant de notre intérêt que de notre sens critique. Cette littérature est indubitablement complémentaire et même indispensable au déchiffrement de la doctrine étudiée. D'ailleurs, ce n'est, dans une large mesure, qu'à travers ces écrits éclairants et diversifiés que nous avons pénétré l'esprit complexe du philosophe et c'est pourquoi ils sont pour nous tant appréciables par leurs insuffisances respectives et par leurs contradictions réciproques —qui heureusement obligent le chercheur à poursuivre inlassablement ses efforts afin de sortir de l'ambiguïté— que par les vérités éparses qu'elles représentent.

diverses Leçons sur la philosophie de la religion, sur la philosophie de l'histoire et sur l'histoire de la philosophie.

II- Le moment

grec.

Introduction

L'hellénisme d'une époque et d'un penseur.

Les rapports de la philosophie hégélienne à la Grèce ancienne sont d'envergure, mais aussi d'une complexité non négligeable. L'intérêt du philosophe pour l'hellénisme outrepassa les bornes d'un intérêt académique aux oeuvres philosophiques produites par les grands penseurs grecs et s'étend à la vie grecque dans son ensemble comme vie éthique d'un peuple. C'est pourquoi il serait plus judicieux de traiter des rapports de la philosophie hégélienne avec le monde grec, avec l'expérience grecque en général, dont la philosophie est certes un ingrédient principal sans en être pour autant la seule expression.

Dans ses Leçons sur l'histoire de la philosophie, Hegel présente les doctrines philosophiques à la lumière des données sociales et culturelles ambiantes, s'ingéniant à ne pas isoler l'idée de son contexte, la philosophie de son milieu et le penseur de son époque¹. Par conséquent, pour étudier un aspect particulier de la société grecque, il est d'abord indispensable de découvrir la vie grecque dans sa globalité comme civilisation originale d'un peuple. De même, les rapports d'une philosophie moderne tel l'hégélianisme avec l'héritage grec, sont conditionnés, du moins en partie, par le climat hellénisant régnant à l'époque et par une attitude culturelle générale à l'égard de la civilisation grecque. Ainsi, l'intérêt de Hegel pour la culture grecque, loin de relever d'une passion exclusivement personnelle, reflétait plutôt un intérêt

1. Le philosophe traite des pensées nationales de peuples différents, telles la philosophie grecque, la philosophie anglaise, la philosophie française, la philosophie allemande, la philosophie écossaise, la philosophie arabe... "Le caractère des philosophies (le contenu) participe du caractère de la différence géographique". (LHP, V.1, p.40.) Outre cette caractérisation spatiale, Hegel met en évidence l'évolution temporelle de la philosophie au cours des diverses époques historiques.

européen général pour l'héritage grec comme oeuvre authentiquement humaine et comme modèle universel à suivre ou du moins à imiter afin d'accomplir la liberté moderne.

L'engouement pour la Grèce ancienne n'était pas alors séparable du courant humaniste et laïc qui était très répandu en ces temps révolutionnaires. Le désenchantement européen au dix-huitième siècle poussa les esprits raffinés vers un passé lointain, prépondérant, beau et libre<2>. L'exotisme intellectuel de cette époque est imputable principalement aux forces aliénantes qui prédominaient en Europe et que les Lumières ont tenu à combattre, tels le monarchisme absolu et la religion établie. L'influence "positive" de ces deux sources d'aliénation fut une réaction psychologique plutôt optimiste par laquelle les esprits illuminés et mécontents se sont tournés vers une période païenne et démocratique de l'histoire humaine. Ce n'est nullement étonnant qu'à la même époque le théâtre français s'inspirait des pièces grecques jusqu'à les reproduire, que Montesquieu publiait ses Lettres persanes critiquant la société européenne (la française en particulier) du point de vue d'une société orientale, et que se multipliaient les loges maçonniques qui professaient des enseignements où les mythologies et les mystères païens jouissaient d'une grande importance, tant symbolique que doctrinale. Hoelderlin<3> et Goethe furent pour leur part deux précurseurs de l'hellénisme en Allemagne sans oublier Schiller, Klopstock, Lessing, Herder et d'autres que les biographes de Hegel mentionnent parmi les auteurs allemands les plus célèbres à l'époque et les premiers dont le jeune

-
2. Cf. A. Peperzak, Le jeune Hegel et la vision morale du monde, La Haye, Martinus Nijhoff, 1960, pp.4-5: "La Grèce allemande du dix-huitième siècle... diffère grandement de l'Hellas que de nos jours l'histoire et la philologie dans un esprit moins romantique ont révélé".
 3. Les mots allemands comportant un *Umlaut* seront rendus en français en remplaçant le *Umlaut* par un "e" après la lettre en question, tels par exemple *Aufklaerung*, *Moralitaet*, etc.

philosophe a lu les oeuvres⁴. D'autres facteurs déterminants furent également propices à l'éclosion du courant helléniste à l'époque de Hegel: mentionnons en rapidement les plus importants: a) Le dialogue avec la pensée philosophique grecque se poursuivait ininterrompu à travers le néo-platonisme, la philosophie arabo-islamique et la Scolastique. b) La référence à la classification grecque des diverses formes politiques est fréquente chez les penseurs européens depuis Machiavel jusqu'à Hegel en passant par Montesquieu et Rousseau. c) Depuis le réveil humaniste et la Renaissance, l'Europe s'est intimement liée avec l'héritage grec, bien avant les Lumières et la poussée nostalgique du romantisme. d) En dernier lieu, il convient de mentionner également le mouvement orientaliste naissant et prenant vite de l'ampleur au dix-huitième siècle. L'intérêt pour les autres cultures prospérait avec l'expansion économique et politique qui a conduit à la colonisation européenne du monde. Or, parmi les cultures étrangères, l'ancienne culture grecque occupait une place incomparablement privilégiée.

L'affinité entre la Grèce ancienne et l'Europe moderne est omniprésente tant au niveau des lettres et des sciences que plus particulièrement au niveau de la philosophie. Vu la proximité géographique, la continuité historique et l'exclusivité du rapport culturel qui les unissent, les occidentaux perçoivent les Grecs comme leurs aïeux culturels, d'autant plus que l'on constate l'absence, en Occident, de résidu culturel extérieur, aussi déterminant que l'héritage grec.

Ayant évolué dans un milieu grandement imprégné d'hellénisme, les

4. Cf. Peperzak, Op.Cit, p.4. Cf. également H.S. Harris, Le Développement de Hegel; (trad. Mueller), tome 1, L'Age d'Homme, 1981, p.63, (pp.48-49, dans le texte anglais). Dans les références à H.S. Harris, la pagination correspondante au texte de la traduction française sera mise en premier, à moins que seulement l'une des deux versions soit citée.

premiers travaux scolaires du jeune Hegel traitent en bonne partie de la culture grecque<5>. L'étudiant du *Stift* admirait le dynamisme national des Grecs, la supériorité de leur religion qui, contrairement au christianisme, ne menait aucunement à l'épanouissement spirituel du croyant au prix de son aliénation en tant que citoyen. Toutefois, par-delà toute raison culturelle relative aux circonstances de l'époque, dont l'influence serait particulièrement remarquable chez le jeune Hegel, l'attachement du philosophe à l'héritage grec relève primordialement de sa propre conception du développement de la philosophie dont il situe le commencement en Grèce<6>. Les Grecs n'avaient pas de prédécesseurs. "Pour concevoir la philosophie grecque, nous pouvons rester chez les Grecs eux-mêmes"<7>, car "la science philosophique a ses racines dans la vie grecque"<8>.

L'éclosion de la culture universelle se déroule en Grèce. Mais d'après la division que fait Hegel de l'histoire de la civilisation mondiale en quatre phases consécutives, le moment de l'agitation de l'âme orientale précède le moment grec du développement de la spiritualité. Hegel n'était point ignorant de l'influence sensible des anciennes cultures phénicienne, babylonienne et surtout égyptienne sur la culture grecque<9>. Toutefois, ces cultures sont restées au degré substantiel de l'esprit<10>. Le degré oriental représente une conception substantialiste de l'univers et de la société; c'est l'éveil de l'esprit religieux

5. Cf. Harris, Op.Cit, pp.66-68; pp.53-56.

6. "Il n'y a de philosophie (selon Hegel) que grecque d'abord, européenne ensuite", note avec justesse C. Ramnoux dans "Hegel et le commencement de la philosophie", Hegel et la pensée grecque P.U.F, 1974, p.9.

7. LHP, V.1, p.23.

8. Ibid, p.21.

9. Cf. LHP, V.1, p.22: "Ils (les Grecs) ont reçu les rudiments de leur culture des peuples voisins, notamment de Syrie et de l'Égypte".

10. "La puissance orientale de la substance, avec sa démesure, l'esprit grec l'a réduite à la mesure", (LHP, V.1, p.25).

s'accompagnant du despotisme politique<11>. Le soleil du monde s'est levé en Orient mais c'est en Grèce qu'il a rayonné avant de s'étendre à l'empire romain et dans un temps ultérieur à l'Occident.

Le bonheur d'un peuple dépend, selon Hegel, de l'harmonie qu'il parvient à instaurer entre sa culture philosophique, sa religion et son État. Quand la vie spirituelle d'un peuple est évoluée et libre, alors sa représentation de l'Absolu (ou religion) inspire sa culture philosophique, pénètre sa vie éthique, détermine ses critères moraux et se déploie dans ses institutions sociales et politiques. Il en résulte un esprit général dans lequel convergent toutes les pensées du peuple, un *Volksgeist* dont le véhicule est la vie entière du peuple en tant qu'unité harmonieuse de sa religion, de son organisation politique, de sa culture et, au sommet de sa culture, de son héritage philosophique. Pour Hegel, la Cité grecque incarnait cet idéal de liberté et d'harmonie. Les Grecs ont développé une véritable totalité spirituelle: une *Volksreligion*, une libre interrogation philosophique, d'abord de la nature, ensuite de l'homme, et enfin une démocratie collective. Ainsi ont-ils pu échapper au déchirement et à l'aliénation, à la fois en tant que peuple souverain par rapport aux autres peuples et en tant que multitude d'individus libres s'identifiant parfaitement à leur patrie. Le modèle grec est l'exemple concret d'une Cité où l'unité philosophique, esthétique, religieuse et politique, fut harmonieusement accomplie. C'est pourquoi les Grecs étaient à l'abri des clivages qui accablent l'homme moderne, à la fois coupable et victime de la rupture et de la

11. La relation entre le despotisme et la religion est exposée avec beaucoup de détail par Montesquieu dans son illustre ouvrage *L'Esprit des Lois*, et l'on peut constater que la méditation hégélienne sur les rapports du despotisme et de la religion s'inspire fondamentalement des vues de Montesquieu. Cf. *L'Esprit des Lois* L.II, chap.4; L.III, chap.10; L.XII, chap.29; L.XIV, chap.4; L.XXV, chap.11 & chap.15.

désintégration du monde éthique.

L'interprétation hégélienne de la philosophie politique grecque sera orientée par cette vision globale de l'organisation de la Cité grecque dans son ensemble. En définitive, les philosophes ne font qu'exprimer dans la pensée l'essence de la vie éthique de leurs peuples. La *Sittlichkeit* grecque est la toile de fond historique à partir de laquelle prend forme la pensée politique grecque.

A ce propos, nous traiterons dans cette recherche de quatre penseurs grecs, Héraclite parce qu'il est l'initiateur de la dialectique, Socrate pour le tournant spirituel qu'il représente dans la vie grecque, Platon pour avoir résumé avec un génie inégalable l'essence éthique de la vie grecque, et Aristote parce qu'il est le couronnement d'une époque philosophique qu'il achève et clôt. Cependant, Platon et Aristote demeurent incontestablement les deux grands penseurs grecs les plus cités et les plus admirés par Hegel.

Philosophe de l'historicité de l'esprit, Hegel se livre à une étude poussée et soutenue des époques antérieures et cherche constamment à saisir l'histoire des cultures dont il classe d'ailleurs les oeuvres philosophiques comme des étapes dans la découverte de l'Idée¹². Ainsi, le goût de Hegel pour la culture grecque, bien qu'excité par l'engouement de son ami de jeunesse Hölderlin, diffère de la nostalgie poétique et émotive du *beau grec* qu'éprouvait son ami poète. La passion du jeune Hegel pour la belle vie grecque s'est graduellement transformée en un intérêt proprement philosophique. Plus réaliste, ou plutôt plus convaincu du bien-fondé de la réalité historique de son temps, le Hegel de

12. A cet effet, La Phénoménologie de l'esprit expose dans ses grands traits l'évolution de la philosophie elle-même depuis les présocratiques jusqu'à la pensée spéculative, en même temps qu'elle décrit le parcours qu'elle effectue la conscience ordinaire du degré le plus élémentaire de la certitude sensible au degré le plus élevé du savoir absolu.

la maturité continue néanmoins à entretenir un dialogue fécond et ininterrompu avec les penseurs grecs, notamment avec Platon et Aristote lesquels incarnent l'apogée de la culture philosophique de leur nation.

Chapitre premier
La Volksreligion.

La théorie hégélienne de l'Etat ne s'articulera pas en fonction de la notion de pouvoir politique, mais, dans un cadre plus général, envisagera de traiter des rapports sociaux dans leur ensemble. L'Etat hégélien se concevra primordialement comme la totalité organique de la vie d'un peuple, et la théorie hégélienne de l'Etat comme une théorie globale des relations sociales, de l'élévation graduelle de l'homme, par un processus de socialisation, au stade de l'existence spirituelle. D'autre part, la religion constitue le fondement même de la socialité en général du fait qu'elle pénètre entièrement la sphère de la conscience et qu'elle n'est point réductible au choix personnel d'une représentation particulière de l'Absolu. La représentation de la divinité n'en est pas une parmi d'autres qui en seraient indépendantes, elle est la représentation la plus fondamentale qui détermine toutes les autres. La foi se dévoile dans le domaine de l'intériorité, dans la vie morale et sociale, dans les principes essentiels qui régissent la vie communautaire, bref, dans l'organisation globale de l'univers humain.

Il s'ensuit que les rapports de l'Etat et de la religion outrepassent forcément les bornes d'une relation spécifique entre l'Eglise et le gouvernement. En effet, traiter des rapports politiques entre l'Eglise (ou les églises) et le gouvernement, présuppose déjà une connaissance philosophique du fondement même de la relation, à savoir de l'unicité de l'esprit se réalisant dans l'Etat et dans la religion: à travers le champ commun de la *Sittlichkeit* et de l'esprit du peuple. Le problème des rapports entre l'Etat et la religion surgit au moment même où l'on considère la religion dans la concrétude du culte, en tant que communauté spirituelle; la religion est alors peuple, voire Etat: l'homme vit ainsi dans deux

mondes adjoints, les croyants sont en même temps des citoyens.

"L'effectivité du royaume céleste est l'état... l'éternel a son être-là dans l'esprit du peuple"<1>.

Le principe de la *Volksreligion* exige, selon Hegel, que la vie religieuse soit inséparable des mœurs nationales du peuple, qu'elle soit par contre enracinée dans l'histoire, dans la culture et dans l'âme intime du peuple et inspirée de ses efforts intellectuels en vue de se représenter l'Absolu. Elle doit donc être l'unité concrète de la "religion objective" et de la "religion subjective", c'est-à-dire toucher et satisfaire "le cœur, l'imagination et la sensibilité" tout en étant fondée préalablement sur la "raison universelle"<2>. Le premier aspect de la *Volksreligion* est ce qu'on appelle communément l'aspect culturel (relatif), puisqu'il s'agit d'une religion qui, par définition, doit être enracinée dans les mœurs et l'histoire d'un peuple. Une véritable *Volksreligion* ne saurait toucher l'âme universelle de l'humanité entière, ni convenir indistinctement à tous les peuples. L'autre détermination se rapporte à l'aspect universel (absolu) de la rationalité, sans quoi la *Volksreligion* serait susceptible de dégénérer en un mélange de superstitions, de fanatisme et d'excès dogmatiques, bref, en une religion que Hegel qualifierait de "positive".

L'exemple privilégié d'une religion populaire où cette tension ne se fait pas

-
1. *Realphilosophie* de 1805-1806 (désormais cité, *Realphilosophie*, II), p.117.
 2. Cf. Nohl, p.20. Quelle est cette raison universelle, nous nous demandons pour notre part? Si elle n'est pas la raison philosophique, elle sera réductible ou bien au sens commun qui est une donnée relative aux diverses cultures et aux diverses époques; donc le contraire de ce que l'on entend par l'universalité, ou bien au savoir immédiat du genre subjectif qui est la négation même de la raison. Empruntant le langage kantien, Hegel évoque la notion d'une "raison universelle" qu'il ne fixera pas d'ailleurs dans une définition statique, prétendument valable dans tous les temps et les milieux. La raison hégélienne est foncièrement historique, c'est-à-dire relative aux étapes historiques particulières tout en étant absolue quand à la finalité inhérente à ces étapes.

sentir est la *Volksreligion* grecque: le positif exprimait le normatif et à son tour le normatif se révélait dans le positif. La Grèce apparaît pour Hegel comme le monde de l'unité où la Cité et la religion, l'actualité sociale et les valeurs morales et spirituelles, forment pratiquement une unité harmonieuse procurant à l'individu la possibilité de s'épanouir au sein de la communauté tout en s'identifiant spontanément à ses compatriotes. Le jeune Hegel exalte l'originalité et la supériorité du modèle grec d'autant plus qu'il le compare à des formes antiques qui lui sont plus ou moins contemporaines –tels les modèles juif, égyptien, perse, phénicien, romain– ou postérieures, tel le christianisme moderne. La *Volksreligion* permet à un peuple déterminé de se reconnaître totalement dans sa religion et d'y trouver l'harmonie entre ses institutions et sa Constitution politiques d'une part, et ses représentations spirituelles d'une autre. Manifestement, la *Volksreligion* satisfait à la fois le besoin subjectif d'une croyance spontanée et l'exigence objective d'un fondement supra-individuel et d'une reconnaissance communautaire du contenu spirituel.

Dans les Fragments de Berne intitulés par H. Nohl (en y ajoutant le *Tübingenfragment* de 1793) *Volksreligion und Christentum*, le jeune philosophe élabore une distinction primordiale entre une "religion subjective" de la foi intime et de la spontanéité morale et une "religion objective" qui traiterait du contenu religieux comme d'une matière extérieure faisant l'objet d'une préoccupation purement intellectuelle.

"La religion subjective s'exprime dans les sentiments et les actions. Quelqu'un est dit religieux non pas lorsqu'il a une grande connaissance de la religion, mais quand il éprouve dans son coeur l'effet, la splendeur et la proximité de la divinité"<3>.

3. Nohl, p.6. (Sauf indication contraire, toutes les citations de Nohl, dans ce chapitre et ailleurs, sont une traduction personnelle).

Par contre,

"La religion objective est celle où l'entendement et la mémoire sont à l'oeuvre, celle que les connaissances explorent, examinent à fond, conservent ou simplement y croient"<4>.

La religion subjective est vive (*lebendig*), individuelle, la religion objective, une abstraction. L'une s'éprouve dans le coeur et repose sur des dispositions morales et psychologiques, l'autre est l'objet de méditations purement intellectuelles, telles des plantes ou des insectes mortes dans l'atelier d'un naturaliste. Or selon Hegel,

"cela fait partie du concept de la religion qu'elle ne soit pas pure connaissance de Dieu, de ses attributs et de notre rapport ainsi que du rapport du monde avec lui, de l'immortalité de l'âme... qu'elle ne soit pas une connaissance purement historique ou ratiocinante, mais qu'elle intéresse le coeur, qu'elle influence les sentiments et qu'elle détermine le vouloir"<5>.

Dans cette perspective "subjectiviste" et partielle, un individu religieux serait plus proche de Dieu —ou plutôt sa relation à l'Absolu serait plus concrète— qu'un philosophe de la religion ou un théologien en quête d'une connaissance théorique de Dieu, mais sans que la foi pénètre et remplisse son coeur, ses sentiments et ses actions. Quant à la religion populaire ou *Volksreligion*, son caractère essentiellement communautaire transcende inévitablement les limites de l'intimité et de la moralité individuelles qui caractérisent la religion subjective. Elle sera nommée religion objective pour autant que sa doctrine doit être fondée sur la raison universelle. Par contre, elle se rapproche infiniment de la religion subjective du fait que "l'imagination, le coeur et la sensibilité ne doivent pas être laissés pour compte ou en sortir les mains vides (*leer ausgehen*) <6>.

4. Ibid.

5. Ibid, p.5.

6. Ibid, p.20.

"Toute religion, pour être une religion populaire, doit nécessairement être constituée de sorte qu'elle occupe le cœur et l'imagination; de même, la religion la plus purement rationnelle doit également être dans l'âme de l'homme"<7>.

La religion subjective et la religion objective sont donc l'une et l'autre deux moments nécessaires de la religion populaire, d'où la prédisposition de cette dernière à combler les aspirations subjectives du fidèle-citoyen, sans toutefois porter atteinte au caractère objectif et universel de la vérité religieuse.

"La religion populaire qui engendre et nourrit les grandes convictions morales (*Gesinnungen*), (...) va de pair avec la liberté"<8>

du fait, précisément, qu'elle favorise la réconciliation au niveau du croyant, entre les sentiments individuels et la raison objective. Désormais, les sentiments subjectifs ne sont plus incompatibles avec l'ordre rationnel et objectif du monde, et par-là même se trouvent libérés de l'arbitraire et du contingent. D'autre part, les exigences rationnelles n'imposent plus aux croyances intimes des restrictions contraires ou étrangères aux tendances du cœur.

Au niveau de la communauté, l'harmonie intérieure que procure la religion populaire sous forme d'une réconciliation du subjectif (sentiments individuels) et de l'objectif (raison universelle), se traduit d'une manière immédiate par l'appartenance spontanée à l'essence éthique. En tant que puissance éthique, la *Sittlichkeit* consolide la *Volksreligion* et la protège contre les tendances arbitraires et subjectives tout en assurant l'épanouissement spirituel des fidèles. Le mot communauté a ce double sens et ce double avantage de pouvoir souligner une identité supra-individuelle en même temps que la participation individuelle à la formation d'une telle identité<9>. En somme, la *Volksreligion*

7. Ibid, p.23.

8. Ibid, p.27.

9. Dans le sillage sémantique du terme "communauté" figurent les mots "collectivité", "société", "groupe" etc... Or, l'existence même de telles entités

illustre l'imbrication de la religion avec les autres traits de l'esprit du peuple et incarne l'indissolubilité de l'action divine et des manifestations spirituelles de l'humanité.

Dès les années précoces de Tübingen, Hegel considérait que

"l'esprit du peuple, l'histoire, la religion, le degré de liberté politique, s'enchevêtrent et se nouent ensemble"<10>.

C'est pourquoi il serait impossible de concevoir la *Volksreligion* en faisant abstraction des corrélations nécessaires inhérentes à son contexte global. Il est donc indispensable de se rapporter à la notion capitale de *Sittlichkeit* afin de comprendre dans sa pleine concrétude la conception hégélienne de la *Volksreligion*.

"Construire la moralité individuelle, c'est l'affaire de la religion privée, des parents, des efforts propres et des circonstances. Construire l'esprit du peuple est en partie l'affaire de la religion populaire, en partie celle des relations politiques"<11>.

La "religion privée" ou *Privatreligion* n'est pas synonyme de la "religion subjective": la première isole le moment de l'intériorité individuelle, la seconde exige seulement qu'il soit présent et effectif. La "religion privée" se définit par opposition à la "religion populaire" dans la mesure où elle oppose foi et communauté, individualisant ainsi à l'extrême la subjectivité religieuse. Or, le jeune philosophe met en évidence l'action réciproque entre l'histoire politique et la religion: la foi d'un peuple inspire fondamentalement sa Constitution nationale et en revanche l'État a la mission de perpétuer un climat de liberté morale en inculquant aux futures générations des valeurs favorables à leur

repose sur la présence de dénominateurs communs entre les membres individuels qui les composent. La communauté est à la fois un caractère individuel et une synthèse collective. Cf. *Système*, p.161; un peuple n'est pas "une foule sans relation, ni une simple pluralité".

10. Nohl, p.27.

11. Ibid, p.27.

élévation spirituelle.

"C'est la tâche de l'État que de rendre subjective la religion objective, les arrangements doivent s'accorder avec la liberté des opinions et s'abstenir de faire violence à la conscience morale et à la liberté"<12>.

Par contre,

"l'action de la religion est de renforcer le ressort de l'éthicité à travers l'idée de Dieu comme législateur moral et de satisfaire les exigences de notre raison pratique"<13>.

La synthèse concrète de cette complémentarité entre les buts respectifs de l'État et de la religion, est la formation d'une totalité organique indivisible dont la vie unie de la Cité grecque représente l'archétype idéal.

"La Constitution d'un peuple forme avec sa religion, son art et sa philosophie... ou sa culture en général, une seule substance... un seul esprit. Un État est une totalité individuelle dont on ne peut séparer un côté particulier"<14>.

Hegel ne cessera de mettre en valeur cette pensée, jusqu'à même ses années de Berlin.

Inspiré du modèle grec, le philosophe conçoit l'État comme une totalité organique, opposant par-là le point de vue philosophique à celui de la conscience ordinaire qui envisage l'État sous son aspect superficiel de simple système de gouvernement juxtaposé au peuple. Mais si l'État n'est autre que le peuple lui-même en tant qu'il est conscient de l'effectivité de son esprit général et organisé en vue de se préserver des dangers extérieurs et de la dissolution interne, alors il est une totalité et la religion ne saurait en être séparable. En vertu d'une pareille cohésion intrinsèque, la Cité grecque qui incarnait l'idéal de la *Volksreligion* par excellence, n'a pas connu les clivages diviseurs dont

12. Ibid, p.49.

13. Ibid, p.61.

14. Leçons sur la philosophie de l'histoire (désormais cité LPH), traduction de de J. Gidelin, Paris, Vrin, 1965, p.45. (Traduction modifiée).

s'effritent les sociétés modernes.

Chapitre deuxième

L'évolution d'un idéal de jeunesse.

Avant de traiter de la vision hégélienne de l'unité éthique (*Sittlichkeit*) grecque telle qu'elle transparait principalement dans les oeuvres de maturité, il y aurait intérêt à cerner l'évolution de l'idéal grec dans les écrits du jeune Hegel<1>.

H.S. Harris, J. Taminiaux, P. Asveld, A. Peperzak, D. Janicaud, G. Lukacs, R. Kroner, W. Kaufmann, R. Williamson, ainsi que d'autres se sont attelés à la tâche de décrire l'itinéraire philosophique du jeune Hegel. Dès érudits allemands ont, depuis la mort du philosophe, également entrepris la même démarche, dont les plus notoires sont Rosenkranz, Haym, Dilthey, Rosenzweig, Hoffmeister et plus récemment Wiedmann. Le développement du jeune Hegel est devenu un thème à part entière de l'exégèse hégélienne et nous n'avons aucunement la prétention de reprendre à notre compte une tâche que les biographes de Hegel se sont donné la peine d'accomplir. Néanmoins, notre but à présent est de replacer la formation de la doctrine hégélienne des rapports de l'Etat et de la religion dans le contexte de l'évolution helléniste du philosophe.

Peperzak parle avec justesse d'un intérêt constant chez Hegel pour "la morale, la politique, la religion et l'histoire"<2>. Pour sa part, H.S. Harris présente un élément extrêmement important de la personnalité du jeune Hegel,

-
1. La "jeunesse" de Hegel se termine avec la période antérieure à la rédaction de la Phénoménologie, laquelle marque le début d'une autonomie philosophique ainsi que la rupture officielle avec la pensée de Schelling. Dans cette oeuvre maîtresse d'Iéna, la pensée de Hegel est devenue capable de s'envoler par ses propres ailes.
 2. A. Peperzak, "Religion et politique dans la philosophie de Hegel", dans Hegel et la religion, P.U.F, 1982, p.38.

qui devrait dissiper à notre avis l'image d'un Hegel hyper-rationnel, flegmatique, glacial et par trop abstrait. Harris décrit le jeune Hegel --le futur grand Hegel-- comme un être passionné, très attentif aux questions pratiques, animé par un ardent désir de comprendre le réel concret, la politique, la religion, l'histoire des cultures... Il éclaire avec beaucoup de perspicacité et de lucidité le caractère réel du jeune Hegel que le langage spéculatif de la Wissenschaft der Logik a (ultérieurement) largement contribué à occulter.

Les écrits du jeune Hegel témoignent d'un intérêt profond pour l'histoire spirituelle de l'humanité, pour les civilisations anciennes et pour les expériences culturelles des peuples modernes et de leurs prédécesseurs. L'étude historique procure au jeune Hegel la clé d'une compréhension rationnelle de l'époque moderne. C'est pourquoi nous sommes d'accord avec D. Janicaud lorsqu'il commente que

"pour le jeune Hegel, l'idéal grec n'a rien d'une quête érudite à l'abri des soucis actuels; il ne se sépare pas d'un élan révolutionnaire entraînant le rejet de l'ordre politique traditionnel comme du dogmatisme théologique"<3>.

Confronté à l'actualité de son temps, le jeune Hegel fut épris de l'idéal d'une religion nationale, une religion saine devant forcément avoir, à ses yeux, le caractère d'une religion populaire<4>. Or, si la raison est la seule autorité, la religion ne peut être institutionnalisée qu'au détriment de la liberté intellectuelle des fidèles. Inspiré de Kant, le jeune philosophe affirme la nécessité pour la religion populaire d'avoir un noyau rationnel. Ainsi, dès le début, la tension entre la raison universelle et le développement historique s'est manifestée dans l'esprit de Hegel. Comment alors concilier l'idéal kantien d'une Eglise

3. Janicaud, Op.Cit, p.24.

4. Cf. Harris, Op.Cit, p.17 & p.115; p.xxiv & p.128.

rationnelle avec celui d'une religion populaire?

La *Volksreligion* ne correspond pas à "l'Église invisible" de Kant, laquelle se présente comme l'idéal-type qui devrait être inhérent à toute Église positive, ou, en termes kantiens, est l'ensemble des conditions de possibilité de toute Église positive qui voudrait atteindre à la rationalité. Hegel écrit (fin janvier 1795) à son ami intime Schelling : "Raison et liberté restent notre devise et l'Église invisible notre point de ralliement"⁵. Manifestement, le jeune Hegel, au moment où il envisageait de concilier la "raison universelle" et la "sensibilité" religieuse, était encore sous l'influence évidente de Kant. Or, en se livrant à une lecture idéaliste du kantisme comme système dualiste où l'idéalité est construite par l'exercice d'une pensée auto-critique se donnant subséquemment au réel comme norme et devoir-être, Hegel a hérité de son grand interlocuteur philosophique la problématique inhérente à tout système idéaliste-dualiste, à savoir comment concilier la raison et l'histoire, l'idéal et le réel, l'impératif catégorique et l'état actuel du monde, le théorique et le pratique...

A Stuttgart et à Tübingen, l'intérêt philosophique du jeune Hegel avait pour objet l'histoire. A Berne, un nouvel idéal vient se superposer au champ d'intérêt historique lorsque la raison kantienne fait son apparition dans l'horizon philosophique du jeune Hegel. Une tension oppose les deux tendances. Comment concilier l'a priori rationnel avec le développement historique?

La *Volksreligion* est une donnée historique concrète et particulière alors que "l'Église invisible" demeure une exigence rationnelle universellement valable et d'emblée irréductible aux religions reçues. Ces dernières ne parviennent pas,

5. Correspondance (désormais cité *Correspondance*), I, trad. J. Carrère, Gallimard, 1962, p.23.

dans leurs réalités empiriques respectives, à la rationalité requise, d'où leur défaut et leur insuffisance et la détermination du rationnel comme un devoir-être (*Sollen*) qui n'est pas. L'Eglise invisible constitue une sorte de "prolégomène" théorique à toute église positive qui voudrait atteindre à la rationalité. A ce propos, dans quelle mesure, au cours de son évolution ultérieure, Hegel a-t-il abandonné l'idéal grec de Tübingen en substituant au critère culturel particulier de la *Volksreligion*, le critère infiniment plus universel de la rationalité kantienne? Selon Harris, Hegel va résoudre le contraste entre une religion populaire ou *Volksreligion* et une religion rationnelle ou éclairée (*aufklaerte Religion*) en insistant sur le rôle purificateur de la raison à qui revient la tâche d'éliminer du domaine religieux les superstitions et les incohérences. Nous ferons dans les pages qui suivent un exposé de l'évolution du jeune Hegel vers une solution du dilemme entre pureté rationnelle et réalité historique.

Parmi la longue série d'extraits et de travaux scolaires rédigés par le jeune philosophe au Gymnase de Stuttgart, le plus significatif est l'écrit intitulé "Sur la religion des Grecs et des Romains"<6> et daté d'août 1787, à une époque où l'étudiant Hegel s'occupait encore du phénomène religieux surtout par intérêt historique<7>. Harris qui décèle un contraste entre l'aspect critique (kantien)

-
6. Le titre de l'écrit révèle l'amalgame qui règne encore dans l'esprit du jeune penseur, entre les Grecs et les Romains. Ce sera également le cas dans un autre écrit daté d'un an plus tard et intitulé "Sur quelques différences caractéristiques des poètes antiques...", où Hegel traite encore en bloc, des anciens (Grecs et Romains) par opposition aux modernes (européens).
 7. Cf. H.S. Harris, *Le développement de Hegel*, pp.49-50. Hegel décrit l'état d'esprit primitif des Anciens qui a permis au clergé d'exploiter l'inclination religieuse naturelle des hommes. Cf. "Sur la religion des Grecs et des Romains", cité par Harris, *Op.Cit.*, p.50: "Les dieux ne pouvaient avoir qu'une forme et des attributs sensibles. C'est pourquoi on se représentait Dieu comme un être-tout, les régissant eux-mêmes et toutes choses selon son bon plaisir". Mais au fur et à mesure que la civilisation d'un peuple se développe, il abandonne cette forme primitive d'une religion de la

et l'aspect helléniste de l'écrit, y découvre "le postulat que toute religion populaire contient un coeur solide de foi rationnelle, que la réflexion 'éclairée' explicitera et séparera de ses excroissances superstitieuses"<8>. La foule croit que les dieux ont la puissance de récompenser et de punir les humains. "Au reste, ces opinions constituent la plus forte barrière à leurs passions, les arguments de la raison et d'une religion pure ne sont pas assez puissants à l'égard de ces dernières"<9>. Remise dans son contexte historique originel, la religion des Anciens exhibe, selon le jeune collégien, une rationalité relative aux conditions de l'époque.

S'il est un point de convergence sur lequel les interprètes de Hegel sont d'accord, c'est bien l'hellénisme de la période de Tübingen. Le concept central travaillé par Hegel était alors celui de la *Volksreligion* <10>, en allusion explicite à la religion grecque. Le trait essentiel en est que la raison seule est insuffisante pour fonder une religion. Une expérience religieuse doit également toucher les sens, les sentiments, les intentions morales et les activités de l'individu<11>. La religion, Hegel en convient, ne peut pas se dispenser d'être subjective. Cependant, il ne lui suffit pas de l'être, car une religion doit

sensibilité.

8. Harris, Op.Cit, p.52. Ce postulat sera davantage mis en évidence dans le "Fragment de Tübingue" et dans les fragments subséquents de la période de Berne que H. Nohl réunit et publie ensemble sous le titre *Volksreligion und Christentum*. Seul le premier fragment (Nohl, pp.1-29), surnommé "Fragment de Tübingue" fut rédigé, en juillet-août 1793, avant le départ de Hegel pour Berne. D'après H.S. Harris, la composition des autres fragments eut lieu à Berne au cours de 1794. Cf. Harris, Op.Cit, p.501.
9. "Sur la religion...", cité par Harris, Op.Cit, p.51.
10. Selon H.S. Harris, "Hegel montrait peu d'intérêt pour les discussions en cours au *Stift* (1788-1793) sur la philosophie Kantienne" (Op.Cit, p.13; p.xx), sa passion pour la botanique dépassant même son intérêt pour la théologie en 1791 et 1792 (Op.Cit, p.63). A cette époque, nous apprend H.S. Harris, Hegel ne tenait en haute estime, ni le christianisme établi ni le kantisme.
11. D'où les aspects sensibles de la religion (majesté, rites, commandements, cérémonies, chants, prières, dessins, sculptures, etc).

également être utile. L'on décèle dans ce jugement l'inspiration des Lumières, notamment l'exigence moralisante de Kant que la religion ait à la fois un fondement rationnel et un but pratique, ainsi que l'influence de Montesquieu qui examine les religions "par rapport au bien que l'on en tire dans l'état civil"<12>. A cet égard, Hegel aspirait principalement, nous semble-t-il, à une solution à la fois théorique et pratique aux problèmes spirituels de l'Allemagne; et il estimait trouver cette solution dans le paradigme grec. L'aliénation du jeune Hegel dans un climat religieux aride, dénué de la vitalité des religions anciennes et de leur dynamisme patriotique, et accablé par les critiques piquantes des Lumières, l'a conduit vers une tentative de conciliation de la religion de Jésus avec la philosophie des Lumières en général et celle de Kant en particulier. L'âme du jeune Hegel était alors tendue entre l'authenticité germanique —à l'image de la Cité grecque— et l'universalité chrétienne. L'Allemagne avait besoin de devenir un Etat national par le biais d'une réforme éthique et politique inspirée de la Cité grecque.

En somme, le bonheur des Grecs fut le fruit de leur religion nationale et c'est justement d'une *Volksreligion* propre que les Allemands avaient besoin, selon Hegel. Or, le christianisme qui avait une origine étrangère et une destinée manifestement universelle ne pouvait pas répondre aux aspirations patriotiques du jeune philosophe. Par contre, une *Volksreligion* comblerait les besoins spirituels du fidèle à la fois en tant qu'homme et en tant que citoyen. Le modèle grec étant le prototype par excellence d'une telle religion, nous sommes d'accord avec l'interprétation de Lukacs en ce qui concerne la démarcation du jeune Hegel par rapport à l'*Aufklaerung* <13> aux tendances

12- Montesquieu, L'Esprit des Lois, L.XXIV, chap.1. Cf. également Harris, Op.Cit., n.159, p.424; n.2, p.212.

laïques et anti-religieuses.

A Tübingen, Hegel critique le christianisme institutionnalisé tel qu'il l'a alors connu. A Berne, la pensée du jeune philosophe continue son évolution dans la même direction qu'elle avait prise à Tübingen, avec plus d'accent, toutefois, sur le thème de la "positivité" de la religion chrétienne.

A Berne, Hegel poursuit la rédaction déjà commencée à Tübingen, des fragments que Nohl inclut dans sa célèbre édition sous le titre de Volksreligion und Christentum, et dont le thème principal se rapporte à la problématique de la religion idéale concrète, à savoir celle qui serait en mesure de satisfaire inséparablement et les exigences de la raison universelle et les besoins culturels d'une société donnée. L'auteur y procède à une présentation "phénoménologique" —qui n'est pas sans rappeler le défilement des figures de la conscience dans le chef-d'oeuvre d'Iéna— des points de vue respectifs de la religion objective, de la religion subjective, de la religion privée, de la religion rationnelle et de la religion populaire. Ces figures religieuses ont essentiellement le caractère de multiples prototypes théoriques qui, dans la vie concrète, seraient susceptibles de fécondes compénérations dialectiques. Ainsi, si Hegel favorise la forme de la réconciliation qu'opère la *Volksreligion* entre la raison universelle et la sensibilité, il ne dénonce pas pour autant la religion

-
13. Cf. G. Lukacs, The Young Hegel, translated by R. Livingstone, London, Merlin Press, 1975, p.117, p.185, p.263, p.266. A noter, toutefois, que Lukacs attribue l'opposition hégélienne aux Lumières rationalistes, non pas à une prétendue attitude religieuse mais plutôt à l'"historicisme", lequel admet la nécessité du phénomène religieux dans une phase historique déterminée. (Lukacs, Op.Cit, p.492). Lukacs qui prétend découvrir chez le jeune Hegel une position "anti-chrétienne" commet, à notre avis, une grave mésinterprétation car la critique hégélienne de la "positivité" s'opère en vue même d'une récupération de la pureté et de l'authenticité chrétiennes.

privée. Une forme n'exclut pas forcément l'autre<14>. L'acte de pouvoir effectivement raviver l'idéal grec de la *Volksreligion*, Hegel cherchait au fond dans le contexte intellectuel du *Stift* de Tübingen à concilier l'enseignement de Jésus (l'apôtre de la subjectivité) avec la doctrine de Kant (l'apôtre de la raison), et ce dans le cadre nostalgique du paradis grec perdu. A Berne, les méditations de Hegel témoignent d'une réévaluation du christianisme inspirée de Kant.

Outre *Volksreligion und Christentum*, les deux écrits majeurs de Berne sont deux recueils de fragments divers rassemblés par Nohl et intitulées respectivement *La vie de Jésus* et *La positivité de la religion chrétienne* <15>. A notre avis, le second écrit présuppose le contenu du premier et les deux textes nous semblent très complémentaires. Dans *La vie de Jésus*, Hegel exalte la vertu de Jésus comme maître de moralité en rapprochant l'enseignement chrétien de la doctrine morale de Kant. Jésus fut alors, selon Hegel, moralement supérieur à ses contemporains comme Socrate aux siens, chacune des deux figures représentant un moment révolutionnaire dans l'acquisition de la liberté humaine. L'écrit sur la "positivité" est davantage centré sur la décadence de la religion chrétienne, présentée comme un phénomène étranger au contenu moral de l'enseignement de Jésus et dû primordialement à des circonstances historiques<16>. Hegel y répond à la question que l'écrit précédent pose implicitement, à savoir comment la religion chrétienne est-elle devenue positive, contrairement à l'intention authentique du Christ? Par ailleurs, dans *La vie de*

14. Cf. II, chap.1, supra, p.27-29.

15. T.M. Knox qui estime que le premier écrit est d'une moindre importance que le second ne le traduit pas avec les autres écrits de jeunesse qu'il publie sous le titre *On Christianity, Early Theological Writings*. Cf. ETW, p.v.

16. Cf. III, chap.4, infra, sur la "réalisation de la communauté spirituelle", notamment pp.174-175.

Jésus, la perspective politique est absente et les méditations de l'auteur sont axées sur des questions théologiques telles la nature humaine de Jésus et l'essence morale de ses enseignements. Les rapports de la religion à l'état et aux structures politiques en général ne sont pas abordées. Par contre, Hegel en traite avec élaboration dans La positivité de la religion chrétienne, d'où la complétude et la cohérence du contenu de l'oeuvre. La "positivité" ne signifie pas simplement, comme on aurait tendance à le croire, la dégénérescence de la religion en une Eglise dogmatique et autoritaire. Elle consiste primordialement à traiter la vérité d'un contenu religieux comme un dogme reçu de l'extérieur et n'ayant pas sa source et sa justification dans l'intériorité individuelle. Or, selon l'auteur de la Positivité..., le modèle-type d'une religion "positive" est le judaïsme<17>.

Les commentateurs de Hegel soulignent un changement tangible dans l'horizon intellectuel du jeune philosophe à Berne où l'idéal grec de la période de Tübingen semble être éclipsé par un intérêt critique à l'étude du christianisme. S'agit-il d'un changement de perspective dans la considération hégélienne des rapports éthico-religieux et si oui comment expliquer un tel changement<18>? Nous savons d'après son biographe Wiedmann, que Hegel a

-
17. Hegel perçoit le judaïsme comme la religion d'un Dieu-maître, absolument objectif et opposé au sujet humain. La foi juive se réduirait à la disposition de recevoir du Très-Haut des préceptes obligatoires attenants à tous les aspects de la vie, qu'il s'agit alors d'exécuter scrupuleusement. Cf. à ce sujet, Positivité, Op.Cit, les pages suivantes: 30, 31, 42, 118, 120, 123.
 18. Selon R. Solomon, Hegel s'intéressait à Tübingen davantage aux questions pratiques qu'aux théories pures et à la théologie métaphysique qu'il aurait commencé à aborder à Berne après sa lecture des oeuvres kantienne. Cf. In the Spirit of Hegel, New York, Oxford University Press, 1983, pp.117-118. Pour sa part, R. Kroner estime que Hegel effectue à Berne une critique du christianisme, inspirée fondamentalement de la morale kantienne et de la *Volksreligion* grecque, (ETW, p.9). A ce propos, A. Peperzak évoque "l'indubitable dépendance à l'égard de Kant", (Op.Cit, p.68) qui fait que "l'idéal d'une religion du peuple... semble oublié" à

repris à Berne une étude à fond des oeuvres kantiennes<19>, ce que Hegel lui-même avoue, d'ailleurs, dans une lettre envoyée à Schelling en janvier 1795. En outre, la référence à "l'église invisible" dans la même lettre est une allusion explicite à Kant. Or, il est aujourd'hui établi que Hegel acheva la rédaction de *La vie de Jésus* le 24 juillet 1795, pour entreprendre celle de la *Positivité...* entre novembre 1795 et le 29 avril 1796 <20>. Il est donc très probable que l'auteur de ces deux écrits était sous l'influence de Kant, sans avoir, pour autant, complètement renoncé à l'idéal grec.

A notre avis, les thèmes centraux, relativement aux périodes de Tübingen et de Berne, relèvent primordialement, mais non exclusivement, d'une philosophie propre de la religion élaborée par le jeune philosophe. Ce n'est que par le biais de son concept de *Volksreligion* que le jeune Hegel se rattache à l'idéal grec, d'où notre total désaccord avec la conclusion hâtive de G. Planty-Bonjour, que

"Berne est ce moment intermédiaire où la position de Hegel sur les rapports entre l'Eglise et l'Etat est finalement assez proche de l'idéal du despotisme éclairé, propre aux Lumières"<21>.

G. Planty-Bonjour se base sur l'influence exercée sur le jeune Hegel par

Berne. Mais selon H.S. Harris, Hegel "n'a jamais abandonné le contraste entre la conscience unie et naturelle des Grecs et la conscience artificielle et divisée des modernes" (Op.Cit, p.76), la religion rationnelle de Kant demeurant à ses yeux une forme de religion positive, "incompatible avec son idéal hellénique" (Op.Cit, p.14; p.xx). Manifestement, Harris sous-estime le détour de Hegel vers le kantisme, qui a lieu à Berne. Par ailleurs, dans son introduction à la traduction de la *Positivité*, G. Planty-Bonjour parle d'un "déclin de l'emprise du thème grec" qui est amorcé à Berne mais qui n'est "pas encore compensé par une valorisation du thème chrétien" (*Positivité...*, p.22). Pour sa part, D. Janicaud constate un "effacement" momentané du thème grec dans les deux écrits majeurs de Berne, qui sont imprégnés profondément par l'influence kantienne et où l'idéal de la "belle totalité" qui avait marqué la période de Tübingen est "apparemment absent", alors qu'il "resurgit intact et rigoureux dans les textes à peine portérieurs", (Op.Cit, p.49).

19. Cf. F. Wiedmann, *Hegel*, translated by J. Neugroschel, New York, Pegasus, 1968, p.25.
20. Cf. Harris, Op.Cit. p.502; p.520.
21. G. Planty-Bonjour, Op.Cit, p.22.

l'oeuvre célèbre et radicalement laïcisante de Mendelssohn<22>. Jérusalem ou du pouvoir religieux. En effet, Mendelssohn traite de la question des rapports entre le domaine juridique et le domaine de la foi, dans le même sillage hostile à l'Eglise, des penseurs des Lumières. Or, si l'auteur de la Positivité partage le souci de Mendelssohn de voir l'emprise de l'Eglise sur la vie des peuples et des gouvernements sinon éliminée, du moins atténuée, il ne faut pas attribuer cette aspiration libératrice à une attitude anti-religieuse ou anti-chrétienne, car c'est précisément au nom du christianisme que s'opère la critique hégélienne de la "positivité". A Berne, Hegel s'attaque à l'Eglise pour défendre la religion chrétienne et, indirectement, la dignité et l'autonomie de l'Etat moderne. Il associe la "positivité" à l'Eglise dominante qu'il perçoit alors comme une déformation systématique du christianisme original<23>. Nous ne croyons pas que le rejet hégélien de la "positivité" découle forcément du principe moderne de la séparation de l'Etat et de l'Eglise, lequel, reposant indéniablement sur un fait historique établi, (la religion transformée en église) serait lui-même une conséquence de la "positivité". Autrement dit, la préservation du christianisme original aurait dispensé de la séparation en question. A cet égard, les deux écrits de Berne tentent de démêler ce qui dans le christianisme original n'était point "positif" et d'expliquer le processus par lequel des conditions et des circonstances historiques ont disposé la religion du Christ à devenir une religion "positive". Bien qu'il n'y soit pas explicitement mentionné, l'idéal grec inspire les critiques hégéliennes acerbes de la dégénérescence du christianisme. D'ailleurs, les Grecs "restent nos maîtres en tout ce qui est grand, beau, noble et libre",

22. Cf. G. Planty-Bonjour, Op.Cit, p.21: "Cette thèse reçue de Mendelssohn, justifie Hegel de mettre une profonde séparation entre l'Eglise et l'Etat".

23. Ce thème sera mieux élaboré dans la partie de cette étude consacrée au "moment chrétien".

écrit Hegel dans l'un des fragments de Berne<24>. Par ailleurs, le poème très helléniste (Éleusis) que Hegel dédie à son ami Hoelderlin avant son départ pour Francfort et dont la composition en août 1796 est postérieure à La Vie de Jésus et à la Positivité... illustre l'attachement constant de Hegel à la beauté de la vie grecque. Si jamais le jeune Hegel a pu changer d'idéal, c'est dans la période de Francfort qu'il faudrait en dépister les racines<25>. La période de Francfort n'est point helléniste, affirme Peperzak. La thèse opposée de D. Janicaud, est que Hegel est resté fidèle, même à Francfort, à l'idéal de la *Volksreligion* <26>. Nous ne saurions, pour notre part, parler d'un retour au christianisme lors du séjour du philosophe à Francfort, car les écrits de Berne ne nous semblent pas moins chrétiens que les écrits postérieurs. Toutefois, ce constat ne nous empêche pas de reconnaître qu'un nouvel élan spirituel anime

-
24. Nohl, p.221. Cf. également Harris, Op.Cit, p.18; p.xxv, "l'idéal grec constituait encore à Berne le point de départ des méditations philosophiques de Hegel" et p.16; p.xxiii, "son essai (La vie de Jésus) était le premier pas dans la réassimilation du christianisme comme religion populaire".
 25. Les raisons de ce changement ne sont pas évidentes. Hegel se serait-il reconverti au christianisme sous l'influence romantique de Hoelderlin qu'il venait de rejoindre à Francfort? C'est du moins l'opinion non probante de R. Solomon (R. Solomon, Op.Cit, p.138). D. Janicaud parle d'un "remplacement du paganisme par le christianisme" à cause de la décadence historique nécessaire de la *Volksreligion* grecque qui a dû périr avec la forme politique de la Cité grecque. En expliquant la "positivité" de la religion chrétienne, Hegel met en lumière l'adaptation des croyances religieuses aux conditions politiques ambiantes. Ainsi, la perte de la liberté antique à l'époque romaine aurait entraîné la naissance de la nouvelle religion. Le christianisme répond —ou plutôt correspond— à la misère de l'individu sous le joug romain. Une consolation céleste est alors recherchée qui ferait oublier les malheurs de la vie actuelle sur terre. D'autre part, R. Kroner estime que le changement radical dans l'attitude de Hegel à l'égard du christianisme est le fruit d'une synthèse philosophique élaborée à Francfort, de la raison morale de Kant et de la beauté grecque dont le résultat est l'amour chrétien à la fois beau, réconciliateur et doté d'un contenu moral et rationnel. (R. Kroner, Op.Cit, p.9). Mais aucune évidence textuelle ne corrobore cette thèse. L'amour chrétien n'est pas exalté en raison d'une quelconque affinité avec la beauté grecque et la morale kantienne du devoir est la cible privilégiée d'une critique hégélienne inspirée du Sermon de la montagne.
 26. Cf. D. Janicaud, Op.Cit, p.79.

les fragments de Francfort et se cristallise dans le thème proprement chrétien de l'amour. Il s'agit d'une revalorisation de l'amour chrétien au détriment de la loi kantienne, fort rapprochée par l'auteur de L'esprit du christianisme et son destin, du légalisme juif. Le point de référence grec est moins accentué que jamais dans les fragments de Francfort<27>, mais l'inspiration en est subtilement présente. Ainsi, L'esprit du christianisme et son destin se conclut sur un ton plutôt pessimiste, quant à l'aboutissement ultime de la religion chrétienne:

"L'Eglise et l'Etat, le culte et la vie, la piété et la vertu, l'action spirituelle et l'action mondaine ne peuvent se fusionner en une unité"<28>.

Or, la vie grecque n'avait pas à souffrir d'un tel clivage. Il ne serait donc pas exagéré de souligner que même à Francfort, l'idéal grec n'est pas tout à fait écarté.

Un profond malaise religieux a conduit Hegel vers le modèle grec. Par opposition à l'interprétation partielle et dogmatique que fait Lukacs de "l'attitude anti-chrétienne" du jeune Hegel, Janicaud constate avec raison que

"l'empreinte sur l'esprit du jeune Hegel, de l'*Aufklaerung* avec ses caractères connus, —rationaliste, anti-superstitieux, humaniste— s'est effectuée sans l'orientation anti-chrétienne de la plupart des philosophes français"<29>.

N'oublions pas que si l'étudiant du *Stift* s'est mis à cultiver son esprit avec beaucoup de lectures dont l'objet n'appartenait pas au domaine propre de la religion et qui faisaient partie d'ailleurs de son programme scolaire, il était au

27. Il s'agit notamment de l'introduction de la Positivité, reprise et remaniée à Francfort à partir du 24 septembre 1800, des fragments rassemblés et intitulés par Nohl *L'esprit du christianisme et son destin*, ainsi que du *Fragment sur l'amour* et du *Fragment d'un système*.

28. Nohl, p.342.

29. Janicaud, Op.Cit., p.30. Cf. également P. Asveld, La pensée religieuse du jeune Hegel, Publications universitaires de Louvain, 1953, p.22.

Stift précisément pour une formation théologique protestante le destinant à devenir pasteur^{<30>}. Les premières pensées de Hegel pivotent autour d'une thématique religieuse où l'hellénisme se présente comme une solution de rechange à la défaillance actuelle du christianisme. Ainsi, l'intérêt helléniste du jeune Hegel nous paraît moins autonome et par conséquent moins déterminant pour sa pensée globale, que la crise d'identité religieuse qu'il a éprouvée dès son séjour au *Stift*. Nous devons alors soutenir que l'hellénisme de Hegel à cette époque précoce de sa vie philosophique n'était qu'un épiphénomène de son désenchantement religieux. Même quand Hegel oppose la Cité grecque et la Cité moderne, la première étant unie, heureuse et libre, la seconde, opprimée, (par les rois et les papes), corrompue et divisée, son admiration pour la première est effectivement une invitation à suppléer aux manques de la seconde. Manifestement, la crise religieuse du jeune Hegel fut un reflet de la crise politique de l'époque moderne, pour laquelle aucune solution n'était plus prévisible dans le cadre historique du christianisme établi. D'une part, le modernisme du philosophe –S. Avineri y insiste instamment– se heurtait à l'autoritarisme de la royauté et de la papauté^{<31>}, et d'autre part, son souci nationaliste s'avérait incompatible avec l'origine étrangère du christianisme et sa vocation universelle. La religion chrétienne "est triste et mélancolique, orientale, non plantée dans notre sol, ne pourra jamais s'en accommoder"^{<32>}. La religion grecque incarnait, en revanche, l'archétype vivant d'une harmonie

30. Cf. Wiedmann, Op.Cit, p.15. Vu l'influence du piétisme protestant sur son milieu familial et sur la mentalité souabe en général, "Hegel n'a jamais envisagé d'autres études que la théologie". La thèse de Wiedmann contredit manifestement celle de H.S. Harris qui confirme, d'après les révélations de la soeur de Hegel, que ce dernier n'a jamais eu l'intention sérieuse d'étudier la théologie, mais qu'il l'a fait seulement devant l'insistance de son père. Cf. Harris, Op. Cit, pp.58-59; p.72.

31. Cf. S. Avineri, Hegel's Theory of the Modern State, chap.3, "The Modernization of Germany", pp.34-61, notammant pp.34-35.

32. Nohl, p.49.

accomplie entre vie politique, vie culturelle et vie religieuse. Rosenzweig note avec justesse que

"les grecs deviennent ainsi, selon Hegel, pour la première fois, ce qu'ils devaient devenir pour cette génération: ils invitent à la germanité"<33>.

Derrière la passion pour l'idéal grec, se dissimule un véritable enthousiasme, non pas pour l'imiter, ce qui serait une vaine tentative de revivre un passé révolu, mais pour inciter les Allemands à reconquérir avec joie, fierté et authenticité, leur propre "belle totalité éthique". Le christianisme, trop céleste, trop détaché de la vie mondaine, mais aussi paradoxalement trop "positif" à l'époque, n'était point propice à la réalisation des aspirations patriotiques du jeune Hegel, que nous venons de décrire. A. Peperzak, dans une formule aussi limpide qu'opportune, décrit l'attachement du jeune philosophe à l'idéal grec, animé par un souci patriotique et moderniste: "La Grèce hégélienne est le peuple allemand de l'avenir"<34>. Les écrits politiques d'Iéna le montreront clairement.

D'une manière générale, c'est l'aboutissement à Iéna, des méditations précoces du jeune Hegel, qui peut éclairer la voie prise originairement à Tübingen, à Berne et à Francfort. A Iéna, Hegel renoue définitivement avec l'actualité<35>. Sa réflexion porte désormais sur l'état du monde tel qu'il se dévoile et se concrétise; il renonce à exalter certaines formes du passé au détriment de la rationalité du présent.

33. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, R. Oldenbourg, München-Berlin, 1920, I, p.17.

34. A. Peperzak, Op.Cit, p.15.

35. Ses écrits traiteront désormais de la Constitution allemande, du droit naturel, des deux philosophies rivales mais complémentaires et également en vogue, de Fichte et de Schelling, d'une philosophie concrète de l'esprit ainsi que d'une vue systématique de la vie sociale.

Dans le "Fragment d'un système"<36>, qui est à peine antérieur au départ du philosophe pour assumer sa fonction de *Privatdozent* à l'université d'Iéna, la Grèce n'est pas explicitement mentionnée. L'auteur récusé la méthode de l'entendement jugée inapte à favoriser la réconciliation avec la Vie, avec ce véritable infini présent seulement comme totalité ininterrompue et indivisible à laquelle le moi individuel ne peut s'élever que par l'amour. La philosophie (de la réflexion) est jugée inapte à remplir cette fonction (religieuse) et doit donc se retirer devant la religion<37>. Mais de quelle religion s'agit-il ici? De la religion "positive" déjà vigoureusement critiquée? De l'idéal grec d'une religion populaire? Ou bien du christianisme authentique, conçu comme une religion de l'intimité individuelle, de la foi subjective et des vertus morales et rationnelles? Nous sommes convaincus que la religion souhaitée par le philosophe est sa propre idée d'une religion subjective (non formaliste), dynamique (non positive), harmonieuse (non aliénante), libre (non dogmatique), universelle (non exclusiviste) et rationnelle (purifiée des superstitions et des ex-croissances superficielles). Une telle religion serait propice à la réconciliation de la partie avec le tout, de l'individu avec la Vie, de la théologie avec l'histoire, et, par-dessus tout, de l'humain avec le divin. A notre avis, elle correspond à l'interprétation hégélienne propre du christianisme.

A Iéna et dans un temps ultérieur de sa carrière philosophique, Hegel élabore la méthode dialectique qui lui permettra de résoudre les oppositions entre l'idéal grec, la doctrine chrétienne et l'actualité moderne, et, par-delà ces

36. Nohl, pp.345-351. Le fragment est daté du 14 septembre 1800.

37. Le langage de la réflexion présupposait encore, selon Hegel, la division entre le sujet et l'objet et l'incapacité de connaître l'Absolu sinon par la voie du sentiment et de la représentation religieuse. Par conséquent, Hegel associait encore l'activité philosophique à ce qu'il appellerait ultérieurement philosophie de l'entendement.

figures historiques de l'esprit, de réconcilier le réel et le rationnel, l'histoire et la raison, l'empirie et l'idéalité, bref, d'aller au-delà de la dichotomie kantienne entre l'être et le devoir-être. La tension, le va-et-vient, ne cesseront qu'avec le développement par Hegel de sa méthode dialectique. La philosophie de l'identité de Schelling inspira alors les efforts spéculatifs de Hegel, surtout depuis la publication en 1800 du Système de l'idéalisme transcendantal de Schelling. Mais la "réconciliation" hégélienne ira au-delà de l'"identité" schellinguienne, selon une logique propre visant à dépasser les différences tout en les conservant, c'est-à-dire tout en les réconciliant avec l'identité. Au niveau de la philosophie de l'histoire, la nouvelle logique se traduit par une rationalisation progressiste du processus historique selon laquelle les trois modèles, grec, chrétien et moderne, acquièrent une rationalité relative et se trouvent réconciliés et préservés en tant que moments transitoires, mais effectifs, de l'esprit universel.

Les deux écrits qui nous intéressent le plus dans la période d'Iéna sont le texte paru dans le Journal critique de la philosophie sous le titre "Sur le droit naturel et les modalités de son traitement scientifique"<38>, ainsi que le manuscrit inachevé et intitulé par Rosenkranz System der Sittlichkeit. Mais

-
38. Traduit par B. Bourgeois sous le titre Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel (désormais cité Dr. Nat), Paris, Vrin, 1971. Notons que par "droit naturel" il faut entendre un droit idéal fondé sur la raison, donc essentiellement distinct du droit positif tout en pouvant lui servir de modèle. Il ne s'agit nullement de la simple généralité des rapports humains conçus relativement à l'état de nature. Un droit est dit naturel par opposition à un droit prétendument divin. De même que par religion naturelle on entendait au dix-huitième siècle une religion rationnelle conforme à la nature humaine universelle, distincte de la religion établie et ne répondant qu'aux seuls critères de la raison, par droit naturel on entendait un droit émanant de la raison et pouvant donc faire l'objet d'une méditation proprement philosophique, dite "philosophie du droit". Or, un tel droit aurait forcément la flexibilité requise pour être susceptible de contestation ou de justification sur une base théorique indépendante du dogmatisme religieux et des traditions politiques.

avant d'aborder ces deux écrits, il nous faut tenir compte de l'écrit proprement politique sur la réforme de la Constitution allemande. Le modernisme de Hegel est évident dans La Constitution allemande, de même que son souci nationaliste de voir l'Allemagne adopter, après la réforme religieuse qui a sauvé sa religion, une réforme politique qui sauvegarderait l'Etat et la Constitution. L'évanescence de l'idéal grec sera bel et bien amorcée dans les réflexions "modernistes" du philosophe.

"Etant donné les dimensions des Etats actuels, l'idéal selon lequel tout homme libre devrait participer à la délibération et au règlement des affaires générales de l'Etat est (devenu) tout à fait impossible à réaliser"<39>.

A part cette référence à l'idéal de la démocratie grecque tombé en désuétude, La Constitution allemande est frappant par son indifférence à l'égard de l'idéal grec de la *Volksreligion*. Hegel écrit cette oeuvre politique avec l'esprit d'un patriote allemand moderniste et avec les connaissances et les préoccupations pratiques d'un politicien, d'un administrateur et d'un diplomate. L'idéal grec n'y a plus que la valeur d'un simple point de référence historique. La perspective historique relativise les idéaux du passé en dévoilant leurs insuffisances par rapport au monde actuel. Le modèle grec nécessitait l'uniformité complète en matière de langue, de religion, de moeurs et de lois, ce qui n'est plus possible à l'époque moderne, sauf dans un Etat de faible dimension.

"Un petit Etat, Rome à son origine ou Athènes, n'aurait pas pu subsister si dans ses murs on avait parlé trente sortes de langues à la fois... ou bien s'il avait régné parmi ses citoyens des moeurs diverses"<40>.

39. Les Ecrits politiques, Editions Champ Libre, Paris, 1977. "La Constitution de l'Allemagne" (désormais cité Const. All), p.49. Les traducteurs ont raison de ranger cet écrit avec les deux autres écrits politiques proprement dits, "Les actes de l'Assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816" et l'article à propos du "Reform Bill anglais de 1830".

40. Const. All, p.146. Cf. également p.47.

Par contre, dans les temps modernes où la diversité est de rigueur,

"la possibilité d'un Etat est nécessairement liée à la séparation entre religion et politique... il ne s'agit pas pour le pouvoir suprême d'exercer son autorité sur la religion, mais justement qu'il n'y ait pas d'autorité ni de droits établis en fonction d'elle"<41>.

Or, quand la religion a tenté de dominer la sphère politique, elle a été, à l'endroit des peuples, "un facteur involontaire de dissolution de l'Etat"<42>. A l'époque où La Constitution allemande fut méditée et écrit, le laïcisme moderne avait déjà, dans une large mesure, imprégné la pensée politique de Hegel. Par ailleurs, l'écrit est primordialement un manifeste de politique empirique, un projet national global, formulé en vue de réformer la Constitution du peuple allemand. En aucun autre écrit, Hegel n'est aussi politiquement engagé. Son point de départ est la situation de la nation allemande: "l'Allemagne n'est plus un Etat"<43> et le peuple allemand est un peuple "dissout"<44>. La mission de Hegel est donc la même que celle de Machiavel qui a voulu "élever l'Italie au rang d'Etat"<45> et "sauver par le génie le destin d'un peuple courant à sa ruine politique"<46>. Nous traiterons plus loin du projet politique sécularisant de Hegel, quand il sera question du moment moderne de sa philosophie des rapports de l'Etat et de la religion.

Dans Le Droit naturel comme dans Le système de la vie éthique, Hegel ne cesse de proposer le modèle grec comme l'exemple-type de la *Sittlichkeit*. Si à Iéna le philosophe commence à s'occuper davantage des problèmes de l'actualité, dans quelle mesure une solution grecque de ces problèmes

-
- 41. Ibid, p.180.
 - 42. Ibid, p.179.
 - 43. Ibid, p.31. Cf. également, p.35, p.75.
 - 44. Ibid, p.88.
 - 45. Ibid, p.118.
 - 46. Ibid, p.121.

demeurerait-elle concevable à ses yeux? L'expérience grecque sera-t-elle éclipsée par l'idéal napoléonien d'une Europe libérale et unie? Le modèle grec nous semble avoir marqué la doctrine politique du jeune Hegel autant sinon plus que le libéralisme moderne. Expliquons davantage cette thèse.

Dans le Droit naturel..., il est question respectivement du droit selon l'approche Kantienne formaliste, selon les théories empiristes et selon la conception spéculative de l'auteur. Avant d'exposer sa propre méthode, Hegel critique l'empirisme et le formalisme qui sont "deux manières inauthentiques de traiter scientifiquement du droit naturel"<47>. L'écrit se rapporte immédiatement à l'élément éthique qui est "le moteur de toutes les choses humaines"<48>. La *Sittlichkeit* grecque est encore présente dans l'esprit de l'auteur sinon comme idéal indépassable, du moins comme un point de repère valide et pertinent.

"L'idée absolue de la vie éthique contient l'état de nature et la majesté divine comme absolument identiques, en tant que cette dernière n'est elle-même rien d'autre que la nature éthique absolue"<49> où "la singularité comme telle n'est rien et est absolument une avec la majesté éthique absolue"<50>.

"Par la singularité, l'individu est immédiatement sous des déterminités, par-là un extérieur est présent pour lui et une contrainte est possible"<51>.

Parce que l'individu est une singularité et "la liberté est un anéantissement de la singularité"<52>, "la totalité éthique absolue n'est rien d'autre qu'un

47. Dr.Nat, p.16.

48. Ibid, p.15.

49. Ibid, p.25. "L'état de nature" dont il s'agit dans la citation dénote l'irréflexion qu'impliquerait une conception de l'éthicité comme habitude générale. A "l'état de nature", l'esprit est habitude et l'éthicité est l'esprit devenu nature, c'est-à-dire l'identité irréfléchie du penser individuel et du donné social. Par ailleurs, les propos cités reflètent l'essence éthique des divinités grecques.

50. Ibid.

51. Ibid, p.52.

52. Ibid.

peuple"<53> au sein duquel "l'individu prouve son appartenance, son être-un avec celui-ci, par le risque de la mort seulement, d'une manière non équivoque"<54>. Le sacrifice du citoyen grec pour sa patrie était total et inconditionnel.

"Les Grecs avaient le terme *politeuein* qui signifie vivre dans, avec et pour son peuple, mener une vie universelle appartenant entièrement à la chose publique"<55>.

L'auteur du Droit naturel, distingue "une vie éthique absolue" qui serait totalement immanente aux individus et serait leur essence et "une vie éthique relative" qui est réelle tout autant dans les individus<56>. Correspondent-elles respectivement à la *Sittlichkeit* et à la *Moralitaet*? Malgré l'obscurité du style, nous entrevoyons ici une distinction qui sera mieux élaborée dans la Philosophie du droit, entre la *Sittlichkeit* ou éthicité —qu'on traduit aussi par moralité objective, moralité sociale ou moralité réelle— et la *Moralitaet* —souvent traduite par moralité individuelle, moralité subjective ou moralité formelle— selon laquelle un individu particulier se trouvant devant plusieurs options morales, choisit d'agir suivant sa propre idée du bien, indépendamment des normes générales gouvernant la conduite des membres de la société. Le philosophe s'inspire inépuisablement du modèle éthique grec, citant abondamment Platon et Aristote, ainsi que l'historien moderne Gibbon dont il tire un long passage que nous reproduirons ici en partie, vu qu'il nous semble très révélateur de la méditation hégélienne sur la décadence de l'état romain dans des conditions dont le contraste avec le patriotisme grec est très évident.

53. Ibid, p.54.

54. Ibid, p.55.

55. Ibid, p.63.

56. Cf. Ibid, pp.78-79. Cf. des considérations semblables dans *System der Sittlichkeit*, traduit par J. Taminiaux sous le titre Système de la vie éthique (désormais cité Système), Paris, Payot, 1976, p.164 et p.167.

"La longue paix et la domination uniforme des Romains introduisirent un poison lent et secret dans les forces vitales de l'empire (...). Ils (les Romains) ne possédaient plus ce courage public qui est nourri de l'amour de l'indépendance, du sens de l'honneur national (...). Les pays s'enfoncèrent insensiblement dans la molle indifférence de la vie privée"<57>.

Plus que dans tout autre écrit de jeunesse, Hegel cite les philosophes grecs et tend à assimiler le vécu grec à une application fidèle de sa propre notion de la *absolute Sittlichkeit*. Or, "ce que Hegel appelle *die absolute Sittlichkeit* n'est autre que la belle Cité en sa vie harmonieuse ou, si l'on préfère, son principe de liberté"<58>.

"Le mot grec qui désigne la vie éthique et le mot allemand expriment excellemment cette nature qui est la sienne"<59>, écrit-il.

Le droit naturel est à proprement parler la science qui traite de la "vie éthique absolue réelle" par opposition à la morale dont l'objet est la "vie éthique de l'individu"<60>. Or,

"l'essence de la vie éthique de l'individu singulier est sans réserve la vie éthique absolue réelle et, pour cette raison, universelle"<61>.

L'auteur du Droit naturel ne manque donc pas de critiquer tout système de la vie éthique qui ferait d'un être-pour-soi et de la singularité le principe de la vie en commun, car "ce qui est absolument éthique", "c'est l'appartenance à un peuple"<62>, à une communauté éthique au sein de laquelle "l'individu s'intuitionne dans chacun comme soi-même"<63>, écrira Hegel dans le System

57. Gibbon, History of the Decline and Fall of the Roman Empire, cité par Hegel dans le Droit naturel, Op.Cit, p.66.

58. D. Janicaud, Op.Cit, p.95.

59. Dr.Nat, p.78.

60. Ibid.

61. Ibid. Autrement dit, la liberté morale est réductible à une attitude purement formelle, au niveau de la conscience individuelle, le contenu véritable de l'option morale étant l'élément éthique et supra-individuel lequel est immanent aux consciences singulières.

62. Ibid, p.55.

der Sittlichkeit. La distinction entre la moralité et l'éthique prédétermine selon Hegel le rapport entre la légalité et la moralité, lequel est un rapport de différence et d'opposition du point de vue de la moralité et un rapport d'identité du point de vue de l'éthicité. En effet, au niveau précis de la moralité, l'individu se détermine à l'action sans égards aux lois, vu la séparation d'emblée établie entre la vie morale et le domaine légal. Par contre, l'éthicité rétablit l'identité entre l'option morale de l'individu et l'obligation que la loi impose. Dans son exposé sur la vie éthique absolue (*die absolute Sittlichkeit*), Hegel prétend avoir

"anéanti la distinction régnante relativement à elle, entre légalité et moralité ainsi que les abstractions liées à cette distinction, de la liberté universelle d'une raison pratique formelle, comme choses-de-pensée dépourvues d'essence"<64>.

Allusion est faite dans cette citation au formalisme kantien, notamment à l'hypothèse des "démons intelligents" qui justifierait la fondation de l'État sur une base légale auto-suffisante pourvu que soient assurées l'intelligence requise pour faire de bonnes lois et la force nécessaire pour les faire obéir. Inspiré de Platon et d'Aristote, probablement davantage du premier que du second, Hegel préconise une édification éthique à la base de l'État, préalable à son organisation et indispensable à son maintien. En général, l'éducation est le processus d'adaptation du singulier à l'universel. C'est une réconciliation apparemment plus favorable envers l'universel, mais qui ne fait en réalité que valoriser et reconnaître sur une base générale la dignité du singulier. L'éducation est le moyen terme qui fait passer l'individu du stade de l'autonomie privée à celui de l'engagement éthique. Inversement, le déclin de la *Sittlichkeit* engendrerait l'atomisation de la société, l'éclatement de l'identité supra-

63. Système..., p.69.

64. Dr.Nat., p.83.

individuelle et le retour à l'état de séparation naturelle.

"La maladie et le commencement de la mort sont présents lorsqu'une partie s'organise en elle-même et se soustrait à la domination du tout"<65>.

Néanmoins, réduire l'essence éthique à une simple imitation du donné, détruirait la vitalité spirituelle, l'autonomie requise par l'effort moral et la fonction critique de la conscience<66>. Or, le tout n'étant autre que le rapport des parties ou plutôt la négation de leur indifférence ou de leur opposition, loin de les supprimer, il ne fait que supprimer leur séparation.

"L'unité claire absolue de la vie éthique est absolue et vivante en ceci que ni une puissance singulière ni la subsistance des puissances en général ne peuvent être fermes"<67>.

A Iéna Hegel avait déjà une conception organique des rapports intrinsèques de l'Etat<68>. L'idéal d'une totalité ferme et immobile n'a plus de validité à ses yeux, les différenciations internes commencent à pénétrer et à vitaliser cette conception rigide de la substance éthique qui avait marqué son idéal de Tübingen. Droit politique et principe moral ne doivent donc, ni s'exclure, ni

65. Ibid, p.91.

66. Dans son article "Freedom and Social Categories in Hegel's Ethics", Philosophy and Phenomenological Research, V.XLVII, N.2, December 86, pp.209-232, T. Pinkard tente de résoudre le conflit entre l'identité éthique et l'autonomie morale en définissant la *Sittlichkeit* comme la sphère même des principes que présuppose toute critique morale, toute contestation sociale, et qui sont des principes fondamentaux et stables au nom desquels sont revendiqués et sont effectués tous les changements sociaux. (Cf. T. Pinkard, Op.Cit, pp.221-224.). En effet, toute critique est par définition partielle, à savoir qu'elle se base sur certains éléments donnés pour en contester d'autres. On critique la discrimination au nom du principe de l'égalité, la censure ou l'intolérance au nom du droit à la liberté intellectuelle..., etc. Et puisqu'une contestation s'adresse toujours à une communauté (lecteurs, public ou segment du public), elle sous-entend inmanquablement des présupposés communs entre les interlocuteurs.

67. Dr.Nat, p.91.

68. Dans l'oeuvre de Berlin, il exposera en détail la manière dont s'articulent les rapports entre la famille, la société civile et l'Etat, entre le droit abstrait et le droit objectif, entre la moralité et l'éthique, entre les divers pouvoirs gouvernementaux, entre l'Etat et la religion...

s'anéantir, ni même empiéter l'un sur le champ de l'autre. La moralité ne doit pas être fondée sur l'autorité des obligations et des restrictions légales: en revanche, la base du droit positif ne doit pas relever d'un principe moral abstrait et formel.

"Le droit politique (...) pourrait vouloir se rapporter comme tel absolument au singulier et, en tant qu'une police achevée, pénétrer entièrement l'être du singulier, et ainsi anéantir la liberté civile, ce qui serait le despotisme le plus dur (...) comme Fichte veut voir tout agir et être du singulier en tant que tel contrôlé, su et déterminé par l'universel opposé à lui et par l'abstraction..."

"Le principe moral pourrait lui aussi vouloir s'introduire de force dans le système de la vie éthique absolue et se placer à la tête du droit public aussi bien que du droit privé, comme aussi du droit international, ce qui serait tout autant la plus grande faiblesse que le plus profond despotisme et la perte totale de l'idée d'une organisation éthique puisque le principe moral, comme celui du droit civil, est seulement dans le fini et le singulier"<69>.

La position hégélienne concernant la dualité droit-morale transcende tout rapport d'extériorité entre les deux sphères. Hegel montre que la séparation moderne entre le droit et la morale conduit à une vive tension entre les deux sphères qui pourraient désormais s'opposer dans un rapport de domination, comme le montre la citation, ou simplement se juxtaposer dans une indifférence mutuelle entraînant la perte de la cohérence interne de l'Etat. Le philosophe préconise une structure organique de l'Etat afin de limiter ses tensions internes. Or, pour que des parties s'organisant en un tout, il faut préalablement leur céder une autonomie relative, qui, par la suite, sera "dépassée", réconciliée avec l'unité de l'ensemble.

"La philosophie enseigne à honorer la nécessité aussi bien pour cette raison qu'elle est un tout et que seule l'intellection limitée s'en tient à la singularité (...) qu'également pour cette raison qu'elle supprime l'aspect de la singularité et de la contingence"<70>.

69. Dr.Nat, pp.92-93.

D. Janicaud exprime clairement le lien de la partie au tout et du citoyen au peuple, d'après la conception hégélienne de l'unité éthique.

"Cette unité originaire où fusionnent la nature et l'éthique, c'est la vitalité du peuple en tant que tout antérieur aux individus"<71>.

Manifestement, la Cité grecque demeure à Iéna la source d'inspiration de la notion hégélienne de *Sittlichkeit*, voire son archétype idéal, et ce malgré l'impulsion moderniste en faveur de la séparation de l'Etat et de l'Eglise, qui commence à faire irruption dans l'horizon politique du philosophe.

Dans le System der Sittlichkeit <72>, Hegel n'évoque pas explicitement le modèle grec, mais le contenu de l'ouvrage s'en inspire fondamentalement. On y découvre notamment le principe de la primauté du corps politique sur les organes individuels ainsi que la division platonicienne des classes sociales. L'influence de Schelling y est aussi très évidente<73>. A l'époque, Hegel se considérait davantage comme le disciple de Schelling que comme son

70. Ibid, p.95.

71. Janicaud, Op.Cit, p.94.

72. L'écrit est incomplet et constitue seulement une partie du manuscrit inachevé, aujourd'hui perdu, que Hegel a utilisé dans ses cours sur le droit naturel depuis 1802 jusqu'à 1805. Il est cité par Rosenkranz qui lui a donné son titre actuel, ainsi que par Haym.

73. Il ne faut pas ignorer l'inspiration de Schelling, du moins pour ce qui est des expressions et des concepts qui sont mis en relief dans l'écrit en question. Sous l'effet de l'ivresse schellinguienne de l'identité, l'Idée supprime le mode d'être de l'étant différencié ou opposé à un autre mode d'être de l'étant, tout en faisant apparaître dans chacun de ces modes un degré de leur "identité". Le "système" organise les divers degrés, niveaux ou "puissances" de l'identité. Par analogie, un système de la vie éthique étale les "puissances" éthiques dans leur enchaînement rationnel. L'état primitif d'une individualité absolue n'est qu'un moment passager de la vie éthique, la tendance à l'unification apparaissant aussitôt que l'éparpillement naturel des individus. Cf. à ce sujet, *Systeme*, p.133. La pulsion unificatrice, ou "puissance" positive, entraîne une éthicité instinctive mettant en oeuvre l'identité de l'intuition et du concept. Toutefois, l'identité visée par la vie éthique n'en est pas encore une au niveau de l'éthicité pulsionnelle et Hegel l'appelle "rapport", un terme qui évoque encore l'état de division. L'unification par l'esprit est plus vraie et donc plus recherchée que l'unification par la nature, sous forme de

égal<74>. A propos de l'orientation de cet écrit, s'opposent les thèses des deux biographes et commentateurs de Hegel, F. Rosenzweig et R. Haym: le premier conclut que l'État en question dans le Système... n'est ni la Cité grecque, ni la Cité idéale de Platon, mais l'État prusse protestant<75>. Par contre, Haym y voit "une description, et d'après sa forme philosophique, une absolutisation de la vie privée, publique, sociale, artistique et religieuse des Grecs"<76>. Cette opposition n'a aucunement un caractère absolu à nos yeux quoi que nous soyons enclins à souscrire à l'interprétation de Haym plutôt qu'à celle de Rosenzweig, car on voit mal Hegel idéaliser l'État prussien en 1802, bien avant les réformes modernisantes qui seront introduites par Napoléon et qui feront de la Prusse un État plus libéral, plus prospère, plus puissant et plus moderne. Quant au contenu politique du System der Sittlichkeit, il ne semble pas différer sensiblement des thèses soutenues dans le Droit naturel. Néanmoins, dans le Système..., la philosophie politique de Hegel paraît plus conservatrice par rapport aux thèses révolutionnaires qu'il véhiculait dans sa jeunesse. Le Système... est la forme embryonnaire d'une philosophie du droit plus complète, qui sera élaborée à Berlin, la ressemblance entre la division interne des deux oeuvres en témoigne longuement.

complémentarité sexuelle ou économique.

74. A Iéna, l'influence de Schelling n'est plus négligeable, surtout depuis la publication de la Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling où Hegel s'est porté le défenseur, l'illustrateur et le collaborateur de son ami de jeunesse. Ainsi, comme le note bien J. Taminiaux dans sa longue et éclairante introduction à la traduction du System der Sittlichkeit, Hegel emploie le terme "intuition" dans le même sillage que "raison", "identité", "totalité", "activité", "spontanéité", alors que le "concept" est associé au niveau de l'"entendement", de la "réflexion", de la "différence", de l'"inertie"... L'intuition tient encore la place que le concept occupera ultérieurement. Cf. à ce sujet, Système, p.33.
75. Cf. F. Rosenzweig, Op.Cit., I, p.130.
76. R. Haym, Hegel und seine Zeit, Berlin, Gaertner, 1857, p.160.

Dans le manuscrit en question, le philosophe aborde rapidement les rapports de l'État et de la religion. Comme Platon, il attribue aux sages le rôle d'intermédiaire et d'arbitre entre les états (*Staende*). Le groupe des sages se compose des prêtres et des anciens qui, libérés des intérêts matériels de l'existence, les uns par la spiritualité les autres par la vieillesse, "vivent absolument dans l'état idéal" <77>, dans "l'absolue indifférence à l'égard de tous les états" <78>. Le rôle des prêtres est alors un rôle conservateur qui revient à "préserver le rapport entre les états distincts" <79>, mais aussi à promulguer par des actes sacrés "les sentences de Dieu" qui sont les ordonnances fondamentales de la vie d'un peuple. Le divin est ainsi saisi comme ordre universel unique <80>. Par conséquent, au moment où il écrit le *System*, Hegel ne croit pas encore à la pertinence d'une séparation de l'État et de la religion. Par contre, dans l'écrit pratique et réformiste qu'est *La Constitution allemande*, il prône une séparation formelle et juridique entre l'Eglise (ou les églises) et le pouvoir politique. Le philosophe admet le principe d'une séparation juridique et formelle des deux sphères dont il conçoit l'unité spirituelle: l'État en tant que système de gouvernement et la religion réduite à son statut ecclésiastique ne peuvent ni ne doivent se confondre. D'autre part, le principe de l'inséparabilité de l'État et de la religion demeure pertinent à l'indissolubilité éthique d'un État-totalité (considéré comme un tout organique) et d'une religion conçue comme une représentation spirituelle fondamentale et donc éthiquement déterminante. L'essai sur "le droit naturel" est explicite à cet égard: les figures éthiques doivent obtenir une figure absolue pure ou la forme sacrée d'une divinité

77. *Systeme*, p.178.

78. *Ibid*, p.180.

79. *Ibid*, Cf. pp.180-181.

80. Hegel exprime dans cette réflexion le point de vue islamique selon lequel le droit en général, la Constitution, n'est pas l'affaire des hommes, Dieu étant le vrai et l'unique législateur.

vénérée et intuitionnée par le peuple, donc une forme religieuse. Ainsi, le durcissement de la *Sittlichkeit* donne lieu à une forme de religiosité. La Constitution politique implique elle aussi une purification et une concentration de l'élément éthique. D'où, le rôle de l'éthicité comme un point de liaison entre la religion et la Constitution politique. Il n'en demeure pas moins, comme on l'a mentionné plus haut, que dans la vie immédiate de l'État, la religion positive ou ecclésiastique apparaît comme une institution juxtaposée au pouvoir politique. De même au niveau subjectif, le divin représenté par le peuple acquiert une extériorité par rapport à l'esprit croyant, soit la forme d'un Être autre que soi-même. Or, écrit Hegel, "plus le peuple est un avec soi-même, avec la nature et la vie éthique, plus il accueille le divin en lui et plus il abandonne cette religion qui fait face au divin"<81>.

En effet, à partir de son écrit sur le "droit naturel", Hegel présente une vision dynamique de l'Absolu qui, à l'image du dieu phénicien, joue éternellement de la tragédie avec lui-même, "s'engendre éternellement en l'objectivité, s'abandonne par-là, dans cette figure qui est la sienne, à la passion et à la mort, et, de ses cendres, s'élève dans la majesté"<82>. L'immanence du divin dans la vie humaine est le corollaire d'une nouvelle vision dynamique de l'Absolu. Ce qui, à Francfort, était la tâche de la religion, à savoir d'unir la vie finie avec la "Vie" infinie par l'intermédiaire de l'amour, devient désormais l'auto-construction ou l'auto-production de l'Absolu. Les thèmes privilégiés de la période de Francfort, tels "la Vie" et "l'amour"<83>, sont presque absents dans les oeuvres d'Iéna où les intérêts existentiels du philosophe sont exprimés dans un discours plutôt schellinguien, alliant la concrétude à la spéculation et

81. *Système*, p.199.

82. *Dr.Nat.*, p.69.

83. Cf. *ETW*, p.304 et p.311; Nohl, p.347 et p.349.

s'efforçant d'exprimer l'expérience de l'esprit dans le langage du concept^{<84>}. Sur la différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, est l'écrit qui inaugure cette nouvelle étape dans l'évolution de Hegel. Mais c'est la Realphilosophie II, ou "philosophie de l'esprit de 1805-1806", qui couronne le développement du jeune Hegel antérieurement à la Phénoménologie. La doctrine de la séparation de l'Etat et de la religion ainsi que les trois figures de l'esprit absolu (l'art, la religion et la philosophie) y sont déjà posées, de même que la distinction implicite entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif, présentés respectivement comme "l'esprit selon son concept" et "l'esprit effectif". Dans la partie intitulée "Constitution", la religion apparaît comme appartenant au domaine de l'intériorité et sera dès lors étudiée avec l'art et la science, dans une sphère distincte de celle de l'Etat. L'auteur de la *Realphilosophie II* (1805-1806) critique l'ingérence de l'Eglise dans les affaires de l'Etat sans pour autant adhérer au libéralisme moderne et aux théories contractuelles qui l'inspirent. En effet, il réfute en s'inspirant d'Aristote la thèse du contrat comme fondement de la volonté universelle et de l'Etat. "La volonté universelle est ce qui est le premier, et l'essence (...) est antérieure aux individus" qui doivent produire l'universel "par la négation d'eux-mêmes, par l'extériorisation et la culture"^{<85>}. "L'universel est le peuple" et "la volonté universelle est la volonté en tant qu'elle est celle de tous et de chacun"^{<86>}. Dans la Realphilosophie II, qui est construite à partir du concept globalisant et synthétique de *Volksgeist*, Hegel reste attaché à l'élément éthique de l'idéal

84. Il est probable que ce changement au niveau de la terminologie soit également dû aux nouvelles exigences professionnelles, relativement au récent statut professoral du philosophe à Iéna.

85. Realphilosophie, II, texte traduit par G. Planty-Bonjour sous le titre La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie de 1805 (désormais cité *Realphilosophie, II*), P.U.F., 1982, p.88.

86. Ibid, p.87.

grec, dont il commence par ailleurs à prévoir les limites. "Dans l'Antiquité, la belle vie publique constituait les mœurs de tous... mais le savoir-absolu-de-soi de l'individu, cet être-en-soi absolu n'était pas présent"<87>. Dans cette allusion au défaut grec, commence à poindre à l'horizon le modernisme de Hegel, qui s'achèvera dans les écrits ultérieurs par une critique explicite et davantage systématique de la *Sittlichkeit* grecque.

Mais nous n'irons pas jusqu'à affirmer, à l'instar de S. Avineri, qu'en ce qui concerne les quatre oeuvres de la période d'Iéna, dont nous avons traité, "leur structure, aussi bien que leur contenu, préfigurent clairement la Philosophie du droit du vieux Hegel"<88>.

87. Ibid, p.95. (traduction modifiée).

88. S. Avineri, Op.Cit, p.82.

Chapitre troisième

Kunstreligion et Sittlichkeit.

Après l'aperçu génétique dans le chapitre précédent, nous passerons maintenant à une étude structurelle du moment grec dans la doctrine hégélienne des rapports de l'État et de la religion.

La conscience grecque correspond, du moins à ses débuts, à ce que Hegel appelle dans la Phénoménologie de l'esprit une conscience naturelle. Cette conscience "subit une impulsion la poussant vers le vrai savoir" et "à travers la complète expérience d'elle-même, parvient à la conscience de ce qu'elle est en soi-même"<1>. La conscience grecque est destinée à l'auto-reconnaissance spirituelle par le biais d'une série de transformations progressives d'elle-même. "L'esprit grec, mis en éveil, s'étonne du naturel dans la nature"<2>. D'où, le commencement de la philosophie grecque sous forme d'une philosophie de la nature, d'une recherche du principe absolu, de l'être originaire ou de l'élément universel de tous les objets de la représentation sensible.

À ses débuts, la vie grecque est un face-à-face entre l'homme et la nature. Graduellement, la nature s'objective, s'enracine dans l'extériorité et l'homme s'intériorise, rentre en soi, se replie sur soi. La nature enveloppe l'esprit de l'homme primitif. Mais en se civilisant, l'esprit se réfléchit en soi-même en tant qu'esprit pur, parvient à envelopper la nature, à la poser comme son autre, à la connaître en la transformant en idée, à l'idéaliser, enfin à consacrer la primauté du savoir par rapport à l'être. Pour l'esprit, l'être d'une chose n'est pas son immédiateté, mais plutôt son idée. "Tout ce qui existe n'est donc vrai qu'en tant

1. Phén. I, p.69.

2. LPH, p.179.

qu'idée, car seule l'idée a une existence véritablement réelle" <3>.

En suivant ce cheminement précis, la conscience grecque avait pour but à la fois l'être et l'idéal, la connaissance de ce qui est juste et raisonnable pour le sujet, mais aussi de ce qui l'est essentiellement en soi. Il n'est pas besoin de lire beaucoup de textes grecs pour se convaincre que la question primordiale que le grec se posait était de savoir comment penser, comment se prononcer, comment agir... conformément au juste, à la *Dikè* <4>. La notion grecque de justice évolue depuis la croyance dans la suprématie du destin jusqu'à la prise de conscience de la responsabilité individuelle. Le déroulement absolument objectif et irrésistible des événements, dit destin, cède devant la capacité subjective de l'individu à engendrer la justice, à se déterminer soi-même à l'action d'après des principes réfléchis et, en conséquence, à porter la responsabilité de ses actes. L'on assiste, dans la vie grecque, à l'humanisation de la justice surhumaine du destin, à son intériorisation progressive par le sujet humain.

Homère ne fait correspondre du côté de l'homme aucune vertu de justice en dehors de la nature, de la puissance universelle et aveugle d'un destin accordant un lot inévitable à chacun. Mais Démocrite, quelques siècles plus tard, ramène la justice à sa source intérieure, ne voyant dans l'aveugle nécessité qu'un hasard extérieur non susceptible de justice. Avec Protagoras, l'homme devient la mesure de toute chose; sa conscience s'érige en tribunal suprême. L'homme a désormais à l'intérieur de lui-même ce que jadis il recherchait dans la nature.

-
3. Leçons sur l'esthétique (désormais cité Esthétique), traduction de S. Jankélévitch, Aubier-Montaigne, Paris, 1964, tome 2, p.39.
 4. Cf. D. Saintillan, "Hegel et Héraclite", dans Hegel et la pensée grecque, P.U.F., 1974, p.53.

"L'esprit grec, en tant que milieu, part de la nature et la retourne (*verkehrt*) de façon à se poser par lui-même"<5>.

Ce progrès va culminer en Socrate qui sera le héros grec de l'intériorité morale. L'action humaine s'étant libérée de la nécessité aveugle, la justice échappe au destin; c'est la naissance de la morale. Mais la belle totalité est définitivement rompue car la scission morale ôtera la conscience individuelle à l'adhésion immédiate au milieu social. La conscience ainsi divisée s'achemine irréversiblement vers le christianisme.

Dans l'optique de ce développement de la spiritualité grecque, les pensées des présocratiques incarnent la série des formations qu'a dû parcourir la conscience naturelle avant de parvenir à la découverte d'elle-même comme *noûs*. Anaxagore clôt cette période naturaliste de la philosophie grecque et "c'est ici seulement qu'une lumière commence à poindre, faible encore, il est vrai"<6>. Chez Anaxagore, l'entendement est finalement reconnu comme le principe de la science, préparant par-là même le "tournant" socratique<7>, ce *Wendungspunkt* dans la conscience mondiale. L'idée essentielle que Hegel relève chez Anaxagore, —qu'il considère d'ailleurs comme le fondateur d'une tradition philosophique centrée sur l'intériorité— est que "la nature ne peut pas présenter l'essence comme telle" car la génération naturelle qui aboutit au dépassement de la singularité "ne met pas l'universel à la place de celle-ci, mais seulement un autre singulier"<8>. "L'esprit s'est avancé", écrit Hegel, "jusqu'à l'expression de l'essence comme pensée (...), elle est en soi, mais également dans la conscience"<9>. La vocation de l'esprit grec était (inconsciemment)

5. LPH, p.181.

6. LHP, V.1, p.197.

7. Cf. LHP, V.2, p.338.

8. Ibid, p.224. (traduction légèrement modifiée).

9. Ibid, p.228.

d'atteindre sa propre vérité par le retournement de la conscience naturelle. Ainsi, la formation de la conscience naturelle ne va pas sans une complète transformation: la formation (*Bildung*), implique une transformation (*Umbildung*), une altération progressive et enrichissante<10>. La conscience grecque a découvert sa propre essence en cherchant celle de la nature. L'esprit se reconnaît désormais dans son monde immédiat. Il habitera cette demeure, accomplissant dans le marbre ou dans le langage une oeuvre d'art qui est un reflet de soi-même. La conscience grecque naturelle évolue pour ainsi dire vers une conscience esthétique et atteint le degré de la beauté que le philosophe place dans une étape intermédiaire entre le naturel et le spirituel, entre le sensible et le vrai. Et il s'agit d'expliquer le processus par lequel la conscience naturelle engendre l'art religieux, ou la religion esthétique, à partir d'une vie éthique élémentaire.

Au début, "l'homme a devant lui la nature, l'eau, l'air, les étoiles, la voûte céleste, à cela se borne l'horizon de sa représentation, les dieux sont également des êtres naturels"<11>. Sur le plan des relations humaines, cette même conscience naturelle se manifeste dans l'adhésion immédiate au milieu géographique et à la race, dans lesquels se trouve originairement enracinée et par lesquels se trouve d'emblée déterminée la corporéité de l'être humain. Les premières Cités grecques formaient pour ainsi dire des entités naturelles composées de masses humaines indivisibles, liées respectivement à un foyer territorial. L'attitude de la conscience grecque naturelle se traduit socialement par une cohésion éthique irréfléchie (*Sittlichkeit*) que le philosophe ne manque pas d'exalter avec beaucoup d'enthousiasme. Mais l'évolution spirituelle de la

10. Cf. D. Janicaud, "Essai d'une phénoménologie de la conscience grecque", dans Hegel et la pensée grecque, P.U.F, 1974, p.140.

11. LHP, V.1, p.49.

conscience naturelle finira par la transformer, esthétiquement d'abord. —d'où la prodigieuse production des grandes oeuvres d'art grecques— moralement ensuite, avec Socrate et la postérité philosophique. Ce processus logique s'articule dans les trois moments consécutifs que sont la conscience naturelle, la conscience esthétique-religieuse et la conscience morale. Au niveau historique, ces trois figures correspondent respectivement a) à la *Sittlichkeit* irréfléchie, b) à sa double expression esthétique-religieuse dans une *Kunstreligion* et dans une *Volksreligion*, incarnant le début d'une scission à l'intérieur de la conscience naturelle et engendrant par-là même une recherche de la conscience de soi spirituelle, c) à la naissance de la philosophie morale (Socrate) qui achèvera la dissolution de la *Sittlichkeit* en annonçant et en proclamant le développement d'une sagesse individuelle dont le christianisme sera quelques siècles plus tard le point culminant. Cette évolution se poursuit selon une gradation dialectique, en fonction d'une finalité réflexive et idéaliste intrinsèque. En effet, derrière les figures respectives des diverses "consciences", l'agent véritable du processus est toujours l'esprit universel s'épurant soi-même et visant la conscience de soi-même comme esprit libre. "L'art, la religion, la philosophie ne diffèrent que par la forme, leur objet est le même (l'Idée)"<12>.

Dans la Phénoménologie, Hegel emploie l'expression *die Kunst-Religion* qui a l'avantage de souligner l'indissolubilité des formes artistiques et des intuitions religieuses dans la vie éthique grecque. L'oeuvre maîtresse d'Iéna resitue la "religion esthétique" dans la sphère globale de la vie éthique grecque. Si le commentateur D. Janicaud parle d'une "base éthique et de ses expressions religieuses et esthétiques"<13>, il ne manque pas, d'autre part, d'évoquer l'idée

12. Esthétique, II, p.17.

13. D. Janicaud, Hegel et le destin de la Grèce, p.191.

14. Ibid, p.193.

d'une "genèse continue"<14> liant la base éthique (*Sittlichkeit*) à ses expressions sus-mentionnées.

"La religion esthétique n'est pas seulement d'origine éthique, elle est en son déploiement (...) la vie même de la Cité"<15>.

Par ailleurs, dans le contexte des oeuvres ultérieures de Hegel, la représentation grecque esthético-religieuse de la vérité reste une représentation sensible où la forme, la production artistique d'oeuvres enchantant les sens ou l'imagination, ne coïncide pas encore avec le contenu ou la conscience de soi de l'esprit. "L'image est sensible, tirée de l'être sensible; c'est le mythe"<16>. L'imperfection de l'expression esthétique relève selon Hegel de l'inadéquation de l'intuition sensible pour saisir l'Absolu.

"Le beau signifie que l'universel, la pensée, le concept, ne se sépare pas de son image"<17>. Or, "l'intuition et l'image qui sont originairement de nature sensible ne peuvent appréhender vraiment l'absolu"<18>.

L'art qui "donne à l'Idée une forme sensible"<19>, et tend à représenter l'Idée de l'esprit pour l'intuition immédiate, ne peut pas se libérer de la forme sensible, nous apprend la philosophie hégélienne de l'esprit absolu. Néanmoins,

"l'intuition sensible produite par l'art est nécessairement une création de l'esprit et n'est pas une formation (purement) immédiate, sensible; et l'Idée est le centre qui l'anime"<20>.

Autrement dit, le principe de l'art est un effort authentique mais, hélas, incomplet, de représenter l'Idée sur un mode inévitablement sensible. L'art qui dans la Phénoménologie de l'esprit constitue un moment indissociable de la religion esthétique, est présenté dans le contexte de l'articulation interne de

15. Ibid, p.194.

16. LPR, V.1, p.237.

17. Ibid, p.238.

18. Ibid.

19. Ibid, p.235. Cf. également, Esthétique, II, pp.40-41.

20. Ibid. Cf. également Esth, 2, p.27.

l'esprit absolu, dans l'Encyclopédie, dans les Leçons sur la philosophie de la religion, et dans les Leçons sur l'esthétique, comme un moment indépendant. Manifestement, dans l'oeuvre d'Héna, l'auteur envisageait encore l'art *grec* dans son rapport inextricable avec la religion, alors que dans les oeuvres ultérieures il traite de l'art en général comme une représentation sensible de l'esprit, se situant à côté —mais en-deçà— de la religion et de la philosophie. Dans L'esthétique, Hegel définit l'art en général comme la libre totalité résultant de "l'identification du contenu (spirituel) et de la forme (sensible)" <21>.

Le développement de la religion esthétique grecque accompagne la formation de la Cité. Aucun décalage historique ne sépare les deux processus et l'on ne peut distinguer dans l'histoire grecque une *Kunstreligion* postérieure à une *Volksreligion*. L'étude des circonstances dans lesquelles une religion déterminée émerge dans la vie d'un peuple, relève incontestablement de la discipline historique. En ce qui concerne la naissance de la religion grecque, sa genèse historique ne nous préoccupe pas ici. Sachons toutefois qu'en tant que culte public, la religion grecque comportait deux éléments spirituels inséparables: l'appartenance patriotique à la Cité et l'exaltation esthétique des dieux vénérés. Il ne serait donc pas injuste de présumer que la religion grecque a existé depuis aussi longtemps que ces deux phénomènes. Comme religion esthétique issue d'une vie éthique élémentaire assimilable au stade de la conscience naturelle, la religion grecque illustre la première inquiétude de l'esprit humain, l'efflorescence de la conscience de soi dans un monde qui ne reconnaît pas encore l'esprit pour ce qui est <22>. L'artiste (*Künstler*) "ne peut

21. Esthétique, III, p.199.

22. L'accomplissement tardif de cette reconnaissance mènera au déclin de la Cité. Cf. Esthétique, II, p.29: "Chez tout peuple ayant atteint un stade de civilisation avancée, il arrive généralement un moment où l'art aboutit à quelque chose qui le dépasse".

pas se dispenser du moment d'être conscience de soi-même"<23>, affirme l'auteur de la Phénoménologie. L'artisan (*Werkmeister*) est créateur sans en avoir la conscience spirituelle alors que l'artiste vit dans l'inquiétude de la recherche de soi dans l'oeuvre produite. Ce que l'esprit de l'artisan ne possède point c'est précisément la "libre activité spirituelle"<24> du soi créateur. Selon Hegel, l'artisan par excellence c'était l'Égyptien; l'artiste, c'était le Grec.

"C'est dans une telle époque que surgit l'art absolu. Auparavant, l'art est un genre de travail instinctif qui, enfoncé dans l'être-là, travaille en partant de cet être-là et en pénétrant en lui"<25>.

La floraison de l'art grec est indéniablement l'indice d'une métamorphose profonde subie par la religion grecque à l'époque pré-classique et qui eut pour effet de la transformer en une religion esthétique. "L'apparition de l'art indique le déclin d'une religion encore liée à une extériorité sensible"<26>, écrit l'auteur de l'Encyclopédie. L'épanouissement de l'expression esthético-religieuse par le façonnement de l'élément sensible, s'effectue par un souci authentique de représenter l'Idée. En effet, tout en reproduisant par sa créativité et par son génie propres une vision personnelle du divin, l'artiste met également en lumière l'essence universelle de la Cité. Certes, les compatriotes qui n'ont jamais eu à s'imposer l'effort et le dévouement professionnel de l'artiste, reconnaissent dans l'oeuvre le caractère immédiat de sa production individuelle. Mais cet acte de reconnaissance n'est rendu possible que grâce à l'universalité même de l'oeuvre dont la signification, le contexte et la portée, ont

23. Phén, II, p.229.

24. Ibid, p.225.

25. Ibid.

26. Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques (désormais cité Enc.), traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1970, #.562, p.303. (traduction modifiée). Hegel ferait allusion ici à la religion archaïque qui, d'après les historiens, se serait établie en Grèce préalablement au huitième siècle av. J.-C.

une dimension foncièrement supra-individuelle qui transcende le caractère purement individuel de la production de l'oeuvre<27>.

"Il faut pour cela qu'il existe une communauté connaissant l'objet représenté et le représentant comme la vérité substantielle, et de plus, un culte afin que cette représentation ne demeure pas extérieure, mais que la conscience de soi mette de côté précisément l'extériorité (...) et éprouve consciemment le sentiment de posséder son essence dans l'objet"<28>.

Or, c'est là précisément le point de départ du phénomène religieux: l'oeuvre en elle-même étant sans vie, sans conscience de soi, l'Idée immédiate "n'acquiert la subjectivité et la conscience de soi que dans le sujet qui la contemple"<29>, et alors, "une multitude admirative honore l'oeuvre comme l'esprit qui est leur essence"<30>. L'art grec fut un "art absolument éthique": le Dieu grec lui-même n'était qu'une personification objective de la communauté éthique et à son tour l'art sacré, dans son amalgame avec la religion publique, ne pouvait être qu'une expression de l'âme de la Cité.

"Le peuple qui dans le culte de la religion esthétique approche son dieu est le peuple éthique qui sait que son Etat et les actions de cet Etat sont sa propre volonté et comme l'accomplissement de lui-même"<31>.

La liberté créatrice se détermine ainsi en harmonie avec l'esprit général auquel s'identifie l'artiste. Par-delà la distinction individuelle de son créateur, l'oeuvre d'art grecque exprimait l'âme universelle de la Cité, l'élément de l'identité sociale et communautaire.

27. Cette vision de l'oeuvre esthétique caractérise chez Hegel, dans un cadre plus général, la production de l'universel par les individus. A titre d'exemple, la religiosité doit être vécue par des croyants individuels, de même que la vitalité de l'Etat repose sur l'activité des individus et l'accomplissement de l'histoire universelle a pour instrument les passions individuelles.

28. LPR, V.1, p.236.

29. Ibid, p.237.

30. Phén, II, p.229.

31. Ibid, p.237.

La conscience grecque qui se développe à ses débuts comme une conscience naturelle et qui se dissout dès qu'elle atteint le stade de la conscience morale, connaît véritablement son apogée dans l'exaltation artistique de l'Idée, dans la réalisation de la Beauté. Or, si "le stade de la conscience grecque est le stade de la beauté"<32>, il s'agit bien là d'une expression qui est caractéristique, non seulement des oeuvres artistiques proprement dites, mais également de l'harmonie qui fait le bonheur de la vie grecque dans son ensemble. L'art grec ne se développe nullement à l'exclusion des autres productions spirituelles, telles la religion, la législation, la poésie, la philosophie... Il se combine, au contraire, avec les autres formes de la recherche du vrai et de l'absolu pour former une culture distinctement unique. La contemplation grecque du beau apaise la soif spirituelle pour l'absolu et inspire la joie d'une réconciliation immédiate avec l'objet désiré. On est loin ici du déchirement chrétien, de l'aspiration inassouvie vers l'idéal, de la conscience malheureuse de la Phénoménologie, éprouvant l'aliénation de son objet. Le temps grec d'une *joie* coïncide avec la prépondérance de la Cité et la prédominance de la *Sittlichkeit*. Mais une ère nouvelle s'ouvrira avec les sophistes et les socratiques, insufflant à l'esprit grec un *air d'ironie* et menant à une relativisation du savoir et des valeurs morales dont le scepticisme sera le point culminant. Or, il a bien fallu qu'une période de joie et de certitude éthique (cohésion de la Cité) et métaphysique (recherches des présocratiques) précède la vague "subversive". La construction est préalable à la déconstruction.

Dans la Cité harmonieuse, la joie de l'homme grec était une joie partagée

32. LHP, V.1, p.24. Le philosophe situe ce stade dans la phase classique de la civilisation grecque, à savoir celle qui commence vers le VII^e siècle av. J.-C., et qui précède le déclin de la Cité sous le règne du roi Philippe de Macédoine à partir de l'an 338 av. J.-C.

avec l'ensemble de la communauté et éprouvée collectivement dans les diverses expressions artistiques, dans le culte, dans les festivités et les jeux, dans l'appartenance patriotique et la défense de la Cité, dans la déférence à l'égard des lois et des mœurs...

"Les fêtes populaires des Grecs étaient des fêtes religieuses pour un dieu ou pour le service de l'État, c'est pourquoi le respect en était divin"<33>.

Le Grec s'épanouissait en s'identifiant à ses confrères et compatriotes et en laissant agir sa "libre individualité spirituelle", en dépit même de l'absence d'une reconnaissance formelle et publique du principe de la liberté individuelle. La détermination essentielle de l'esprit grec est la complémentarité qu'il établit entre la créativité individuelle d'une part, (arts, métiers, jeux, participation politique, héroïsme...) et l'unité éthique d'une autre, (religion publique, mœurs, lois, patriotisme, sacrifice...). Or, un tel équilibre n'est possible qu'à la condition que chaque membre de la société reçoive et accepte son lot, sa limite, sa finitude par rapport au tout. Selon le commentateur de Hegel,

"Le noyau structurel de l'esprit grec se noue donc en cette loi: l'unité ne peut s'affirmer que dans une pluralité équilibrée de singularités"<34>.

L'esprit grec parvient ainsi à réconcilier dans une seule et même manifestation sociale, les sphères principales de son existence que sont l'art sacré, la religion populaire, l'interrogation philosophique et la vitalité éthique. L'imaginaire grec s'épanouit dans une religion esthétique qui est en même temps une religion nationale et publique, d'où l'harmonie entre une multitude d'activités spontanément unifiées et convergentes. L'activité démocratique des citoyens grecs allait de pair avec leur participation aux rites religieux et aux

33. Nohl, p.26.

34. D. Janicaud, Op.Cit, p.160.

productions artistiques, et les trois niveaux d'activités faisaient partie, simultanément et inséparablement, de la vie nationale grecque. Cet équilibre au sein du tout éthique présuppose naturellement la finitude des parties mais aussi leur cohésion et leur prédisposition à former une totalité, ce qui, en langage hégélien, équivaldrait à leur propre négation en tant qu'existences finies autonomes. Si "l'Etat est la vie éthique, présente, effective"<35>, et si "la vitalité de l'Etat dans les individus a été nommée vie éthique"<36>, le Grec se trouvait pour ainsi dire en-deçà (ou plutôt au-delà) de la séparation moderne entre l'individu et la structure politique. Historiquement, la position juridique de la personne vis-à-vis de l'Etat ne prendra racine selon Hegel que dans le droit romain.

"L'abstraction d'un Etat, qui est pour notre entendement l'essentiel, ils (les Grecs) ne la connaissaient pas, mais leur fin était la patrie vivante: cette Athènes, cette Sparte, ces temples, ces autels..."<37>.

Le philosophe rend un grand hommage à ce "beau patriotisme des Grecs qui se fonde sur la conscience du caractère absolu de l'Etat"<38> et ce, malgré sa réaliste inespérance de le voir renaître à l'époque moderne. "Les citoyens (grecs) n'ont pas encore conscience du particulier, ni par conséquent du mal"<39>. Pour eux, "les lois se présentent avec la nécessité de la nature"<40> puisqu'elles découlent des habitudes, des mœurs et des croyances fondamentales de la communauté, bref, de l'état vécu qui cimente inconsciemment la vie d'un peuple.

35. LPH, p.41. (Traduction modifiée).

36. Ibid, p.49. (Traduction modifiée).

37. Ibid, p.194.

38. Propédeutique philosophique, traduction de Gandillac, Editions de Minuit, 1963, #.56, p.76

39. LPH, p.194.

40. Ibid.

Chapitre quatrième

La Sitlichkeit et les philosophes.

Nous traiterons dans ce chapitre des rapports de l'hégélianisme avec les doctrines éthiques de quatre grands penseurs grecs. Il s'agit respectivement: a) d'Héraclite, car c'est de lui "qu'il faut dater le commencement de la philosophie"<1>, b) de Socrate pour le "tournant"<2> spirituel qu'il représente dans l'histoire universelle, c) de Platon parce qu'il a exprimé avec un génie inégalable l'essence éthique de la vie grecque<3> et d) d'Aristote parce qu'il est le couronnement d'une époque philosophique qu'il achève et clôt<4>.

La justice absolue, selon Héraclite, ne s'exprime ni dans l'un ni dans l'autre des deux contraires qu'on convient d'appeler communément justice et injustice. Les deux attitudes sont jugées purement humaines, donc également relatives et dépourvues de valeur du point de vue de la justice divine qui les renverse l'une dans l'autre en faisant apparaître leur identité, leur nullité commune. Selon Héraclite, aucune médiation n'est possible entre les justices humaines et la justice divine.

"Pour le dieu, toutes les choses sont belles, bonnes et justes. Les hommes, eux, reçoivent les uns comme justes, les autres comme injustes"<5>.

-
1. LHP, V.1, p.168. D'ailleurs, "c'est chez Héraclite, qu'on doit rencontrer l'idée philosophique pour la première fois sous sa forme spéculative" (Ibid, pp.153-154). "Il n'est pas une formule d'Héraclite que je n'aie pas reprise dans ma Logique" (Ibid), n'hésite pas Hegel à répéter aux auditeurs de ses leçons sur l'histoire de la philosophie.
 2. LHP, V.2, p.273.
 3. Cf. Ph.Dr, Préface, p.54. (trad. Derathé). Cf. également LHP, V.3, p.389, "Platon est un des individus d'importance historique mondiale", et "avec Platon, commence la science philosophique en tant que science", (p.390).
 4. Cf. LHP, V.3, pp.611-612. Cf. également p.499, sur l'importance d'Aristote comme "maître du genre humain".
 5. Héraclite, fragment 102, renuméroté 111 dans l'édition établie par M. Conche. Cf. à cet effet Héraclite. Fragments, P.U.F, 1987, p.388.

Dans l'optique hégélienne, la raison est plutôt réconciliatrice que destructrice, elle est immanente au jeu des contraires au lieu d'en être un au-delà inconnu ou l'anéantissement même des oppositions. Comme l'explique D. Saintillan,

"chaque terme s'oppose intérieurement à son contraire de sorte que le mouvement par lequel l'être s'aliène dans l'opposition soit en même temps celui par lequel il se réfléchisse et rentre en soi-même"<6>.

Par contre, *"l'Aufhebung"* qu'opère la justice divine est selon Héraclite une suppression simultanée des deux contraires que sont la justice et l'injustice humaines. La communauté que la lutte institue entre les deux pôles opposés exclut toute synthèse positive. La sagesse héraclitéenne consiste dans le constat que "tout s'écoule". Or, ce qui s'écoule est de nature relative et passagère, voire contradictoire. L'homme serait condamné à vivre dans l'opposition, dans l'absence radicale de réconciliation, car les opposés se suppriment et se renversent perpétuellement dans un monde soumis à la pure négativité. "La guerre est universelle"(80), elle est "le père de toutes choses"(53): c'est donc la discorde qui détermine tout<7>. Selon Hegel, Héraclite est bien parvenu à l'idée que "le moment de la négativité est immanent à l'être", mais sans toutefois découvrir "l'unité réfléchie en elle-même"<8> derrière l'unité existante des oppositions. S'il est une fin universelle selon Héraclite, elle échappe absolument à l'homme. Héraclite nous paraît ainsi dogmatiser la croyance grecque populaire dans le destin<9>. "La nature aime à se cacher"(123) derrière

-
6. D. Saintillan, "Hegel et Héraclite" dans Hegel et la Grèce, P.U.F., 1974, p.80.
 7. Les numéros qui sont mis entre parenthèses réfèrent aux fragments d'Héraclite d'après la numérotation originale qui figure dans l'édition de M. Conche. Cette remarque vaut également pour les citations d'Héraclite dans la note 9 et la note 11 de ce chapitre.
 8. LHP, V.1, p.169.
 9. L'homme est pour Dieu ce que l'enfant est pour l'homme(79). "Jouets d'enfants les opinions humaines"(70), car nul ne parvient à "connaître que la sagesse est séparée de tout"(108). "Une sage raison gouverne tout à travers tout"(41). "Le feu survenant jugera et saisira tout"(66). "La foudre gouverne

l'énorme voile des choses multiples, instables et changeantes<10>. La justice suprême reste donc inconnue et transcendante par rapport aux choses que les humains qualifient de justes ou d'injustes. D'après la vision héraclitéenne, les religions méconnaissent la divinité réelle et sont réductibles à des représentations purement humaines. Elles sont donc irrémédiablement inaptes à sonder les mystères des dieux. Par contre, selon la perspective hégélienne, la réconciliation de la loi divine et de la loi humaine est rendue possible grâce à l'auto-manifestation de l'esprit divin. D'où, la réflexivité, au niveau de l'État-totalité, de la religion et de l'histoire politique. Héraclite relativise toutes les opinions humaines concernant l'ordre divin dans le monde. Mais cette transcendence épistémologique de Dieu par rapport à l'esprit humain ne signifie pas pour autant une transcendence indifférente aux affaires du monde. Elle n'exclut pas une immanence effective (quoi que insondable) à l'univers donné.

"De choses répandues au hasard, le plus bel ordre, l'ordre-du-monde" (124); "Toutes elles sont nourries, les lois humaines, par une seule loi, la loi divine, car elle domine autant qu'elle veut et elle suffit à toutes, et à toutes elle survit"(114) <11>.

-
- tout"(64). "Le temps est un enfant qui joue en déplaçant des pions"(52) et seul est vrai un monde éternel "s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure"(30). Comme le souligne Hegel (LHP, V.1, p.169), au lieu de dire "feu", "foudre", "temps", "monde éternel", "raison", "nature", "Dieu", Héraclite aurait pu simplement dire "destin", "nécessité", "fatalité"...
10. En définitive, Hegel estime que la philosophie d'Héraclite est encore une "philosophie de la nature" (LHP, V.1, p.170), analogue dans son aspect ontologique à la vision des premiers philosophes grecs de la nature, dont la pensée serait à l'origine de la métaphysique de la stabilité. La recherche du principe élémentaire d'une vérité encore appréhendée comme nature immuable et non comme processus, cette contemplation grecque qui est la première inquiétude de l'esprit humain, la première tentative philosophique, va prédéterminer tout l'avenir de la philosophie et animer l'élan de la métaphysique. Par contre, dans le système hégélien, la raison s'investit de la souveraineté qui était jadis dévolue à la nature. Hegel est l'Héraclite de la subjectivité: la vérité de l'être est accessible à la pensée. Le sens de l'Idée est l'unité dans la multitude, non pas une unité substantielle et immobile, mais une totalité active et perméable aux différences, un universel réconciliable avec le particulier car immanent au particulier et se développant lui-même dans le particulier.

Cette "loi divine" ou "ordre-du-monde", également nommée "raison qui gouverne tout", nous rappelle la ruse de la raison universelle chez Hegel, employant les divisions et les particularités pour construire son propre monde rationnel et divin. Le mouvement de la raison hégélienne dans l'histoire est révélateur d'un ordre progressif émergeant perpétuellement du pêle-mêle des événements et des réalités éphémères. L'intérêt profond dont témoigne Hegel à l'égard d'Héraclite, nous fait croire qu'il s'en est inspiré probablement dans la formulation de sa propre vision du monde spirituel. Si d'après Héraclite, "la sagesse consiste en une seule chose, savoir qu'une sage raison gouverne tout à travers tout", dans ses Leçons sur la philosophie de l'histoire, Hegel enseigne que "la seule idée que la philosophie apporte à l'étude de l'histoire est l'idée de raison"<12>. D'ailleurs, ce même principe de la raison dans l'histoire oriente les méditations hégéliennes sur l'évolution des doctrines philosophiques parallèlement et relativement au développement historique. L'universalité de la raison hégélienne ne saurait être une condition statique, ni dans l'ordre du progrès de l'esprit philosophique, ni dans celui du dynamisme perpétuel de l'histoire. Elle engendre plutôt un parallélisme entre l'histoire et l'histoire de la pensée. D'où, l'appartenance de la pensée d'Héraclite aux philosophies présocratiques de la nature et l'inséparabilité des discours philosophiques ultérieurs et des conditions historiques de la Cité grecque.

Hegel divise en trois périodes l'histoire politique grecque<13>: une période de formation s'étendant du huitième siècle jusqu'aux guerres médiques (490-477 av. J.-C.), une période de croissance entre les guerres médiques et les guerres du Péloponnèse (431 av. J.-C.), et une dernière période dont l'apogée

11. Héraclite, Op.Cit, (124), p.276; (114), p.216.

12. LPH, p.22.

13. Cf. Ibid, pp.171-172, p.196.

coïncide, dans une perspective typiquement hégélienne, avec le début même du déclin de la Cité (338 av. J.-C.). Cette division historico-politique correspond à une division parallèle au niveau spirituel, en une période de "formation de l'individualité réelle"<14>, en une période d'"autonomie", de "fortune" et de "victoires à l'extérieur au contact du peuple précédent (Perses)"<15>, et en une troisième période de décadence et de ruine, "au contact du peuple d'où jaillit l'esprit supérieur (des Romains)"<16>. Ainsi, l'apparition des sophistes durant la deuxième moitié du cinquième siècle av. J.-C., est interprétée comme un signe des temps, comme un premier indice de la décadence éthique de l'esprit grec sous l'impact subversif de la réflexion subjective et relativiste dont le principe fut ostensiblement introduit par les sophistes. La devise de Protagoras illustre l'esprit des sophistes: "L'homme est la mesure de toutes choses"<17>; c'est là un précepte de subjectivisme et de relativisme centré sur l'homme individuel. En outre, Epicure fonde son école en l'an 306 av. J.-C., Zénon en 301 av J.-C., et l'un et l'autre prétendent fournir à l'homme grec de nouveaux cadres destinés à se substituer à celui de la Cité qui n'est plus. Le besoin d'une pensée autonome, d'une libre interrogation, d'un libre engagement sur la voie de la sagesse, témoigne de l'effondrement éthique de la Cité qui assurait auparavant l'encadrement de l'individu. Le mouvement des sophistes eut, selon Hegel, un effet néfaste sur la *Sittlichkeit* grecque.

"La capacité de passer facilement à des points de vue aussi multiples ébranle ce qui était mœurs et coutumes en Grèce (religion, devoirs, lois...)"<18>.

Les argumentations sophistiques ont inmanquablement influencé la vie politique

14. LPH, p.171.

15. Ibid.

16. Ibid, p.172.

17. LHP, V.2, p.261.

18. Ibid, p.258.

grecque par leur mise en valeur du jugement individuel. Et à son tour, la décomposition de l'esprit général, l'éclatement du noyau central de la vie patriotique et de l'éthicité, fut favorable au phénomène de la tyrannie<19>. Or, quand la vertu éthique qui est le fondement de la démocratie s'écroule, l'Etat sombre ou bien dans la tyrannie, ou bien dans l'anarchie<20>. Mais comment la conscience grecque en est-elle arrivée à cet état?

Anaxagore qui est le point de transition d'une philosophie de la nature à une philosophie de la conscience, prépare la révolution socratique. Le Grec présocratique n'avait à éprouver l'hostilité du monde ambiant que dans la seule forme extérieure d'un principe inéluctable: le destin. Par contre, la première scission interne dans le monde grec commence avec le socratisme. Le destin tragique de Socrate illustre la collision au sein de l'esprit grec, entre une conscience individuelle s'éveillant à sa liberté, et une essence éthique universelle régnante. En reprenant et en approfondissant l'inscription célèbre du temple d'Apollon à Delphes: "Homme, connais-toi toi-même", Socrate inaugure toute la philosophie grecque ultérieure. Il représente le moment de la "belle âme" qui, cherchant à transposer ses aspirations intérieures dans le monde réel, n'atteint qu'une purification morale de la conscience. Or, la "belle âme" ne peut être

-
19. La tyrannie prend naissance lorsqu'un individu singulier, ayant la certitude d'une prétendue autosuffisance morale, s'arroge le droit de représenter à lui seul la vérité, indépendamment de la vision et de l'opinion de la collectivité. Indubitablement, la tyrannie d'un seul trouve sa justification dans le clivage individualiste entre la substance éthique comme telle et la conscience présomptueuse qui prétend exprimer le juste mais qui, en fait, tend seulement à faire valoir une vision subjective.
 20. Dans la perspective hégélienne, l'anarchie est une diffusion, une généralisation de la tyrannie, une forme désordonnée de tyrannie dans laquelle le jeu aléatoire de forces multiples brutalement opposées, détermine irrévocablement l'issue de tout conflit. Hegel s'inspire, à ce propos, du principe de Montesquieu que la vertu éthique étant la condition qui soutient le régime démocratique, une fois son "ressort" détruit, la démocratie succombe aux pires vicissitudes.

grecque vu qu'elle présuppose l'acquisition préalable de la liberté individuelle -- une idée moderne manifestement incompatible avec l'exigence grecque d'une fidélité absolue à l'unité éthique. Le Grec n'éprouvait pas le besoin de se différencier du tout dont il faisait partie, son état d'esprit se caractérisait par un sentiment authentique d'appartenance à la terre natale, ou *Heimatlichkeit*.

Afin de comprendre la violence avec laquelle les compatriotes de Socrate l'ont accusé, jugé et condamné, il nous faut d'abord saisir l'humeur générale avec laquelle la conscience socratique est entrée en collision. La violence de la réaction anti-socratique révèle l'étendue de l'hostilité ressentie par les adversaires de Socrate. Par suite, une fois l'unité éthique grecque est évaluée dans son contexte initial, il ne faudrait plus s'étonner de voir Hegel décrire sur un ton plutôt froid et peu sympathisant, le destin tragique de Socrate. Le "vice" socratique pénètre et subvertit la conscience éthique grecque. En tant qu'instaurateur du principe de l'autonomie de la conscience individuelle et de la moralité, Socrate s'est opposé à la religion publique, à ce qui constituait la force de cohésion de l'ethos grec, à ce qu'il y avait de plus substantiel dans la vie grecque. C'est pourquoi il représente, pour Hegel, un tournant dans l'évolution de l'esprit grec, en effet un corrupteur de la *Sittlichkeit* prédominante<21>. Le repli de la conscience individuelle sur elle-même la fait subir la douleur de la séparation individualiste. Le sort de cette conscience qui est en quête de sa propre essence mais qui, hélas, ne la trouve plus dans l'éducation reçue ni en aucune autre norme éthique présente, sera d'éprouver éventuellement la nécessité du conflit<22>.

-
21. Hegel reconnaît, pour autant, que cette forme de corruption de l'existant est une condition nécessaire du progrès; toute nouvelle figure de l'esprit se présente comme une corruption de la figure précédente. Cf. LHP, V.2, p.338 et LHP, V.3, p.481.
22. L'exemple de la confrérie pythagoricienne préfigure le destin tragique de

Le philosophe moral a voulu donner à son peuple une sagesse prétendument supérieure à la tradition et aux valeurs reçues. Mais

"la conscience de l'esprit que donne la philosophie n'est pas cette conscience vivante qu'un peuple possède dans ses mœurs, sa religion, son droit etc. ce n'est pas la vivante effectivité d'un peuple, sa véritable activité"<23>.

En soumettant les mœurs, les habitudes, les rites, les croyances, bref, l'esprit éthique dans son apparaître immédiat, au libre examen de la conscience individuelle, l'on fait violence au bon sens de la majorité et par-là même l'on se dispose à subir les conséquences d'une confrontation avec l'esprit général de la Cité. Socrate a lésé l'élément le plus intime et l'idéal le plus précieux de la conscience grecque, à savoir celui de l'adhésion immédiate de l'individu à la communauté. La fonction critique de la conscience humaine est d'abord mise en valeur par les sophistes. Or, Socrate maintient l'exigence sophistique que toute connaissance soit entérinée par la conscience individuelle. C'est pourquoi Hegel lui attribue le rôle de libérateur de la réflexion individuelle et de la moralité en même temps que celui de corrupteur de la *Sittlichkeit*. La figure de Socrate est inimitablement déterminante pour l'avenir de la philosophie. Il est "le héros qui a consciemment reconnu et exprimé le principe supérieur de l'esprit"<24>.

"(C'est lui qui) a ajouté l'éthique à la philosophie qui ne considérait auparavant que la nature (...). L'essence, le but de sa philosophie, est d'instituer la manière d'agir individuelle de

Socrate. Pythagore fut "le premier maître en Grèce" (LHP, V.1, p.72), il a introduit l'enseignement de la sagesse, inspiré très probablement par les rites et les mystères égyptiens auxquels il se serait initié lors de son voyage dans ce pays étranger hautement cultivé à l'époque. Fondateur d'une confrérie à plusieurs égards semblable à la caste des prêtres égyptiens, il prêcha à ses adeptes une formation morale exclusive, indépendante des mœurs de la Cité. La confrérie fut décimée avec violence par des ennemis qui l'ont accusée de ne pas appartenir à la Cité et de professer une doctrine secrète réservée au cercle des initiés.

23. LHP, p.317, (trad. Gibelin), cité par D. Janicaud, Op.Cit, p.157.

24. LHP, V.2, p.337.

l'être singulier en tant que manière d'agir universellement valable"<25>.

Il cherchait donc à fonder la subjectivité en même temps que l'objectivité, à justifier le recours à la conscience morale individuelle tout en professant l'universalité du bien.

"Le destin de Socrate est donc authentiquement tragique. Ce qui constitue justement le destin tragique dans son universalité sur le plan moral, c'est qu'un droit en affronte un autre, non pas comme si l'un seulement était un droit et l'autre un non-droit; au contraire, tous deux sont des droits qui s'opposent et l'un se détruit dans l'autre, tous deux vont à leur perte"<26>.

Cette destruction mutuelle nous rappelle le sort commun d'Antigone et de Créon dans la pièce qui a profondément touché le philosophe<27>. Ses fréquentes allusions à la figure tragique d'Antigone révèlent une grande fascination devant la pièce célèbre du dramaturge grec Sophocle<28>. Déjà en 1804, Hölderlin publiait une traduction d'Antigone, qui, certes, n'aurait pas laissé indifférent un ami aussi intime que Hegel.

Pour Hegel, la tragédie est un mode de présentation (*Darstellungsweise*), sensible et active d'un problème éthico-religieux: en l'occurrence, *Antigone* s'interroge comment la *Sittlichkeit* peut-elle être à la fois divine et humaine, transcendante et immanente, absolue et relative. Comme le souligne M.

25. Ibid. p.281.

26. Ibid. p.336.

27. Hegel fait allusion à Antigone dans la Phénoménologie, dans les Leçons sur l'histoire de la philosophie, dans les Leçons sur l'Esthétique, et dans les Leçons sur la philosophie de la religion. Sur l'importance et la récurrence du thème d'Antigone dans l'œuvre de Hegel, Cf. Martin Donougho, "The Woman in white: On the Reception of Hegel's Antigone", dans The Owl of Minerva, 21, Fall 1989, pp.65-89; notamment p.65.

28. Le théâtre grec faisait partie du programme scolaire du jeune Hegel à Tübingen et les biographes du philosophe nous ont appris que pendant la période de Stuttgart et de Tübingen, le jeune Hegel étudia Sophocle et à plusieurs reprises traduisit des passages d'Antigone. Cf. à ce sujet, H.S. Harris, Op.Cit., Tome 1, p.48 et p.56.

Donougho, la question éthique se pose chez Hegel dans un cadre inséparable de celui de la religion:

"Si Hegel eut précocement une vision culturelle globale de la religion, sa pensée éthique implique toujours la religion; ce problème remonte certainement à l'époque de Francfort"<29>.

Le thème central d'*Antigone* concerne de près la problématique des rapports entre la loi humaine (positive) et la loi divine (non écrite), problématique qui fut toujours au cœur des préoccupations philosophiques de Hegel. Le personnage d'*Antigone* incarne l'attitude négative qu'adopte la conscience face au donné et au reçu en vue de s'en remettre à un ordre plus élevé, transcendant la simple convention humaine.

"Aussi je ne pensais pas que ton décret fût d'un tel poids qu'une chose mortelle pût transgresser les lois non écrites et fermement établies dans le ciel. Ni d'aujourd'hui ni d'hier, mais de toujours, elles vivent et personne ne sait d'où elles sont venues"<30>.

La figure d'*Antigone* n'est pas un phénomène isolé ou de nature purement individuelle. Elle incarne plutôt un moment de l'esprit universel, replacé dans le contexte de la vie éthique grecque. Selon J. Hyppolite,

"(La) belle vie éthique où la substance et le Soi se pénètrent sans s'opposer correspondra pour Hegel au premier moment du développement de l'esprit, le moment de l'immédiat. Historiquement, ce moment correspond pour Hegel à la Cité grecque"<31>.

Or, la substance éthique simple se divise intérieurement, se scinde en deux essences éthiques distinctes, à savoir la loi humaine et la loi divine. La première correspond aux mœurs de la Cité, au gouvernement et aux devoirs de.

29. Cf. M. Donougho, Op.Cit, p.69. (Trad. pers.)

30. *Antigone*, Traduction de P. Lacoue-Labarthe, C. Bourgois Editeur, Paris, 1978, v. 470-474, p.53. Cette traduction est légèrement différente de celle de P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1962, (v. 453-457), qu'utilise P. Garniron, (LHP, V.2, p.275).

31. Phén, II, note #.8 de J. Hyppolite, p.12.

citoyenneté, bref à la *Sittlichkeit*, la seconde aux attachements de la famille, aux liens instinctifs de parenté et au culte des morts, bref, à un ordre moral différent émanant du "droit des dieux de la mort, qui parmi les hommes ont délimité la loi"<32>. Or, "comme universalité effective, le pouvoir de l'état est une force s'exerçant contre l'être-pour-soi individuel"<33>, d'où l'opposition entre les deux sphères et les deux lois. La conscience de soi se livre à l'une ou à l'autre de ces deux lois. La loi de la Cité est publique, positive, actuelle, explicite; par contre, la loi divine est mystérieuse, inconsciente, éternelle.

"La communauté est l'esprit qui est pour soi quand il se maintient en se réfléchissant dans les individus, et qui est en soi ou qui est substance quand il les contient en soi-même. Comme la substance effective, cet esprit est un peuple, comme conscience effective, il est citoyen du peuple. (...). On peut nommer un tel esprit la loi humaine parce qu'il est essentiellement dans la forme de l'effectivité consciente d'elle-même"<34>.

Par contre, la famille est une "communauté éthique naturelle". "l'ordre éthique dans l'élément de l'immédiateté ou de l'être" ou "être éthique immédiat"<35>. Or, "le but propre à la famille, son but positif, est le singulier comme tel"<36>. Certes, le singulier oeuvre pour son propre intérêt, mais, par son agir, il atteint l'universel, ne serait-ce qu'indirectement, lorsque son action converge avec celle d'autrui. Ainsi, la destinée de l'individu n'est pas d'être simplement un membre de la famille. L'adhésion familiale n'épuise pas le champ de l'identification sociale de l'individu humain. En effet, comme le montre la Phénoménologie et

32. *Antigone*. Op.Cit., v. 468-469, p.53. Cf. également, v.532, p.57, "On honore pourtant bien ceux qui sont de la même chair"; (v.540), p.59, "Le monde des morts aime une telle loi"; (v.542), p.59, "Qui sait, en ce bas monde des morts, règne peut-être un autre usage"; et lorsque Créon lui répond (v.543), p.59, "Jamais l'ennemi, même mort, n'est un ami", Antigone concède (v.544), p.61, "C'est vrai, je suis faite pour l'amour, non pour la haine".

33. Phén, II, p.17.

34. Ibid, p.16.

35. Ibid, p.17.

36. Ibid, p.19.

d'avantage la Philosophie du droit, le but de la famille coïncide avec sa propre négation, à savoir avec la formation du futur citoyen et la dissolution éventuelle du lien familial, lorsque l'enfant se séparera de ses parents pour former une nouvelle famille. Jusqu'ici, l'opposition avait lieu entre la famille et la Cité, entre la loi divine et la loi humaine, et, à certains égards, entre une *Moralität* universelle et absolue et une *Sittlichkeit* particulière et relative.

"Le droit humain a pour contenu et puissance la substance effective consciente de soi, c'est-à-dire le peuple tout entier, tandis que le droit et la loi divins ont pour contenu et puissance le singulier qui est au-delà de l'effectivité"<37>.

La guerre représente le point de rencontre des deux lois, car d'une part, la communauté éthique affirme son pouvoir en exposant au danger la vie des citoyens, et d'autre part, la mort engendre un double retour à la famille et à la religion<38>. La famille forme le futur citoyen pour ensuite l'envoyer dans la communauté et, à son tour, cette dernière repose sur les valeurs et l'éducation que ses membres reçoivent initialement dans le foyer familial. "Aucune des deux lois prise isolément n'est en soi et pour soi"<39>. Le commentateur de la Phénoménologie exprime avec lucidité le déchirement tragique de la conscience, relativement au choix qu'elle doit faire entre les deux lois:

"La conscience de soi en appartenant à l'une des deux lois en fait son essence ou l'essence. L'autre loi n'est donc pas pour elle essence, mais seulement réalité qui s'oppose au droit. Pour la conscience de soi, le conflit a lieu entre le droit et la

37. Ibid, p.21.

38. La famille assure la sépulture, le citoyen redevient membre de la famille et fils de la religion. La mort perd sa signification purement naturelle pour devenir un acte spirituel. C'est une revanche tardive du droit de la famille et de la religion, de la même loi divine au nom de laquelle Antigone s'est opposée à Créon. Lors de la mort, l'appartenance à la famille atteint son droit absolu. En outre, c'est la religion qui a le dernier mot dans la conclusion d'une vie humaine. Par conséquent, le triomphe de la mort réaffirme incontestablement la puissance de la loi divine, réduisant ainsi à néant tous les buts, les droits et les intérêts éphémères qui dominent la vie humaine.

39. Phén., II, p.27.

réalité"<40>.

En soi, les deux essences sont liées l'une à l'autre, mais la conscience de soi ignore qu'en adoptant une loi au détriment de l'autre, elle viole indirectement l'autre loi et devient, par suite, coupable à son insu. Le conflit entre Créon et Antigone reflète en effet la collision entre deux volontés subjectives et partiellement éthiques dont chacune prétend incarner la substance éthique. Aussi bien chez Créon que chez Antigone, la conscience de soi est dans une unité immédiate avec son essence, à savoir que l'individualité n'est pas encore l'être-pour-soi exclusif, mais exprime plutôt soit une appartenance absolue aux mœurs de la Cité, soit la primauté de la vie familiale et des liens instinctifs de parenté.

En dernière analyse, Antigone n'est qu'un autre exemple d'une conscience de soi socratique préconisant le règne de la loi divine au détriment des lois de la Cité. La scission entre Antigone et Créon préfigure le clivage de la conscience grecque qui commença avec les sophistes et Socrate pour atteindre son point culminant dans la conscience chrétienne. A noter, toutefois, que ce n'est pas une moralité identique qui s'oppose au règne éthique dans les deux cas de Socrate et d'Antigone. Chez Socrate, l'opposition a pour point de départ l'entendement individuel, une sagesse ayant la forme d'une subjectivité rationnelle. Par contre, chez Antigone, l'opposition aux lois de la Cité repose sur la loi divine et éternelle de l'instinct familial et du culte des morts, donc, sur une subjectivité naturelle. Il n'en demeure pas moins que dans les deux cas il s'agit d'une conscience de soi qui, aspirant à s'harmoniser avec ce qui est juste et rationnel en-et-pour-soi, se heurte à la relativité et à la précarité des lois humaines. Dans les deux cas également, la scission avec le positif et la

40. Ibid, note #.43 de J. Hyppolite, p.32.

revendication du droit absolu de la conscience de soi de rechercher une justice divine qui ne soit pas le fruit artificiel d'une simple convention humaine, mènent inévitablement à un conflit avec les lois de la Cité.

La figure d'Antigone n'incarne donc pas la subjectivité par excellence, mais plutôt une objectivité qui "a ici le sens de l'universalité étant-en-et-pour-soi, et non pas celui de l'objectivité extérieure"<41>. Par ailleurs, si Socrate prône un "retour de la conscience en elle-même", il a surtout en vue un "retour déterminé à l'inverse comme une sortie de sa subjectivité particulière"<42>. Il s'ensuit que "la contingence de la conscience, la fantaisie, l'arbitraire, la particularité se trouvent proscrits"<43>. Avec Socrate, la négativité s'est introduite dans la réflexion sur le réel de telle sorte que ce qui est vrai doit être médiatisé par la pensée<44>. Par contre, l'on ne saurait attribuer à l'attitude d'Antigone une rationalité semblable à la réflexion moralisante de Socrate. Antigone défend le culte traditionnel des morts, non parce qu'elle en a en elle-même une conviction subjective ou qu'elle y trouve une justification raisonnable, mais parce qu'il est règle établie par les dieux. C'est donc chez Socrate et non dans la figure d'Antigone que le droit de la *Sittlichkeit* s'oppose à celui de la *Moralität* et que la primauté de la vie organique du peuple se heurte à la revendication individualiste à une autonomie morale.

Nous ne saurions être plus éloquent que Hegel dans ce passage que nous reproduisons pour sa limpidité:

"Le droit divin, la coutume naïve, la vertu, la religion, qui sont identiques à la volonté de vivre une vie libre, noble, morale, dans les lois de son pays, c'est-à-dire que nous pouvons appeler

41. LHP, V.2, p.275.

42. Ibid.

43. Ibid.

44. Cf. Ibid.

de manière abstraite liberté objective, moralité-réelle, religiosité, c'est l'essence propre de l'homme (...), ce qui est véritable, et l'homme est dans cette unité avec son essence.

L'autre principe est au contraire le droit non moins divin de la conscience, le droit du savoir; c'est le fruit de l'arbre de la connaissance, c'est-à-dire de la raison dans sa spontanéité--c'est le principe universel de la philosophie pour tous les temps qui suivront. Ce sont ces deux principes que nous voyons entrer en collision dans la vie et dans la philosophie de Socrate"<45>.

L'intervention de Socrate incarne le début de la dégénérescence de la *Sittlichkeit* grecque<46>. Or, Hegel entrevoit dans ce déclin un progrès vers le platonisme et, subséquemment, vers le christianisme qui mettra en valeur le principe de l'intériorité avancé mais non élaboré par Socrate.

"La loi en vigueur, la loi existante, sans épreuve critique, sans examen, c'est le terme dernier où cette conscience éthique est chez soi en repos"<47>.

Mais la conscience (individuelle) se demande si cette loi est effectivement une loi en soi?<48>. Ainsi, chez les socratiques, "la détermination du sujet commence à se faire jour"<49>. Il s'agit d'une subjectivité consciente de sa différence par rapport à l'objectivité irréfléchie de la *Sittlichkeit*, donc d'une subjectivité essentiellement négative et critique. C'est pourquoi Hegel juge que "Socrate fait naître la division à l'intérieur du sujet"<50>, sous forme d'une scission entre la réflexion autonome et les lois existantes. L'injustice commise par Socrate et dont il est lui-même victime, découle du fait que le principe qu'il a introduit se manifestait encore en son temps "comme propriété d'un individu"<51>. La vérité et l'universalité de ce principe ne deviendront une

45. LHP, V.2, p.278.

46. Comme le prétend avec justesse Nietzsche qui d'ailleurs en blâme Socrate violemment.

47. LHP, V.2, p.297.

48. Ibid.

49. Ibid, p.343.

50. Ibid, p.341.

figure de l'esprit mondial qu'à une époque ultérieure. "Ce n'est pas son monde qui peut comprendre ainsi Socrate, mais le monde futur"<52>. L'injustice de Socrate, en tant qu'il revendique précocement la liberté subjective, est réprimée par les lois, par l'injustice opposée de l'universel. Chacun des deux droits constitue une injustice à l'égard de l'autre, le conflit et la violence déterminent leur rapport en l'absence d'une réconciliation authentique qui, hélas, ne surviendrait que dans une époque historique plus tardive. Toutefois, du point de vue de Hegel, des deux injustices réciproques, —celles respectivement de l'individualité et de l'universalité—, celle de l'individualité est la moins tolérable vu qu'elle est susceptible d'engendrer un cycle infini d'autres injustices également issues de prétentions subjectives<53>. Or, le philosophe rejette cette "liberté misérable de penser ce qu'on veut, d'avoir l'opinion qu'on veut"<54>, car "si le peuple peut se tromper, l'individu le peut bien davantage (...), il lui faut avoir conscience de cette possibilité"<55>. L'offense de Socrate à l'égard de l'esprit grec fut châtiée par la loi inhérente à cet esprit qui ne prévoyait nullement l'octroi à l'homme du droit de se réfléchir en soi-même, de se déterminer par soi-même, d'avoir une conscience morale propre (*Gewissen*). Séduire la jeunesse en l'ôtant à l'éducation familiale, basouer la religion publique, étaient deux actes destructeurs de l'esprit, des lois et des mœurs d'Athènes. Il était tout à fait raisonnable qu'Athènes tente de se préserver contre la "corruption" en en réprimant l'auteur et en retournant l'offense contre l'offenseur avec une violence qui ne peut paraître excessive,

51. Ibid, p.335.

52. Ibid.

53. La réconciliation hégélienne de l'individu et de l'universel ne supprime pas la primauté de l'universel, tout comme la réconciliation de l'homme et de Dieu, ou du fini et de l'infini, ne les rend pas égaux, ce qui serait, le cas échéant, une destruction plutôt qu'une conservation de la différence.

54. LHP, V.2, p.333.

55. Ibid, p.334.

voire injuste, que pour un observateur moderne.

"Socrate a opposé sa conscience morale à la sentence judiciaire"; or, "aucun peuple et moins encore un peuple libre (...) n'a à reconnaître un tribunal de la conscience morale (individuelle)"<56>, car "le peuple qui est gouvernement, tribunal, est l'universel. Et le premier principe de tout État est qu'il n'y a aucune raison, aucune conscience, aucune honnêteté ou comme on voudra dire, qui soit supérieure à ce que l'État reconnaît pour le droit"<57>.

L'État dont il est question ici n'est pas l'État en tant qu'il est, sous forme de gouvernement ou de pouvoir institutionnel, extérieur au peuple, mais plutôt la structure même de l'unification du peuple, du gouvernement, de la Constitution, de la religion et des mœurs, dans une vie universelle commune dite "totalité éthique". Au sein de cette totalité, la religion et l'État sont distincts mais inséparables, précisément de la manière qu'une partie l'est par rapport à un tout et dans la mesure même où dans la vie commune d'un peuple, toutes les sphères idéales se combinent et s'évanouissent pour former un tout.

"La religion déterminée était donc en intime connexion avec la vie publique et l'État ne pouvait subsister sans elle; la religion constituait un aspect de la législation publique"<58>.

De nos jours, le déclin de la religion dans une société donnée n'entraîne pas forcément l'effondrement de l'État ou l'élimination du principe du droit, car l'État moderne est construit sur une base explicitement indépendante de la religion et se reconnaît comme un "pouvoir absolu pour lui-même"<59>. Par contre, dans le contexte grec,

"il y a certes renversement de l'État athénien quand périclès périt cette religion publique sur laquelle tout repose"<60>.

56. Ibid, p.333.

57. Ibid. (traduction modifiée).

58. Ibid, p.331.

59. Ibid.

60. Ibid, p.330.

Le socratisme a joué un rôle primordial dans la décomposition de la Cité. Néanmoins, Hegel qui semble éprouver peu de compassion devant la mort tragique de Socrate, ne manque pas de traiter de la philosophie du sage d'Athènes avec beaucoup d'estime et de considération en le présentant comme "un tournant de l'esprit philosophique"<61>. La grandeur de Socrate relève, selon Hegel, du fait qu'il révolutionne l'héritage éthique grec —en bonne partie à son insu— et qu'il préfigure tout l'avenir de la philosophie. En effet, c'est avec lui que

"nous ne voyons plus demander et répondre ce qu'est l'essence, la nature, mais ce qu'est la vérité, ou encore l'essence s'est déterminée non pas à être l'en-soi, mais à être telle qu'elle est dans le connaître"<62>.

"L'essence a un mode objectif, elle est en d'autres termes l'unité simple de l'objectif et du penser; elle n'est pas purement objective (...) elle n'est pas non plus penser pur opposé à l'étant"<63>.

Une essence purement objective serait contradictoire car extérieure à ce dont elle est l'essence et étrangère à la conscience même qui la pose. L'extériorité de la *Sittlichkeit* par rapport au vouloir individuel n'est donc, au fond, qu'une apparence sans vérité; telle sera par ailleurs la leçon éthique du platonisme.

Platon possèdera le socratisme et par-là même le dépassera. "C'est lui qui a appréhendé le principe de Socrate (...) dans sa vérité", à savoir que "l'essence est dans la conscience, est même l'essence de la conscience"<64>. Platon affirme que l'absolu est dans la pensée et que toute réalité est la pensée<65>. Il résout le problème de l'opposition socratique à la *Sittlichkeit* en élargissant

61. Ibid, p.273.

62. Ibid, p.339.

63. Ibid.

64. LHP, V.3, p.389.

65. La pensée en question se distingue de la pensée unilatérale du "mauvais idéalisme" pour qui la pensée vient à nouveau se mettre d'un seul côté et se saisit comme pensée consciente s'opposant à la réalité.

l'horizon de l'essence pensée par Socrate comme principe du vouloir individuel destiné à l'action morale, pour devenir essence de l'univers entier et particulièrement du monde éthique et de l'Etat. Platon s'efforce de fermer la plaie socratique en rétablissant dans sa République le principe éthique de la Cité grecque qui fut lésé par Socrate. Avec Platon, la morale va de nouveau se rattacher à la politique puisque la justice se définit essentiellement dans la concrétude de l'ordre social et politique et non en termes de moralité individuelle. Or, nous savons que les espoirs politiques de Platon furent déçus et qu'"il se fourvoyait à vouloir adapter les Constitutions politiques aux exigences de son idée philosophique"<66>.

"L'élément théorique ne suffit pas dans une Constitution; ce ne sont pas des individus qui la font, c'est quelque chose de divin, de spirituel, qui se forme à travers l'histoire. Sa force est telle que la pensée d'un seul individu ne signifie rien contre cette puissance de l'esprit du monde; et quand cette pensée signifie quelque chose, peut être réalisée, elle n'est pas autre chose que le produit de cette puissance de l'esprit universel"<67>.

A ce propos, Hegel rejette l'interprétation idéaliste (couramment admise) de la République platonicienne. On aurait tort, affirme-t-il, d'accuser Platon d'idéalisme, car, en dernière analyse, la République platonicienne ne fait que récupérer au niveau de la pensée, la réalité effective d'un temps historique. Loin d'être une projection utopique vers l'avenir, la République est orientée selon Hegel vers le passé et le présent grecs, et n'a d'autre contenu que la *Sittlichkeit* grecque que Platon institue théoriquement comme faisant partie de l'ordre divin de l'Idée. Le mérite de Platon demeure d'avoir introduit l'Idée dans le politique, la vérité divine dans l'ordre social, bref, d'avoir maintenu le principe effectif de l'Etat-totalité. L'auteur des *Dialogues* est l'anti-Héraclite par excellence car il propose une voie positive vers le savoir, et ce par

66. Ibid, p.395.

67. Ibid, pp.395-396.

l'élimination des contradictions et des dissonances à l'intérieur du logos, lequel est divisé dans la forme du dialogue (*dia-logos*) mais ramené à l'unité et à la cohérence par la réfutation des fausses opinions. Les Idées divines sont connaissables malgré leur déformation dans le monde donné, la "nature" est immanente aux choses impures et il s'agit de la discerner par l'entendement philosophique en dissipant les "ombres" du sensible qui voilent la vérité pour l'âme. Hegel admire l'entreprise spéculative de Platon, son inquiétude devant la grandeur de l'Idée où prend racine sa vocation politico-philosophique.

"Gouverner signifie déterminer l'Etat effectif, agir en lui, selon la nature de la chose. Cela suppose la conscience du concept de la chose; la réalité effective est alors mise en accord avec le concept, l'idée vient à l'existence"<68>.

Contrairement à la raison moderne athée, irreligieuse ou sceptique, Platon montre que la raison humaine est proche de Dieu et en unité avec lui.

"Le Dieu et l'homme ne sont finalement pas si éloignés l'un de l'autre. La Grèce, d'ailleurs, s'acheminait invinciblement vers l'idée d'un Dieu devenu homme"<69>.

Chez Platon,

la philosophie "se mélange avec la conscience du supra-sensible laquelle est pour nous conscience religieuse; elle est la conscience des fins universelles dans l'Etat, la conscience de ce qui est véritable et juste en soi et pour soi"<70>.

Hegel admire le principe éthique de Platon qui n'était nullement "à la recherche de ce qu'on appelle aujourd'hui un principe moral suprême où l'on a quelque chose de vide au moment même où l'on croit avoir tout"<71>. Contrairement aux théoriciens modernes "abstraits" qui se révèlent incapables de saisir l'identité du réel et du rationnel, Platon "ne s'est pas mis en peine (...) d'un droit naturel, cette abstraction triviale de l'essence pratique réelle, le

68. Ibid, p.409.

69. Ibid, p.505.

70. Ibid, p.410.

71. Ibid, p.474.

droit"<72>.

"L'état de nature part de la singularité (...) le droit naturel est droit chez l'individu et pour l'individu"<73>.

Par contre,

"Platon prend pour fondement le substantiel, l'universel, l'individu comme tel ayant alors précisément l'universel pour fin, pour coutume, pour esprit, de sorte qu'il veuille, agisse, vive et jouisse pour l'Etat et que l'Etat soit sa seconde nature"<74>.

En somme,

"L'idée maîtresse qui est à la base de la République de Platon est celle qu'il faut considérer comme le principe de la moralité-réelle, (*Sittlichkeit*), à savoir que ce qui est réellement-moral (*sittlich*) est de l'ordre du substantiel, qu'il est maintenu en tant que divin"<75>.

Platon a donc "reconnu et appréhendé l'esprit de son temps (...), sa position est donc une position substantielle, en tant que le substantiel de son temps en est la base"<76>. Il a envisagé le monde concret de l'esprit, "dans sa plus haute vérité, à savoir comme organisation d'un Etat"<77>. Il a démontré, c'est là l'essentiel pour Hegel, que la "nature morale (la volonté libre et rationnelle) ne pouvait obtenir son droit, ne pouvait devenir effective, que dans un peuple véritable"<78>. De Socrate à Platon est franchi le grand pas de la vertu morale à l'organisation de l'Etat, de l'ordre abstrait de la justice à son ordre concret. Finalement, "c'est seulement dans l'Etat que la justice est dans sa réalité et sa vérité"<79>, affirme Hegel.

"Le droit est l'être-là de la liberté, la réalité effective de la conscience de soi, il est le côté réel, la manière d'être réelle de

72. Ibid.

73. Ibid, p.476.

74. Ibid.

75. Ibid, p.480.

76. Ibid, p.481.

77. Ibid, p.474.

78. Ibid.

79. Ibid, p.475.

l'esprit. L'Etat est la réalité effective, objective du droit (...), le droit qui se donne l'être-là"⁸⁰.

Or, si l'Etat est "l'être-là de la liberté", la morale subjective, pour autant qu'elle se fonde sur la liberté, est inséparable de la vie éthique dans l'Etat, qui est la condition même de la liberté. La sphère des convictions individuelles se concrétise dans celle du droit public et s'accorde avec les mœurs du peuple. En définitive, la moralité individuelle se présente comme une abstraction puisque l'universel habite l'individuel et le prédétermine. La liberté formelle est donc aussi vide et aussi abstraite que l'individualité pure considérée en elle-même comme pure différence. C'est pourquoi Platon se contente d'envisager comment l'organisation de l'Etat est la meilleure et non comment celle de l'individualité isolée peut l'être. Par-là, il est resté fidèle au principe de l'éthicité. Dans le monde grec, le principe de la *Moralitaet* fut exclu car il ne pouvait se manifester que sous forme de corruption des Etats grecs. Ce principe ne fera son apparition qu'une fois déclenché le processus qui allait mener ultérieurement au déclin inévitable de la Cité. Contre cette éventualité, Platon prônait une éducation morale par et pour l'Etat.

Chez Platon, l'éducation est le moyen indispensable pour le maintien de l'Etat. Or, qu'elle s'effectue dans l'ambiance familiale ou par l'intermédiaire de l'instance publique, tel que Platon le préconise, l'éducation consiste justement dans l'adaptation de la singularité à l'universel, dans la conformité individuelle aux coutumes éthiques (*Sitten*). D'une manière générale, la chose publique tout entière repose sur la coutume, celle-ci étant le devenir-nature (habitude) de l'esprit des individus. Hegel admire la réciprocité du rapport entre les mœurs et les institutions, dans la Cité platonicienne.

80. Ibid.

"La vie politique publique repose sur les mœurs, et inversement les mœurs reposent sur les institutions"<81>.

D. Janicaud dénote dans cette relation "circulaire" entre les mœurs et les institutions, une interprétation hégélienne anti-idéaliste du platonisme<82>. Ainsi, du point de vue de Hegel, le défaut de Platon ne serait pas l'idéalisme, il tiendrait plutôt au fait qu'il n'est pas assez idéaliste, contrairement à son maître Socrate.

"Le spirituel implique la liberté subjective; cette liberté subjective est le principe qui se trouvait déjà chez Socrate où il avait vu le jour, et dont l'action s'avérerait être ce qui provoquait la ruine de la Grèce"<83>.

La liberté substantielle sur laquelle était fondé l'Etat grec, n'a pu supporter l'épanouissement de la liberté subjective sans, en même temps, se détruire elle-même. C'est pourquoi, d'ailleurs, Platon subordonne les exigences de la liberté individuelle au droit absolu de l'Etat, à l'élément substantiel.

"Et il semble que ce soit là une exigence de l'idée, que ce soit précisément là que réside l'opposition entre la philosophie en général et la représentation, celle-ci, en effet, valorise le singulier, ce qu'elle fait aussi dans l'Etat en tant qu'il est esprit réel, droit de propriété, protection des personnes et de la propriété"<84>

L'idée éthique fondamentale que Hegel admire dans le platonisme revient à la position de la fin entièrement universelle de l'Etat, à savoir celle d'organiser la vie sociale, les relations entre les hommes, en retirant la fondation des Etats à l'individualité et en en faisant une fonction de la vie éthique dans son ensemble. Or, la religion est une détermination essentielle de l'esprit éthique, voire la base même de la vie en commun et de l'appartenance à l'Etat. D'où, l'indissolubilité des liens qui rattachent la religion d'un peuple à ses institutions politiques. Ces

81. Ibid, p.489.

82. Cf. D. Janicaud, Op.Cit, p.183.

83. Ibid, p.490.

84. Ibid, p.494.

considérations du professeur de Berlin renvoient inmanquablement à son idéal de jeunesse, lorsqu'il écrivait alors:

"Si le principe de l'Etat est une totalité achevée, la distinction de l'Eglise et de l'Etat est impossible (...). Ce qui pour l'Etat est la pensée, l'élément dominant, est du point de vue de la religion, précisément la même totalité représentée comme un vivant par l'imagination"<85>.

Or, Hegel est redevable de sa conception organique de l'Etat-totalité, de Platon, mais aussi d'Aristote.

Dans quelle mesure Aristote a pour sa part inspiré la conception hégélienne de la *Sittlichkeit*? "Chez Aristote aussi, le bien, la fin, l'universel est la base"<86> de l'Etat, avec toutefois cette différence capitale que chez lui, contrairement à ce que l'on trouve chez Platon, le principe de la subjectivité n'est pas supprimé. En effet, le Stagirite pose la fin, l'universel, mais aussi le principe d'individuation, celui de l'activité par laquelle les choses réelles participent aux Idées. Au niveau politique, l'efficacité individuelle est la détermination majeure qui permettra à Aristote de corriger le totalitarisme<87> platonicien. Le réalisme d'Aristote dispense, selon Hegel, de l'exercice abstrait visant à définir un droit naturel ou à décrire un Etat idéal. Dans une large mesure, la *Sittlichkeit* grecque se maintient fermement dans le réalisme aristotélécien.

"(La vie éthique) ne peut en premier lieu s'exprimer dans l'individu singulier si elle n'est pas son âme, et elle ne l'est que pour autant qu'elle est un universel et l'esprit d'un peuple"<88>.

85. J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Frommann-Holzboog, 1974, pp.281-282.

86. LHP, V.3, p.517. Cf. également p.514, p.587, p.610.

87. Nous employons ici le terme "totalitarisme" sans les connotations contemporaines péjoratives que lui donnent des critiques comme B. Russell et K. Popper, mais plutôt au sens qu'entend Hegel lorsqu'il parle de l'Etat comme totalité organique perméable à la différenciation, voire même la nécessitant.

Aristote établit dans sa Politique, que le peuple est par nature antérieur à l'individu singulier.

"Celui qui par subsistance par soi, n'a besoin de rien, n'est pas une partie d'un peuple, est pour cette raison ou un animal ou un Dieu"<89>.

Quant à la constitution du droit, Aristote ne met pas l'individu en premier. La primauté de l'État découle de la grandeur de sa fin qui, absolument parlant, est la félicité universelle. Certes, Aristote reconnaît que la réalisation du bien, la vie éthique en général, est affaire de l'individu dont le concours spontané est essentiel pour le maintien du bien général. Toutefois, l'activité individuelle trouve son achèvement dans l'État. Ainsi, même dans son Éthique de Nicomaque, le souci politique d'Aristote est prédominant. Conformément à l'enseignement platonicien, Aristote soutient que la justice est de nature sociale.

"Le bien est certes désirable quand il intéresse un individu pris à part, mais son caractère est plus beau et plus divin quand il s'applique à un peuple et à des États entiers. Voilà à quoi vise notre présent traité qui est en quelque sorte un traité de politique"<90>.

Le principe platonicien de l'inséparabilité de la morale et de la politique est conservé par Aristote. L'État étant l'essence de l'individu, leur rapport est celui du tout organique à la partie. Or, l'autonomie de la partie, relativement à la conduite morale ou privée, est illusoire puisqu'elle fait abstraction de l'élément substantiel qui la constitue en tant que partie, à savoir son rapport nécessaire aux autres parties avec lesquelles elle est unie dans une seule et même totalité. Comme Platon, Aristote ne considère pas l'homme abstraitement, en dehors de ses liens réels.

88. Dr.Nat, p.79.

89. Aristote, La politique, I, 2, 1235a.

90. Aristote, Éthique de Nicomaque, I, 1, cité par Hegel, LHP, V.3, p.590.

En conclusion, le concept de l'homme en tant qu'homme est étranger à la conscience politique grecque, laquelle envisage l'homme dans le contexte plus réaliste de la citoyenneté éthique. La *Volksreligion* grecque n'échappe pas à cette exigence suprême qui revient à situer l'humanité de l'homme entièrement au niveau de la patrie vivante. C'est pourquoi la démocratie grecque fut pour ainsi dire une démocratie "immédiate", non médiatisée par des principes universels ou par une doctrine des droits de l'homme. Dans la *Polis*, le passage s'opérait d'une manière unilatérale de la citoyenneté à l'humanité, seul le citoyen pouvait revendiquer des droits dignes de son humanité. Inversement, la société moderne déduit les droits du citoyen de ceux qui lui reviennent en tant qu'homme. Or, Hegel qui, à bien des égards, critique la conception moderne des droits de l'homme⁹¹ pour son excès d'abstraction et pour son inaptitude à servir de cadre concret à des Constitutions réelles, ne manque pas de faire l'éloge de la *Sittlichkeit* grecque vu la corrélation adéquate qu'elle établit entre la forme idéale (Etat) et la matière concrète (peuple). Aristote exprime souvent cette vérité dans le *Politique* en récupérant et en reproduisant, à l'instar de son prédécesseur, le principe de la réalité éthique vécue⁹².

Or, selon Hegel, la conscience philosophique intervient toujours au

-
91. Cf. B. Bourgeois, "Hegel et les droits de l'homme" dans *Droit et liberté*, P.U.F., 1986, pp.5-45. Si d'après Kant, les droits de l'homme définissent absolument le droit, "tout autre est le sort des Droits de l'homme dans le système hégélien", écrit B. Bourgeois. "Le système spéculatif du droit ne peut emprunter son principe aux Droits de l'homme, les Principes de la philosophie du droit n'en mentionnent pas une seule fois l'expression". Cf. B. Bourgeois, *Op.Cit.*, pp.6-7. D'autre part, Hegel conclut son essai sur le *droit naturel* par une dénonciation explicite du cosmopolitisme. Dans cet écrit de jeunesse, l'inspiration grecque est encore explicite.
92. Mais l'on y découvre également une justification de l'autoritarisme du grand chef, un certain "alexandrisme" témoignant de l'état de décadence de la démocratie grecque à l'époque. Cf. LHP, V.3, p.593: "la démocratie grecque était à cette époque déjà en pleine décadence, si bien qu'Aristote ne pouvait lui accorder aucune valeur".

crépuscule d'une époque, fondant le monde idéal au moment même où elle commence à perdre le monde réel: la *Sittlichkeit* grecque qui est idéalisée par les deux grands philosophes, était en train d'agoniser sous la force désintégrante du subjectivisme. Ainsi, la république platonicienne qui glorifie l'esprit hellénique au moment de son déclin, s'efforçant d'exprimer et de justifier la rationalité de la *Sittlichkeit* qui en est l'essence, ne devrait plus apparaître à nos yeux comme un idéal utopique. En effet, Hegel rejette d'emblée l'interprétation traditionnelle de la République selon laquelle l'oeuvre de Platon ne serait qu'un édifice utopique construit sur des Idées irréalisables. Il perçoit plutôt la République comme étant davantage nostalgique d'un passé que projetée vers un avenir. Or, dans le passé que Platon cherche à vivifier, le voyant périr, l'éthicité n'était encore ni perdue ni affaiblie. "La *République* de Platon qui est devenue proverbialement l'exemple d'un idéal vide, n'est essentiellement rien d'autre qu'une certaine conception de la nature de la vie éthique grecque"<93>. C'est pourquoi, du reste, cette oeuvre de Platon se trouve marquée par le défaut inévitable de toute philosophie, celui d'arriver un peu trop tard sur la scène historique, au moment pénible d'un déclin qu'elle ne pourrait plus réorienter.

93. Ph.Dr, Préface, p.54.

*III- Le moment
chrétien.*

Introduction

Religion et Système.

L'entreprise philosophique de Hegel est une démarche rationnelle vers l'Absolu, dont le point de départ est la question fondamentale: qu'est ce que l'Absolu et comment se manifeste-t-il dans l'univers humain et historique?

La formation que Hegel reçut et son propre intérêt religieux ont inmanquablement inspiré son système philosophique. Ainsi, la doctrine chrétienne de la manifestation divine à l'homme sous-tend le projet philosophique de Hegel et constitue la condition même de la possibilité du "savoir absolu" du fait qu'elle assure à l'homme une relation concrète avec l'être véritable, avec l'objectivité divine. Par ailleurs, le philosophe assigne à la pensée une tâche temporelle, à savoir l'explication d'une époque historique, qui, à première vue, semble incompatible avec la nature intemporelle de l'Absolu éternel. Saisir son temps dans la pensée, comprendre ce qui est, tel est l'objectif de la philosophie que Hegel définit dans la préface de la Philosophie du droit^{<1>}.

Née en pleine effervescence de la société européenne, la pensée hégélienne s'est portée l'héritière d'une période historique mouvementée et prégnante d'une imposante vision révolutionnaire de l'avenir. L'hégélianisme se conçoit lui-même par le biais d'une réflexion poussée sur ses propres sources et sur son époque. Par là, il s'énonce dans une continuité parfaite avec ses antécédents philosophiques et historiques.

En outre, le principe de la continuité historique assure la cohérence, au

1. Ph.Dr, (trad. Derathé), Préface, p.57.

sein de la philosophie hégélienne de l'histoire, d'une analyse du passé effectuée inséparablement d'une méditation sur l'avenir, à la lumière des conditions du présent. Ainsi, les progrès historiques de l'humanité présupposent l'approximation d'une finalité visée dès le début du processus et la continuité historique ne signifie, en définitive, que la constance de cette fin universelle que véhicule l'esprit du monde et dont les individus historiques et les États ne sont que des configurations partielles et passagères. Or, du fait que dans la perspective hégélienne l'histoire universelle (*Weltgeschichte*) est l'océan où navigue l'esprit du monde (*Weltgeist*), la doctrine de l'esprit qui se développe primordialement dans la philosophie hégélienne de la religion se rapporte aussi fondamentalement à la philosophie de l'histoire et à la philosophie de l'État<2> —puisque l'histoire, selon Hegel, est effectivement l'histoire des institutions de l'esprit dans le monde, dont l'État est l'aboutissement ultime<3>.

Dans le cadre de l'hégélianisme, l'indissolubilité des liens logiques entre la religion, l'histoire politique et la philosophie, repose sur le contenu dialectiquement articulé de la notion hégélienne de l'Absolu. Si pour Hegel l'objet de la philosophie est une saisie de l'Absolu, ce dernier est essentiellement esprit se manifestant soi-même dans la réflexivité des lois naturelles, dans la conscience humaine, dans l'histoire universelle ainsi que dans toute intelligibilité. Le propos concret de la philosophie serait donc une connaissance spéculative des manifestations de l'Absolu dans les domaines de la religion, de la philosophie et de l'histoire politique. Mais en se présentant

-
2. A vrai dire, Hegel entend le récit historique comme un discours sur l'expérience de l'esprit, d'où la possibilité d'une entrée dans le Système par la grande porte de la philosophie de l'histoire.
 3. Cf. E. Weil, "La *philosophie du droit* et la philosophie de l'histoire hégélienne" dans Hegel et la philosophie du droit (sous la direction de G. Planty-Bonjour), P.U.F., 1979, p.8.

comme une intelligence de la globalité, la philosophie se prive forcément du privilège dont jouissent les autres disciplines "de pouvoir présupposer ses objets comme donnés immédiatement par la représentation"<4>. La philosophie est pour ainsi dire systématique par définition, à savoir qu'elle n'a pas l'avantage d'isoler son objet (l'Absolu) pour la simple raison que rien ne subsiste en dehors de son objet.

"Dieu est l'unique objet de la philosophie (...), la philosophie a avec la religion un contenu, un besoin et un intérêt communs"<5>. "Le contenu de la philosophie et de la religion est le même"<6>.

Selon l'auteur de l'Encyclopédie, penser philosophiquement revient à penser l'articulation interne des moments de l'Absolu en tant qu'ils forment une totalité.

"Une philosophie sans système n'a rien de scientifique (...), la science de l'Absolu est essentiellement un système parce que le vrai concret existe seulement en se développant en lui-même, en se saisissant et en se maintenant comme unité, c'est-à-dire en tant que totalité"<7>.

Tel est le chemin spéculatif du "savoir absolu" qui n'est, ni ne saurait être, la somme de toutes les connaissances empiriques, mais le principe fondamental de la transparence de l'esprit à lui-même, de l'esprit universel se manifestant à l'esprit individuel pensant de même que dans la vie spirituelle des peuples et dans l'histoire politique du monde<8>.

4. Enc. #.1, p.29.

5. LPR, V.1, "Notion de la religion", pp.32-33.

6. Enc. #.573, rem, p.308. Toutefois, si la philosophie et la religion ont le même contenu et le même objet, elles diffèrent quant à la forme de la relation à l'Absolu, la religion s'en tenant à la subjectivité et au sentiment, la philosophie au mode conceptuel et à la fondation d'un savoir objectif.

7. Enc. #.14, p.39.

8. Une conception subjectiviste de la connaissance humaine, comme celle de Kant, serait diamétralement opposée à l'entreprise objectiviste de Hegel (saisir ce qui est), selon laquelle la philosophie est le discours propre de l'objet se dévoilant soi-même. Cf. à ce sujet, Enc. #.23, fin de la rem, p.46.

A cet égard, la philosophie hégélienne qui tend vers une saisie de l'Absolu, a l'immense responsabilité de se montrer à la hauteur de sa propre exigence. En s'appliquant au métier le plus théorique du monde, Hegel aspirait primordialement à connaître l'Absolu, ce qui constitue d'ailleurs dans son optique globalisante, le propos fondamental de toute philosophie digne de ce nom<9>.

"L'Absolu est l'esprit; c'est là la plus haute définition de l'Absolu. Découvrir cette définition, en comprendre le sens et le contenu, c'était là, peut-on dire, la tendance absolue de toute culture et de toute philosophie"<10>.

Si une philosophie donnée se définit par ce qu'elle vise en particulier, soit par un projet authentique la distinguant des autres, l'hégélianisme est marqué par son ambition profonde de connaître l'Absolu. Mais qu'est-ce que l'Absolu pour Hegel?

Soulignons de prime abord que l'Absolu n'est nullement un nouveau concept philosophique inventé par le génie hégélien. La notion en est étroitement assimilable à l'être que l'imagination populaire appelle Dieu en général<11>.

"Ainsi ce que nous nommons l'Absolu a le même sens que le terme Dieu"<12>; "Dieu en tant qu'esprit est l'Idée absolue"<13>

où il ne s'agit plus de l'Idée logique, de l'être en soi de Dieu, mais de Dieu comme esprit se manifestant, comme unité de l'essence se maintenant dans la

-
9. Cf. T. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, I, p.279, cité par H. Niel dans son introduction à la traduction des Preuves de l'existence de Dieu (désormais cité Preuves...), Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p.11.
 10. Enc. #.384, rem, p.217.
 11. Cf. Enc. #.64, p.67, où il est question de "l'infini, l'éternel, Dieu" et Enc. #.213, rem, p.127, "l'Absolu est l'Idée, (...) l'unité absolue de la notion et de l'objectivité".
 12. LPR, V.1, p.34.
 13. Ibid, p.70.

pensée et de l'essence révélée qui s'est donnée à l'objectivité. Fasciné par l'universalité du phénomène religieux<14>, --une réalité historique d'une telle envergure est trop déterminante pour être négligeable-- Hegel en reçut l'impulsion vers le Sublime.

L'Absolu hégélien est néanmoins distinct, quant à son contenu conceptuel, de la perception traditionnelle d'une divinité transcendante, inintelligible, inaccessible à la raison humaine et représentée (paradoxalement) comme un au-delà insaisissable sinon par l'entremise de la foi et du sentiment. Le philosophe cherche à connaître l'Absolu dans ses déterminations concrètes. Par contre,

"la foi purement abstraite et vague (...) ne veut aboutir qu'à l'idée générale de l'existence d'une Providence et non à ses actes déterminés" <15>.

Or, si dans l'oeuvre transparait l'ouvrier, alors dans les diverses étapes historiques se manifeste l'esprit universel dans son développement graduel. Concevoir l'histoire dans cette perspective typiquement hégélienne, reviendrait à mettre en évidence le dynamisme de l'Absolu comme mouvement progressif d'extériorisation de soi, d'après une finalité intrinsèque présupposée antérieurement à sa réalisation temporelle.

"La seule idée qu'apporte la philosophie (à l'étude de l'histoire) est cette simple idée de la raison, que la raison gouverne le monde et que par suite l'histoire est rationnelle"<16>.

14. L'être humain est spontanément religieux, selon Hegel. Chez tous les peuples, s'est manifestée une tendance psychique au supra-sensible, une correspondance intuitive avec l'absolu. Dès son écrit de jeunesse intitulé "Sur la religion des Grecs et des Romains" et daté d'août 1787, Hegel jugeait que "la pensée d'une divinité est si naturelle à l'homme qu'elle a été développée par tous les peuples". (H.S. Harris, Op.Cit, trad. fr, t.1, p.50). Si, pour ainsi dire, les religions historiques considérées sous leurs formes particulières dépendent des conditions culturelles ambiantes et des circonstances de l'époque, le phénomène religieux en tant que tel constitue selon le point de vue hégélien une donnée anthropologique de l'esprit humain en quête de sa propre essence.

15. LPH, p.25.

Or, est rationnel selon Hegel l'enchaînement des moments d'un seul et même processus et non la fixité d'un moment isolé dans son opposition aux autres. La vie de l'Absolu est une éternité immanente aux morts partielles de ses moments successifs. L'Absolu est et n'est pas le même dans l'ordre de l'existence. En effet, la représentation humaine de l'Absolu évolue parallèlement aux phases progressives de son actualisation dynamique et ce développement, ce devenir pour soi du contenu en soi (*Inhalt*) de l'Absolu, a lieu dans et par l'intermédiaire de l'histoire universelle.

Selon Hegel, toute conception de la divinité est relative à la conscience qu'a le croyant de sa propre valeur spirituelle¹⁶. Comme phénomènes historiques, toutes les religions sont enracinées dans l'ordre de la temporalité. Elles le sont également en tant que représentations théoriques ou systèmes de croyance, car l'élévation progressive de l'esprit humain s'accompagne incessamment d'une évolution parallèle de ses conceptions religieuses, plus ou moins adaptée à l'état d'esprit général et aux besoins culturels des sociétés. Il s'ensuit que par définition le phénomène religieux ne peut s'épanouir qu'en dépassant la stabilité dogmatique et la fixité d'une époque particulière. A cet effet, Hegel jugea inadéquate, abstraite et creuse, la conception dualiste de la divinité, qui correspond généralement à l'image de Dieu dans les deux religions du Livre qui sont respectivement le judaïsme et l'islam, ainsi que dans certaines théologies chrétiennes contemporaines.

L'engagement du philosophe à exprimer rationnellement le contenu de la

16. Ibid, p.22.

17. En dernière analyse, les attributs de la divinité correspondent à la conception que le croyant se fait de lui-même et de ses propres qualités spirituelles. Ils sont pour ainsi dire, *pour* la conscience même qui les pose, à savoir des représentations subjectives attribuées à l'objectivité.

trinité chrétienne et sa vocation personnelle de chrétien protestant d'obédience luthérienne, sont deux éléments indispensables à la compréhension, non seulement de sa philosophie de la religion, mais de l'ensemble de son système^{<18>}. A cet égard, la situation "positive" du christianisme et la prépondérance politique de l'Eglise lui paraissent appauvrissantes, dénuées de spiritualité et préjudiciables au dynamisme de la conscience et à l'autonomie morale. Purifié par la pensée spéculative^{<19>}, un christianisme vivifié est proclamé *religion absolue*. "Le contenu de la religion chrétienne est de faire connaître Dieu comme esprit"^{<20>}, en d'autres mots, de dévoiler la vraie nature (ou le vrai mouvement) de l'Absolu. N'est-ce pas précisément le propos de l'hégélianisme et de toute philosophie authentique selon Hegel? Le philosophe récupère le dogme chrétien de l'Incarnation de la personne divine^{<21>}, qui symbolise à ses yeux l'unité de la nature humaine et de la nature divine. Le sentiment religieux confirme cette union. La foi présuppose l'inséparabilité de son objet, la fusion avec ce qu'elle intuitionne.

"La religion est pour tous les hommes la vérité, la foi repose sur le témoignage de l'esprit qui, en qualité de témoin, est l'esprit dans l'Homme"^{<22>}.

Sur la base de ce témoignage intime de l'esprit à lui-même, de l'esprit divin à l'esprit humain, l'irruption spontanée de l'Absolu se fait sentir initialement dans la vie intérieure de l'individu. Hegel répète à maintes reprises dans ses divers

-
18. Cf. Enc. #.552, notamment p.295 et p.300, à propos de la conscience protestante.
 19. Cf. LPH, p.299.
 20. Enc. #.384, rem, p.217.
 21. Dans son ouvrage intitulé Politics of Salvation. The Hegelian Idea of the State, Albany, SUNY Press, 1986, P. Lakeland construit un mode de lecture de l'hégélianisme, basé sur la doctrine chrétienne de l'Incarnation qu'il interprète comme le fondement théologique du "Royaume" divin-terrestre. Cf. par ailleurs A. Peperzak, "Religion et politique dans la philosophie de Hegel", dans Hegel et la religion, (sous la direction de G. Planty-Bonjour), P.U.F, 1982, p.44.
 22. Enc. #.573, rem, p.308. (traduction modifiée).

écrits que c'est fondamentalement la pensée qui distingue l'homme de l'animal et qu'il appartient à la nature même de la pensée de rechercher l'essence. C'est pourquoi seul l'homme est jugé digne et capable d'avoir une religion<23>. Mais d'un autre côté, le besoin religieux de l'absolu met le sujet indécis et tourmenté aux prises avec sa propre incapacité d'atteindre son objet, d'où le désir toujours inassouvi de le rechercher. Cette recherche qu'on appelle communément religion et qui inspire l'élan de la métaphysique, doit et peut, selon Hegel, avoir une expression rationnelle. Ainsi, l'explicitation du contenu religieux qu'entreprend la pensée spéculative est dans l'optique hégélienne une tâche proprement et authentiquement philosophique. En somme,

"l'histoire de la philosophie est l'histoire de la découverte des
Idées concernant l'Absolu qui est son objet"<24>.

Par ailleurs, le savoir philosophique de l'Absolu se justifie primordialement chez Hegel par l'exigence absolue de la conscience de ne rien admettre qui ne soit fondé rationnellement et connu pour vrai<25>. Et la conscience croyante devra donc au nom même de sa foi dans l'Absolu, de son affirmation fondamentale que Dieu est, —et pour que sa croyance ait un contenu et un sens et ne se réduise pas à une simple intuition purement subjective, enfin, pour que Dieu soit plus qu'un simple mot vide— entreprendre de découvrir essentiellement ce que Dieu est. Tout le système hégélien est le fruit de la tentative ambitieuse, sinon téméraire, de satisfaire cette aspiration de la conscience croyante<26>.

23. Cf. Enc. #.2, rem, p.30. En effet, si l'homme se distingue de l'animal essentiellement par la pensée, sa connaissance de soi est une découverte progressive de sa spiritualité. Cette tendance à la liberté (de l'esprit) est le mobile de l'histoire humaine.

24. Enc. Préface de la deuxième édition, p.19.

25. Cf. LPR, V.1, pp.52-55.

26. Dans les Preuves de l'existence de Dieu, l'auteur examine les preuves avancées par ses prédécesseurs, —il s'agit de la preuve ontologique, de la preuve cosmologique et de la preuve téléologique de l'existence de Dieu—

L'Absolu est esprit et "l'esprit consiste à se manifester"<27>. Par suite, l'esprit fini est --en tant qu'esprit se reconnaissant soi-même comme esprit-- en relation directe avec l'esprit infini: supposer le contraire réduirait l'infini à un être fini parmi d'autres, posés en dehors de lui.

"Un rapport unilatéral n'est en aucune manière un rapport (...). Le rapport implique à tout le moins non seulement que nous sommes en relation avec Dieu, mais aussi que Dieu est en relation avec nous"(...). La religion ne doit pas se contenter d'être un "désir qui s'étire dans le vide" ou "une intuition qui n'intuitionne rien"<28>.

La prétention du philosophe à saisir l'Absolu inséparablement de ses manifestations, découle clairement de sa thèse fondamentale sur la communicabilité de l'esprit, laquelle repose, à son tour, sur le principe de la consubstantialité de l'esprit divin et de l'esprit humain. Encore une fois, faut-il renvoyer à l'enseignement chrétien tel que récupéré et interprété par le philosophe, afin de mieux cerner son point de vue. A cet égard, il ne serait pas injuste d'avancer que la christologie hégélienne occupe une place centrale dans l'élaboration du système, car c'est dans l'individualité unique et inimitable du Christ qu'on a selon Hegel l'exemple vivant et concret de l'unité de l'Esprit, de l'homme et de Dieu. Du fait, également, que l'essence de l'esprit est de se manifester, se trouvent levées les barrières épistémologiques qui pouvaient entraver la quête interminable de l'Absolu que mène l'esprit humain depuis qu'il existe. Dieu s'est manifesté à l'homme dans la personne du Christ, et l'homme, en recherchant le fondement absolu de son existence, a pris conscience qu'il était lui-même divin. La fin du christianisme est effectivement la réalisation (au

dénouant le mépris kantien de ces preuves jugées "antinomiques". Or, malgré les différences formelles de procédure qui les distinguent, les trois arguments sus-mentionnés mènent à la même conclusion et traduisent une élévation admirable de la pensée humaine vers Dieu.

27. LPR, V.1, p.50.

28. Preuves..., p.74.

double sens du mot) par l'individu humain de sa valeur infinie en tant qu'esprit. Pour Hegel, cette doctrine religieuse sera d'une formidable portée philosophique et historique.

Au début de la section sur l'esprit subjectif dans la troisième partie de l'Encyclopédie, l'auteur estime que la connaissance de soi de l'homme est la plus sublime de toutes les connaissances, puisque "la plus concrète et par suite la plus haute et la plus difficile"<29>. La connaissance de soi de l'homme résume la tâche suprême de la pensée, car c'est en tant qu'esprit que l'homme est appelé à se connaître soi-même et à transcender son animalité et ses déterminations naturelles. Au fond, la satisfaction de cette exigence spirituelle est selon Hegel le but le plus élevé de toute philosophie, la question *qu'est-ce-que l'homme* étant complémentaire de la question *qu'est-ce-que Dieu*, du fait même que les deux reviennent à une seule et même interrogation, à savoir *qu'est-ce-que l'esprit*. Or, être (ou plutôt devenir) esprit et se reconnaître comme tel, est un processus incompatible avec la séparation et la fixité de l'égoïsme individuel. L'esprit individuel doit donc se considérer essentiellement comme un moment singulier d'un esprit universel qui, sans être réductible à sa forme exclusivement humaine, est toutefois indissociable de l'esprit humain<30>.

29. Enc. #.377, p.215.

30. La religion est la partie la plus spirituelle de l'histoire humaine où l'esprit, se déchargeant du fardeau des exigences immédiates de l'existence, aspire à sa propre vérité, à l'union avec l'âme universelle qu'il intuitionne au fond de lui-même comme infinité. Or, de par le christianisme, l'esprit humain prit conscience de son unité avec l'esprit divin; il sait maintenant en concevant l'esprit divin qu'il s'agit également de sa propre essence et qu'en se pensant soi-même, c'est Dieu qu'il voit transparaître. Néanmoins, il conviendrait de souligner que la thèse hégélienne sur l'unité de l'Esprit est une doctrine lourde de significations et de conséquences. Entre autres, elle est susceptible de tomber dans l'athéisme en trop assimilant l'humanité et la divinité. Les critiques et les commentateurs de Hegel n'ont pas manqué de souligner la possibilité réelle d'une telle dérive vers l'athéisme.

Ce rapport d'ouverture mutuelle entre l'esprit individuel et l'esprit universel, est un corollaire de la doctrine chrétienne de la manifestation divine, qui est l'assise fondamentale du discours théologico-politique de Hegel où s'articulent inséparablement l'une de l'autre, sa philosophie de la religion, sa philosophie de l'histoire et sa philosophie de l'État. En effet, la manifestation de l'Esprit (divin) à l'esprit (humain) est immanquablement une manifestation de l'Esprit dans le monde, car la détermination de la pensée est la base de toute action humaine, de tout développement, de toute Constitution politique, de toute culture, de toute vie éthique... Et s'il existe une corrélation nécessaire entre la conception que l'homme a de lui-même et celle qu'il a de Dieu, à plus forte raison il y en a une aussi entre sa conscience de soi et l'œuvre qu'il accomplit dans le monde et qu'on appelle civilisation en général. Or, en se réalisant dans le monde, l'Esprit éprouve l'historicité: ses œuvres concrètes incarnent les degrés consécutifs de sa maturation et la succession des événements historiques s'effectue parallèlement à son mouvement progressif vers sa propre fin.

En divinisant ainsi le monde humain et en humanisant l'action divine dans le monde, la philosophie hégélienne de l'histoire tend à décrire, dans son propre langage spéculatif, la tragédie universelle d'une crucifixion et d'une résurrection perpétuelles de l'humanité. Car du fait même que l'Esprit est projeté dans la dimension historique, son expérience est marquée par la souffrance et l'aliénation tant que son monde n'est pas adéquat à son principe, tant qu'il n'est point parvenu à la liberté concrète, à l'auto-reconnaissance dans les structures objectives du réel et dans l'ordre social et politique. Devenir à la fin "en-et-

Certes, si l'Esprit est réduit à l'esprit humain et toute transcendance divine est niée, l'athéisme est proche; mais Hegel sera réduit à Feuerbach.

pour-soi" ce qu'il était au début simplement "en-soi", se déployer dans le monde jusqu'à la réconciliation universelle finale au terme de l'histoire, bref, faire exister la plénitude de son essence, telle est selon Hegel la démarche de l'Esprit, la seule et véritable expérience. La rose sur la croix du présent n'est autre que la raison annonçant la résurrection après la mort, la liberté après l'aliénation, le principe constructif par-delà le travail incessant du négatif.

Cette approche "processuelle" de la vie de l'Esprit oriente l'entreprise philosophique de Hegel et constitue la base de notre étude de sa doctrine des rapports entre l'État et de la religion<31>.

31. A souligner, à ce propos, que la systématique hégélienne n'autorise aucune fragmentation de ses thèmes organiquement liés, nous obligeant par-là à rejeter les dichotomies superficielles —mais courantes— entre la théologie et l'histoire, la religion et la politique, la vie spirituelle et la constitution de l'État...

Chapitre premier

La Vie, l'Amour, l'Esprit, ou le dépassement théologique de l'individualité.

Entendu au sens moral et politique, l'individualisme consiste en une survalorisation de l'individu humain pris isolément, abstraction faite de ses rapports à la collectivité et des exigences d'adaptation qui en découlent nécessairement. A. Kojève élucide cette vue individualiste rejetée par Hegel pour son abstraction:

"La notion abstraite de l'Esprit, c'est la notion de l'Esprit abstrait, c'est-à-dire de l'Homme abstrait. Or, l'Homme abstrait, inexistant dans le réel, n'existant que dans la pensée (...), c'est le Particulier (*Einzelner*) isolé, opposé à l'Universel, c'est-à-dire à la communauté, au peuple, à l'Etat, à l'humanité prise dans son ensemble spatio-temporel, à l'Histoire"<1>.

A ce propos, l'hégélianisme opère un "dépassement" de l'individualisme, le supprimant comme finalité tout en le conservant comme moment du processus par lequel la pensée s'achemine graduellement du soi individuel au soi universel. Dans les écrits de jeunesse comme dans ceux de la maturité, l'attitude critique du philosophe à l'égard de l'individualisme (abstrait) demeure presque constante, ce qui par ailleurs ne devra pas nous empêcher de faire allusion, au cours de cette recherche, aux nuances que le philosophe établit entre les divers degrés de socialisation de l'individu, selon qu'on le considère du point de vue psychologique, légal, religieux, social ou politique, respectivement comme "sujet", "personne", "fidèle", "bourgeois" ou "citoyen"...

A vrai dire, le philosophe n'établit aucune distinction fondamentale entre

-
1. A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard, quatrième édition, 1947, p.229. Notons que dans le passage cité, le commentateur de Hegel traduit par "particulier" et non par "singulier" ou "individuel", le terme allemand *Einzelner*.

l'individualisme et l'égoïsme, associés l'un et l'autre à l'auto-réflexion d'une conscience de soi individuelle repliée sur elle-même. Le principe commun qui est sous-jacent à l'individualisme et à l'égoïsme, réside dans le refus du soi individuel de se dégager de l'unité immédiate avec soi-même et dans son incapacité subséquente de s'identifier à un universel quelconque. Or, enfermée dans son isolement naturel, la conscience de soi affirme son absoluité tant sur le plan moral et psychologique que sur le plan cognitif. La critique hégélienne d'une telle attitude égocentrique de la conscience de soi individuelle met en évidence l'action socialisante de deux facteurs distincts mais complémentaires, à savoir la communauté religieuse et la communauté politique, qui ont pour seule et même racine la communauté de l'esprit. En tant qu'ils constituent les deux formes d'existence essentielle de l'esprit, l'Etat et la religion nécessitent un effacement partiel de l'individualité originnaire. L'un et l'autre présupposent une relation ambivalente à l'individualité dont l'effacement ne serait alors que provisoire, vu que la soumission et l'autonomie individuelles sont l'une et l'autre indispensables à toute existence humaine en commun destinée à devenir une vie éthique. D'une part, s'en tenir à l'individualisme radical rendrait impossible toute forme d'association religieuse ou politique; d'autre part, l'unicité individuelle demeure la source de l'activité sociale et le garant contre la passivité, l'uniformité et la stagnation des sociétés. Un individualisme excessif subvertirait la constitution de l'Etat et saperait toute relation à l'Absolu, mais pire encore serait l'effacement de l'individualité s'il devait conduire à la disparition de toute vitalité spirituelle. Le philosophe préconise le dépassement et non la perte de l'individualité. Selon cette perspective, le phénomène religieux donne lieu chez Hegel à une critique théologique et morale de

l'individualisme, laquelle sera suivie d'une critique politique<2>. Pour deux inspirations distinctes, deux discours différents, mais fondamentalement convergents en vertu de l'identité de leur contenu.

Du point de vue théologique, la religion est la sphère du dépassement conceptuel (non psychologique) de l'individualité où se réaffirme et se reflète au-delà de toute opposition et de toute multiplicité, l'unité de la Vie. La Vie, l'Amour et l'Esprit<3>, sont les étapes d'un même processus global par lequel la pensée s'achemine de l'unité aveugle et irréfléchie de la Vie au sentiment de cette unité dans l'Amour, et de ce sentiment subjectif à la reconnaissance d'une forme objective et concrète de l'Esprit (Dieu). Les individus (croyants) témoignent de la présence de l'esprit divin dans leur vie commune et le vénèrent comme leur essence universelle<4>. Certes, dans la mesure où elle est vécue psychologiquement, la spiritualité se concrétise dans des consciences individuelles. Si la religion est essentiellement un phénomène collectif, le moment de l'individualité n'en demeure pas moins indispensable à toute vie religieuse effective. A ce propos, l'aspect subjectif et individuel de la foi est indéniable et l'exclusivité psychologique du soi s'y trouve consacrée d'une manière irréductible. L'adhésion intime du croyant est une exigence

-
2. On pourrait traiter indistinctement d'une seule et même critique sociale de l'individualisme vu que chez Hegel la socialité en général recouvre à la fois le religieux et le politique. Toutefois, pour des raisons de précision et de clarté formelle, relativement à la différence entre l'en-soi ou le contenu de l'esprit dans la forme religieuse et son devenir pour-soi dans l'histoire politique, il serait plus judicieux de traiter séparément des deux discours, théologique et politique, dans lesquels s'articule la doctrine hégélienne de la condition éthique de l'homme.
 3. Notons l'affinité avec la triple devise romantique *Leben-Liebe-Lust* (la Vie, l'Amour, le Désir). A Francfort, où il déménagea en janvier 1797 pour rejoindre son ami Hoelderlin après son séjour à Berne, Hegel a subi l'influence des Romantiques. Cf. à ce sujet R. Legros, Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique, Ousia, 1980, pp.123-125. Cf. également J. D'Hondt, Hegel secret, P.U.F., 1968, p.308.
 4. Cf. Nohl, p.347; ETW, "Fragment of a System" (FS), p.311.

fondamentale de la foi. Pas de foi sans spontanéité. Le jeune Hegel y revient dans la Positivité de la religion chrétienne pour combattre le formalisme et l'institutionnalisation de la foi, au nom d'une religion subjective fondée sur la raison individuelle.

"Le plus lamentable des spectacles est 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 matières"<5>.

Or, si l'intimité individuelle est le domaine par excellence de la foi, toutefois elle n'en constitue pas le principe, car justement par son acte de foi, le soi individuel reconnaît implicitement sa propre négation et se prédispose lui-même à s'intégrer à l'universel. En effet, étant donné le caractère collectif de la communauté religieuse et la dimension universelle de l'amour, l'individualité du fidèle est destinée à être sursumée (*aufgehoben*). Le cadre privilégié de l'expérience religieuse étant de nature essentiellement supra-individuelle, les barrières de l'égoïsme qui étaient susceptibles de séparer les individus les uns des autres, se trouvent en principe éliminées. Attendrie par l'amitié et la fraternité, mais aussi raffermie par la solidarité et l'esprit de corps, l'union des fidèles s'affirme simultanément dans la subjectivité individuelle de chacun comme dans l'esprit collectif de tous, formant ainsi une communauté spirituelle.

La foi réside dans des vies individuelles se reconnaissant mutuellement l'une l'autre comme ayant la même essence divine et la même vocation spirituelle. C'est pourquoi un amour universel philanthropique détaché de la religion resterait en-deçà de la conscience religieuse de l'unité dans un tout concret et

5. Nohl, p.177; Positivité, pp.61-62.

objectif. Afin d'atteindre la religiosité, l'amour doit se concentrer dans une forme objective⁶ et sa réalité doit être fondée et justifiée par un principe absolu et transcendant en quelque sorte l'existence humaine. L'amour universel ne constitue pas encore une religion. Plus qu'une simple association par l'amour humain, la religion est de prime abord une union émanant de et revenant à Dieu⁷. Comment s'effectue cette réconciliation religieuse du soi individuel avec l'Absolu?

Ce thème qui préoccupa profondément le jeune Hegel n'en demeure pas moins central dans sa pensée dite de maturité. Ainsi, il n'est pas exagéré de considérer toute l'entreprise philosophique de Hegel comme une tentative de réaliser (théoriquement) la réconciliation en question en ramenant l'esprit humain à Dieu, à l'être véritable qui est l'objet même de la méditation philosophique. Nous verrons comment s'opère cette réconciliation respectivement dans les écrits de jeunesse et dans l'oeuvre-charnière que constitue la Phénoménologie.

Déjà à Francfort, le jeune philosophe exposait, précocement, sa doctrine du sentiment de soi individuel au sein de la globalité de la Vie, dans l'écrit intitulé "Fragment d'un Système":

"Le concept d'individualité implique l'opposition à une pluralité infinie et la jonction avec celle-ci; un homme est une vie individuelle dans la mesure où il est autre que tous les éléments, et autre aussi que l'infinité des vies individuelles extérieures à lui, mais il n'est une vie individuelle que dans la mesure où il est un avec tous les éléments, avec toute l'infinité des vies extérieures à lui. Il est, lui, dans la mesure seule où la totalité de la Vie est divisée, lui se trouvant être une partie, et

-
6. Cf. Nohl, pp.332-333; Cf. également ETW, "The Spirit of Christianity and its Fate" (SCF), p.291.
 7. Cf. Nohl, p.330; Cf. également ETW, "SCF", p.287. La position de Hegel est sans équivoque en cette matière; inutile de la réduire à celle de Feuerbach qui élimine la dimension divine de l'amour universel.

tout le reste constituant l'autre partie (...). Posés simultanément comme phénomènes de la Vie, les êtres vivants sont fixés par l'entendement en tant qu'entités stables et subsistantes par soi (*selbstaendige*), à savoir en tant qu'individus"<8>.

Dans son "Fragment sur l'Amour", qui date approximativement de la même période que le "Fragment d'un système"<9>, Hegel rattache le thème de l'unité (objective) de la Vie à celui du sentiment (subjectif) de cette unité dans l'Amour. Or, l'Amour comme "sentiment de l'unité de la Vie", est cette unité même devenue consciente de soi dans des esprits humains liés par une intersubjectivité universelle.

"Finalement, l'amour détruit complètement l'objectivité (...), prive de son caractère étranger le monde opposé à l'homme", car "dans l'amour, la séparation n'est maintenue qu'en tant que séparation dépassée, c'est-à-dire où l'Autre est un Autre réconcilié avec le Moi. La Vie qui est dans l'un se retrouve elle-même dans l'Autre"<10>.

Hegel présente l'Amour comme une modification de la Vie, à savoir comme le sentiment subjectif de l'unité objective de la Vie. S'aimer revient donc à reconnaître l'unité de la Vie ou, plus précisément, l'affinité du Moi individuel avec l'ensemble de la Vie et par-là même avec les autres Moi individuels<11>. L'amour ne saurait être exclusif sans trahir l'unité fondamentale de la Vie: l'amour sexuel, l'amour familial, l'amour patriotique, etc, bien qu'ils

-
8. Nohl, p.346; ETW, "FS", p.310. La traduction jusqu'à "constituant l'autre partie" est tirée de H.S. Harris, Le développement de Hegel, (trad. fr.), tome.1, p.294. Par contre, la suite est une traduction personnelle. Toutes les traductions personnelles sont indiquées par l'abréviation (Trad. pers). Par ailleurs, l'affinité du fragment cité avec la thèse du Romantisme est bien soulignée par R. Legros, Op.Cit, pp.187-193. et J. D'Hondt, Op.Cit, pp.303-304.
 9. Selon Harris, (Hegel's Development, tome.1, pp.522-523), le "Fragment d'un système" date de la fin de 1799, le "Fragment sur l'amour", de la fin de 1798 ou du début de 1799. Sur la datation des deux fragments, T.M. Knox, (ETW, p.302 et p.309) souligne que le "Fragment d'un système" date bien du début de 1800 alors que le "Fragment sur l'amour" date du début de 1798 sinon de la fin de 1797, donc d'un an plus tôt que la date établie par Harris.
 10. Nohl, p.379; ETW, "Fragment on Love" (FL), p.305. (Trad. pers).
 11. Cf. Nohl, p.293; ETW, (SCF), p.244.

transcendent la fixité du Moi individuel, demeurent des réalisations partielles et limitées de l'unification recherchée. Ils constituent respectivement des unions se définissant par opposition à d'autres unions, alors que "l'amour véritable exclut toutes les oppositions", ne pouvant "ni restreindre ni être restreint"<12>. S'inspirant de l'enseignement du Christ, le jeune Hegel (à Francfort) considère l'Amour, non pas comme une vertu parmi d'autres, mais plutôt comme le fondement même de toutes les qualités morales. L'amour favorise, voire même engendre une disposition intérieure à se reconnaître soi-même dans l'autre et, par-là, à surmonter toute séparation égoïste, d'où l'immanence de l'amour à toutes les vertus particulières. L'amour est le sentiment de l'unité de la Vie alors qu'"un sentiment parmi d'autres est seulement une partie de la Vie et non la Vie dans son ensemble"<13>. Par suite, c'est pour autant qu'il renonce à sa propre singularité, que la Moi individuel atteint le point de vue de l'universalité. Sinon, en se figeant dans le moment de sa différence absolue, le contenu de la singularité perd sa consistance et succombe à l'éclatement définitif d'une infinie multiplicité d'êtres immédiats et extérieurs les uns aux autres.

Dans la Phénoménologie de l'esprit, le philosophe fait allusion aux trois modes de relation de la conscience individuelle à l'Absolu<14>, dans les moments respectifs de la foi, du culte et de la religion proprement dite. La foi, la "pure conscience de l'essence absolue", est "une conscience devenue étrangère à elle-même"<15> ou conscience de sa propre négation alors que "la conscience croyante surmonte (...) d'une façon extérieure son être-là sensible

12. Nohl, p.379; ETW, "FL", p.304. (Trad. pers).

13. Ibid; Cf. également ETW, "FL", pp.304-305. (Trad. pers).

14. Phén, I, p.153. Cf. également Williamson, Introduction to Hegel's Philosophy of Religion, New York, SUNY Press, 1984, pp.180-181.

15. Phén, II, p.86.

pour s'unir à l'essence, dans le culte"<16>.

"(Le) culte est seulement la production toujours continuée qui n'atteint pas complètement la présence de son but. La communauté y parvient bien, car elle est la conscience de soi universelle, mais pas la conscience de soi singulière; le royaume de la pure pensée demeure nécessairement un au-delà de son effectivité"<17>.

La conscience malheureuse ne parvient pas à se dégager de sa tendance subjective. Par contre, la certitude de la foi équivaut à une fusion immédiate (sentimentale ou intuitive) avec son objet. Cette fusion sera extériorisée dans le culte et la religion révélée réunit les deux moments ensemble en atteignant la réconciliation souhaitée de la conscience de soi individuelle avec son essence universelle. Or, l'on constate que le même schéma logique figurait déjà dans le "Fragment sur l'Amour": "Le processus est unité, séparation des opposés, réunion"<18>. La foi consiste en une union avec l'objet, le culte en un rapport de séparation avec un Absolu recherché dans le for de l'intériorité mais inatteignable d'une manière positive. La religion réconcilie les deux moments de la foi et du culte pour autant qu'elle comporte simultanément et la négation du statut individuel vis-à-vis de l'Absolu et une réaffirmation de l'intimité individuelle de la conscience croyante.

La réconciliation avec l'Absolu engage la conscience religieuse dans une correspondance directe avec le monde ambiant, du fait que la foi envahit et pénètre toutes les sphères de la vie mentale pour devenir le point de repère de toute activité du sujet. Aucune partie du Moi ne sera laissée en dehors de la relation à l'Absolu, aucune pensée, aucun contenu subjectif, ne peuvent échapper à cette détermination essentielle qu'est la croyance en l'être infini. Le

16. Ibid, p.307.

17. Ibid, pp.90-91.

18. Nohl, p.381; ETW, "Fragment on Love", (FL), p.308.

domaine pratique de la foi ne se limite donc pas au cadre restreint d'un culte privé. Car dans l'acte de reconnaissance de l'Absolu, la conscience est totale et indivisible et, par-là même, se trouve prédisposée à agir conformément au devoir religieux et à tout juger du point de vue de ses principes religieux. La fondamentalité de la religion est un acquis définitif de la conscience croyante, étant donné que l'objet de la foi n'est pas un objet particulier juxtaposable à d'autres objets de la vie mentale, mais le centre absolu même auquel tout se rapporte dans l'univers théorique et pratique du sujet. Dans cette optique globalisante, la croyance en Dieu, plutôt que d'être une simple représentation subjective parmi d'autres, serait le principe général de tout le système de représentations du fidèle.

En se réconciliant avec l'Absolu (la totalité de la Vie), la conscience individuelle (un moment partiel de la Vie) se réconcilie avec elle-même, avec sa propre essence, se mettant ainsi en relation avec l'élément le plus fondamental pour son existence. La dualité de la conscience croyante et de l'objet de la foi se trouve ainsi dépassée sauf, naturellement, au niveau de la conscience empirique ou psychologique où la singularité immédiate, l'isolement du Moi individuel et corporel, persistera dans son état de séparation et d'opposition par rapport à tous les autres êtres.

"Le Moi n'a pas à se retenir fixement dans la forme de la conscience de soi vis-à-vis de la forme de la substantialité et de l'objectivité comme s'il éprouvait de l'angoisse devant son aliénation"<19>.

Effectivement, en s'aliénant elle-même dans l'immensité infinie de la substance, la conscience individuelle "conserve son égalité avec soi-même dans son aliénation"<20>, car suivra le moment optimiste de son retour en soi comme

19. Phén, II, pp.308-309.

20. Ibid, p.309.

"être déterminé qui constitue une différence au sein de la substance"<21>.

"La substance vaudrait seulement comme l'absolu pour autant qu'elle serait pensée ou intuitionnée comme unité absolue..."<22> de ses moments singuliers.

En dernière analyse, les moments individuels de la substance et le tout substantiel sont indissolublement unis.

"Le mot de la réconciliation est l'esprit étant-là qui contemple le pur savoir de soi-même comme essence universelle dans son contraire, dans le pur savoir de soi comme singularité qui est absolument au-dedans de soi"<23>.

Le commentateur de la Phénoménologie élucide cette pensée du philosophe:

"les deux termes qui s'opposent et entre lesquels se manifeste le oui de la réconciliation sont le savoir de l'essence comme Universel et le savoir de soi comme Singulier"<24>.

Dans la formule métaphysique de Fichte "Moi = Moi" (*Ich bin ich*), empruntée et corrigée par Hegel, la distance franchie par le premier Moi n'est autre que la voie vers l'universalité, le premier Moi étant un Moi singulier "immédiatement" conscient de sa singularité et le deuxième Moi un Moi singulier "médiatement" conscient de son essence universelle. L'hégélianisme prétend s'élever au-dessus de l'une et de l'autre des deux doctrines de Fichte et de Schelling en présentant l'esprit comme une synthèse du "retrait de la conscience de soi dans sa pure intériorité" et de "l'engloutissement de cette conscience de soi dans la substance et le non-être de sa différence"<25>.

Hegel développe sa critique théologique de l'individualisme dans toutes ses conséquences morales et, vu l'insuffisance de la *Moralitaet* individuelle, en aboutit à son idée de la *Sittlichkeit*. Avant de traiter (dans le chapitre suivant)

21. Ibid, note #.49 de J. Hyppolite.

22. Ibid, p.308.

23. Ibid, p.198.

24. Ibid, note #.110 de J. Hyppolite.

25. Ibid, p.308.

de la conception éthique du philosophe, exposons brièvement pour le moment son rationalisme moral qui s'est élaboré, sous l'influence kantienne durant les années de jeunesse, comme critique de la "positivité" et, subséquemment, comme conséquence logique du dépassement théologique de l'individualité.

Le philosophe souligne que "l'individu" est lui-même une catégorie universelle non réductible à tel ou tel être singulier.

"Si je dis: une chose singulière, je l'exprime plutôt comme entièrement universelle, car toute chose est une chose singulière; et pareillement, cette chose-ci est tout ce qu'on veut"<26>. (...). "De même lorsque je dis moi, ce moi-ci, je dis en général tous les moi: chacun d'eux est juste ce que je dis: moi, ce moi singulier-ci"<27>.

Pour le philosophe spéculatif, l'être singulier et immédiat est inexprimable, indicible, "inaccessible au langage qui appartient à la conscience"<28>. Or, de même qu'une nature individuelle n'est pas définissable précisément du fait de son unicité, une liberté proprement individuelle est contradictoire et alors une détermination universelle s'impose. En effet, accorder à l'individu une liberté indéterminée en lui laissant le soin de la définir par lui-même, conduirait à un état d'anarchie dans l'ordre moral, car le libre arbitre individuel ne possède pas immédiatement et spontanément la constance et l'universalité du contenu moral. La conséquence naturelle d'une liberté indéterminée est de soumettre la liberté de chacun à la contrainte des libertés des autres, de déclencher pour ainsi dire un conflit de libertés antagonistes pouvant aisément dégénérer en l'état de nature tel que décrit par Hobbes<29>. Il faut en conclure qu'en matière de moralité, la relativité subjective ne saurait, selon Hegel, servir de base à

26. Phén, I, p.91.

27. Ibid, p.86.

28. Ibid.

29. Cf. Léviathan, Scolar Press, Menston (England), 1969, Première partie, chap.XIII, pp.60-63.

l'institution de ce qui est bon et juste. Seul un discours universellement raisonnable est susceptible d'avoir un contenu et une valeur publiques plus ou moins unanimes et, par-là, caractéristiques d'une société ou d'une culture.

Cette critique hégélienne de l'individualisme met en doute la pertinence d'un laïcisme social et politique débarrassé de tout égard à la spiritualité et de toute référence à l'Absolu comme racine universelle de la vie en commun. Déjà en 1809, Hegel avait pressenti, un peu précocement d'ailleurs, la dégradation spirituelle de l'Occident. Dans une allocution prononcée au collège de Nuremberg dont il fut le directeur entre 1808 et 1816, on l'entend avertir:

"N'a-t-on pas vu ces derniers temps des Etats s'ébranler par le danger et s'effondrer malgré la richesse de leurs ressources, justement parce qu'ils ont négligé, voire méprisé, l'âme intérieure de leurs citoyens et qu'ils étaient préoccupés seulement par le profit et ont poussé leurs citoyens à traiter les choses spirituelles comme de simples moyens?" <30>.

Le philosophe décèle dans l'application morale de l'individualisme <31> une relativisation complète des valeurs d'après laquelle les passions individuelles et les convictions subjectives constitueraient respectivement la source et le critère de la moralité. Certes, Hegel admettrait incontestablement l'impossibilité que l'épanouissement individuel puisse s'effectuer conformément à des normes absolues prédéfinies par une autorité quelconque. D'ailleurs, il serait futile de chercher à établir des directives morales destinées

-
30. ETW, "On classical studies", p.326. Sur les références à ce discours prononcé par Hegel le 29 septembre 1809, Cf. ETW, note #.1, p.321.
31. Sachons, avant d'entamer la discussion sur l'individualisme moral, que Hegel a) accepte une certaine relativisation des valeurs, basée non pas sur le gré individuel mais sur la diversité des cultures et des époques historiques; b) qu'il n'admet donc pas la validité d'une morale universelle à la kantienne; c) que contrairement aux philosophes rationalistes classiques, il ne méprise pas les passions puisque "rien de grand ne s'est fait sans passion ni ne peut s'accomplir sans elle", (Enc, #.474, rem, p.263); d) finalement, qu'il ne valorise pas le renoncement, l'ascétisme et la vie monastique, (Positivité, pp.98-99).

invariablement à toute l'humanité et pour tous les temps, ou de prétendre fournir des formules réalistes permettant à une infinité d'individus différents de s'épanouir harmonieusement et paisiblement. Sur quels critères fonder la moralité, telle est plutôt la question théorique qui doit préoccuper la conscience philosophique. Or, Hegel, à l'instar de Kant, réfute toute morale individualiste déterminée subjectivement par l'opinion privée ou instinctivement par les inclinations naturelles. Mais pourquoi ne pas envisager l'option d'une morale autonome fondée sur la raison individuelle?

Une telle morale aurait forcément un caractère universel, car ce qu'on oppose aux passions individuelles, à savoir la raison, relève par définition de l'universalité de l'esprit humain et par suite ne saurait être réductible à une faculté proprement individuelle. A ne pas confondre, à ce propos, la rationalité avec la simple justification intellectuelle d'une morale subjective. Le rationnel en matière de moralité est le principe de base qui, par-delà toutes les différences sociales et culturelles, fonde la possibilité même d'un discours moral. Mais comme le prouve la critique hégélienne de la morale kantienne, la rationalité qui fonde la possibilité du discours moral reste formelle et dénuée de tout contenu réel et déterminant. Le contenu moral est effectivement le produit d'une société éthique préfigurant, sinon prédéterminant, les choix individuels de ses membres et comblant ainsi le formalisme vide de la *Moralitaet* par la puissance concrète de la *Sittlichkeit*. En matière de moralité, la raison n'est pas un concept abstrait, purement théorique, et universel seulement en tant qu'il est vide de tout contenu particulier; elle est plutôt la prise de conscience de la manière dont le tout éthique est ordonné³², bref, elle est essentiellement supra-individuelle.

32. Cf. la discussion sur Héraclite (LHP, V.1, p.173) où Hegel récuse la

Suite,

dualité d'un entendement divin et d'un entendement humain divisible en soi en une multiplicité d'entendements individuels. L'activité pensante n'étant qu'une participation à un seul et même entendement universel, nul entendement individuel n'est en soi absolument indépendant.

Chapitre deuxième

Amour chrétien et justice d'Etat.

Ce chapitre décrit l'insuffisance de l'amour et sa dissolution nécessaire comme figure subjective inapte à représenter l'objectivité de l'esprit. Le développement systématique de la conception hégélienne de la *Sittlichkeit* et, d'une manière mieux articulée et plus formelle, de la doctrine de l'Etat, témoigne de l'insuffisance de l'amour comme cadre objectif de l'esprit et comme norme de justice, et, par suite, de la nécessité de l'Etat comme couronnement de la vie éthique et complément de la religion.

Dans ses fragments sur la "positivité" de la religion chrétienne, le jeune Hegel invoque l'individualisme kantien afin de combattre l'autoritarisme dogmatique et ecclésiastique. Selon l'auteur de la Positivité..., le propos de Jésus était de "réveiller le sens de la moralité, d'agir sur l'attitude intérieure"<1> de ses contemporains dont la liberté d'esprit était nulle et qui se contentaient de recevoir les commandements divins, ordonnés par l'entremise de Moïse, avec une passivité d'esclaves. Jésus s'est opposé à cette moralité d'obéissance aveugle en cherchant à inculquer à ses adeptes "combien peu l'observance de ces commandements exprimait l'essence de la vertu"<2>. L'influence kantienne est évidente chez l'auteur de la Positivité d'autant plus qu'il justifie la légitimité, voire l'inaliénabilité du raisonnement individuel libre.

"A ce droit de se donner sa loi à lui-même, de ne rendre compte qu'à lui-même de l'emploi qu'il en fait, nul homme ne peut renoncer car il cesserait d'être homme par cette aliénation (*Verausserung*)" <3>.

Contre la monotonie des commandements aveuglément suivis, le philosophe

1. Nohl, p.176; Positivité, p.60.

2. Ibid.

3. Nohl, p.212; Positivité, pp.104-105.

proteste, non sans quelque véhémence d'ailleurs:

"Nos usages sont vides et dépourvus de signification spirituelle à présent que le sentiment s'en est retiré, alors qu'il est toujours imposé par la règle"<4>; par contre, "le seul mobile qui soit moral, le respect de la loi morale, ne peut être suscité que dans un sujet chez qui la loi est législatrice, sort d'elle-même de son for intérieur"<5>.

L'auteur de l'Esprit du christianisme et son destin, dans une évolution nette par rapport au caractère kantien de la Vie de Jésus et de la Positivité de la religion chrétienne, dénonce le conflit moral créé par le kantisme à l'intérieur de la conscience, entre les inclinations et l'intellect, et dont l'issue ne peut être qu'une domination des penchants naturels par la raison. A l'intérieur même du sujet kantien, une partie du Moi doit se placer sous la domination d'une autre. Il n'y a, selon Kant, d'autre mobile de l'action morale que la soumission de la volonté individuelle à la loi universelle. Devoir et obligation (*Pflicht und Verbindlichkeit*) sont les seules dénominations que nous devons donner à notre rapport à la loi morale<6>. Evidemment, en obéissant à sa raison, l'homme n'est point l'esclave d'une puissance extérieure, il est son propre maître mais aussi son propre esclave puisqu'une partie de lui-même se trouve inévitablement opprimée par une autre. Ce conflit interne est selon Hegel l'aboutissement naturel de la conception kantienne de la vertu. Or, Hegel se démarque du moralisme kantien jugé insuffisant et foncièrement dualiste en y opposant une conception conciliatrice et intégrante avec laquelle il entend dépasser la dichotomie kantienne entre la passion individuelle et la loi universelle.

"Une vertu c'est une synthèse où la loi (dite objective par Kant parce qu'elle est universelle) perd son universalité et le sujet sa particularité; les deux ne sont plus en opposition, alors que

4. Nohl, p.208; Positivité, p.99.

5. Nohl, p.212; Positivité, p.104.

6. Cf. E. Kant, La raison pratique, textes choisis et édités par K. Khodoss, P.U.F., 1973, p.79.

selon la conception kantienne, l'opposition persiste et l'un (l'universel) domine l'autre (le particulier)"<7>.

Dans les fragments de Francfort qui traitent de l'esprit du christianisme, Hegel critique le moralisme kantien en s'inspirant primordiallement de l'enseignement chrétien et en développant une doctrine de l'amour, profondément chrétienne et qui est explicitée et complétée du reste par sa notion globale de l'unité de la Vie. Or, c'est dans le sillage de cette notion cardinale de la Vie que Hegel interprète le sermon du Christ sur la montagne comme une contestation du formalisme des lois morales et légales auquel le Christ substitue le mode subjectif et vivifiant de l'amour.

"Cet esprit de Jésus qui s'est élevé au-dessus de la moralité est de toute évidence en directe confrontation avec les lois dans le sermon de la montagne, qui est une tentative illustrée par plusieurs exemples, de débarrasser les lois de leur forme légale"<8>.

Le rigorisme moral (ou légal) devient superflu par rapport à l'intersubjectivité universelle de l'amour dont la spontanéité est jugée supérieure à toute déférence réfléchie à l'égard des lois. Le devoir-être que la loi impose demeure un mécanisme "positif" inférieur au dynamisme de l'amour.

"L'opposition du devoir et de l'inclination naturelle a trouvé l'élément de son unification dans les modalités de l'amour que sont les vertus"<9>.

Par suite, l'immanence de l'amour à toutes les dispositions morales dispense le

7. Nohl, p.268; ETW, "SCI", p.214. Transposé au niveau politique, ce même rapport de domination morale du particulier par l'universel conduirait au rigorisme juridique, lequel se montre indissociable, chez Kant, du rigorisme moral, en tant deux formalisations différentes d'une même loi rationnelle. Comme on le verra plus loin, le jeune Hegel cherchera à surmonter ce rapport typiquement kantien en s'inspirant de la doctrine chrétienne de l'amour et en développant ultérieurement sa conception éthique dont il fera un exposé systématique complet dans les Principes de la philosophie du droit.

8. Nohl, p.266; ETW, "SCF", p.212.

9. Nohl, p.277; ETW, "SCF", p.225.

sujet de l'obéissance obligatoire à une loi contraignante, que cette dernière prenne la forme morale d'un impératif catégorique s'imposant à la conscience ou la forme légale d'un ordre juridique. Or, puisque la loi est opposée à l'amour par la forme seulement et non par le contenu visant le bien moral, en cédant à l'amour, elle ne perd que la forme aliénante d'une domination extérieure au sujet. Fackenheim émet un commentaire pertinent à ce sujet.

"Manifestement, Hegel consacre à la positivité une place légitime quoi que subalterne, à l'intérieur de toute religion véritable, et c'est d'ailleurs le cas dans la *Phénoménologie*, sec.4, chap.3. (...). Une doctrine et un contenu reçoivent la forme positive d'une loi socialement valide et ayant le caractère de quelque chose qui existe et qui est essentiel pour chacun, qui est en vigueur et contraignant. Or, seule la forme est positive, le contenu étant le vrai esprit". "La Bible", ajoute Fackenheim, "comporte une telle forme de positivité..."<10>.

Ainsi la "positivité" peut bien caractériser la forme de la loi sans qu'elle affecte, pour autant, son contenu moral. En dernière analyse, la loi et l'amour ne visent que la conformité du singulier à l'universel. Cependant, cette conformité revêt l'aspect d'une exigence "positive" au niveau de la loi et celui d'une réconciliation spontanée au niveau de l'amour.

Pour ce qui est de la différence entre l'amour et la justice, elle est surtout déterminée par la manière de concevoir les relations intersubjectives, l'amour anticipant la réconciliation avec *l'autre* dans le cadre de l'unité de la Vie et la justice consacrant plutôt le principe de la division et de la séparation des parties au sein de la Vie. Au-delà de la division entre la justice et l'injustice qui est destinée surtout à fonctionner dans la vie pratique des sociétés, Jésus propose une élévation par l'amour jusqu'à la réconciliation de la Vie avec elle-même. Le salut des âmes individuelles qu'envisage la foi chrétienne, sera l'une

10. E. Fackenheim. The Religious Dimension of Hegel's Thought, Indiana University Press, 1967, p.156. (Trad. pers).

des retombées bénéfiques de cette réconciliation par l'amour qu'on ne saurait atteindre par la justice. Dans ce contexte précis de l'amour, s'inscrit la doctrine chrétienne du pardon comme une transcendence de la justice et du châtement. Par conséquent, c'est faute d'amour que les plus droits des humains épousent la cause de la justice comme une alternative à l'impuissance et à l'insuffisance de l'effort unificateur de la Vie. Or,

"le châtement en équivalence avec le crime est le principe sacré de toute justice, le principe même sur lequel tout ordre politique (*Staatsverfassung*) doit reposer" <11>.

Par contre, le règne de l'amour réconcilie la Vie avec elle-même par l'intermédiaire du repentir et du pardon, et ce contrairement à la "juste" nécessité du châtement. Car aussi juste qu'il puisse être, le châtement ne parvient qu'à réaffirmer le pouvoir et la validité de la loi, cette dernière se présentant toujours dans un rapport d'hostilité au transgresseur et, par suite, n'aboutissant jamais à réconcilier la Vie avec elle-même <12>.

La prise de conscience du lien organique qui rassemble les individus humains et l'acceptation subséquente d'un mode correspondant de socialité fraternelle, bref, l'amour comme l'unité de la Vie réfléchi en elle-même, dépasse nécessairement le principe de la justice lequel repose sur le maintien de la séparation des parties. L'amour est lucide là où la justice est aveugle <13>: il rassemble et réconcilie ce qu'elle sépare et divise. La justice exige la négation de l'injustice positive alors que l'amour, dans la forme du pardon, va au-delà même de cette négation.

"Lorsque la divinité règne sur toutes les déterminations, tous les droits sont supprimés (*aufgehoben*)" <14>.

11. Nohl, p.271; ETW, "SCF", p.218. (Trad. pers).

12. Nohl, pp.278-279; ETW, "SCF", pp.226-227.

13. Cf. Nohl, pp.278-279, pp.288-289 et p.293, ou ETW, "SCF", pp.224-227; pp.238-239; p.244;

Le christianisme ne saurait devenir l'état sans se trahir fondamentalement, justement pour la raison suivante: l'amour qu'il préconise se situe au-delà de tout système de justice qu'un l'état serait en mesure d'envisager.

"Pour élargir le problème", se demande A. Peperzak, "l'amour et l'état peuvent-ils exister ensemble, ou y-a-t-il un destin qui suscite un conflit entre eux, de sorte qu'ils ne puissent pas s'unir en une belle unité?"<15>.

Jésus exige que l'on "s'élève au-dessus du domaine du droit, de la justice, de l'équité (...), au-dessus de la sphère entière de la propriété"<16>. Au-delà du principe de la justice, le jeune Hegel propose la forme supérieure de l'amour (chrétien) comme "transcendance de la justice pénale"<17>. Quand chacun sera prêt à céder sa part, il n'y aura plus personne pour s'en emparer; l'amour qui donne est de loin supérieur —quoi que moins efficace— à la justice qui partage. Cependant, faute d'amour, il faut se contenter d'un simple règne de justice plus ou moins perfectionné, tout en se consolant d'un perpétuel espoir d'atténuer autant que possible les excès et les errances de la société humaine. La justice devra alors être d'une rigueur exemplaire, ou ne pas être du tout. Ainsi, en réagissant contre l'injustice, elle impose la menace comme une forme préventive contre l'éventualité d'actes illicites, et le cas échéant, en châtie le coupable. Or, dans l'un et l'autre des deux cas, la justice reste, en-deçà de l'amour, une négation mais aussi une affirmation de l'injustice de la Vie envers elle-même.

14. Nohl, p.397.

15. A. Peperzak, Le jeune Hegel et la vision morale du monde, La Haye, Martinus Nijhoff, 1960, p.212.

16. Nohl, p.274.

17. Cf. Nohl, pp.276-278; ETW, "SCF", pp.224-226, notamment le titre que le traducteur T.M. Knox a choisi pour le fragment en question et que nous venons de citer. Le développement de la doctrine hégélienne de l'amour dans les pages qui suivent est directement inspiré de ce même fragment. Cf. Nohl, pp.276-301; ETW, "SCF", pp.224-253.

En effet, si l'intention du transgresseur de la loi était d'en finir avec la vie de l'autre, il n'est parvenu réellement qu'à détruire la sienne propre, car la Vie (la sienne) n'est pas différente de la Vie (celle de sa victime) du fait même que la Vie (toutes les vies) se rapporte à la même source divine<18>. Du point de vue de la totalité de la Vie, c'est par un seul et même processus qu'une vie particulière en est conduite à léser une autre. Ce n'est donc qu'au niveau des deux vies particulières que l'on peut parler de coupable et de victime et que le langage de la division acquiert sa pertinence. Le principe de la justice repose fondamentalement sur un partage exact des lots individuels et, par suite, sur la distinction sus-mentionnée entre le coupable et la victime ou entre l'offense et la loi. Ce que le transgresseur de la loi, dans un élan d'arrogance, parvient à détruire, c'est seulement l'affinité de la Vie envers elle-même qu'il transforme par son acte en une hostilité ouverte.

Par contre, l'amour est le sentiment d'une participation spontanée au tout de la Vie, donc le sentiment de l'unité de tous, alors que la justice —qu'elle soit entendue positivement comme un système juridique de lois ou définie théoriquement comme la remise exacte à chacun de ce qui lui est dû— découle, ainsi que l'injustice d'ailleurs, d'une fragmentation égoïste de l'unité originarie de la Vie. L'amour réconcilie la Vie avec l'offense égoïste contre la Vie alors que la synthèse recherchée par la justice correspond au triomphe d'une loi sévère contre un ennemi coupable. Réprimé mais non réconcilié pour autant avec la loi, le malfaiteur se maintiendra dans le même rapport d'hostilité à l'égard de la Vie. En effet, en réaffirmant la suprématie de la loi, le châtiment ne corrige pas l'intériorité de l'offenseur, ne le réconcilie pas avec la Vie. La loi ne fait que repousser l'offense en la retournant contre l'offenseur. Ainsi, pour

18. Nohl, p.280; ETW, "SCF", p.229.

rétablir le droit, la justice se contente de supprimer l'offense d'une manière extérieure seulement. Cependant, la tension persistera à l'intérieur de la Vie scindée par la force du crime et seul l'amour peut réconcilier intérieurement la vie avec elle-même: le repentir et le pardon surmonteront alors la permanence de l'hostilité. La justice s'exerce d'autant plus que l'unité de la Vie est rompue et atomisée; le but de son intervention étant l'égalité entre les parties de la division, elle exige que le châtement du coupable corresponde à la lésion subie par la victime afin que soit rétabli le droit<19>. En somme, le moralisme aussi bien que le juridisme tendent à supprimer l'attitude criminelle ou égoïste d'une manière "positive", c'est-à-dire en imposant à la conscience (ou à la personne) des lois et des normes à obéir. Par contre, l'amour triomphe de l'égoïsme et du crime en surmontant l'opposition même entre la loi universelle et le vouloir

-
19. Ce n'est que dans l'oeuvre de Berlin que Hegel élabore une théorie systématique du châtement, qui, certes, va à l'encontre de sa doctrine de l'amour telle qu'on la trouve notamment dans l'écrit intitulé par Nohl, *L'esprit du christianisme et son destin*. D'après la *Philosophie du droit*, la tâche punitive relève de l'universel et non de l'individu lésé, car le droit de la victime est un droit général établi et protégé par l'instance qui représente l'universel, à savoir l'Etat. A vrai dire, la victime ne tire aucun avantage positif du châtement du coupable à part la satisfaction morale de voir régner l'état de droit. La partie essentiellement lésée étant l'universel ou le droit en général, l'individu particulier est simplement —et accidentellement— la victime empirique du délit. Le crime, affirme l'auteur de la *Philosophie du droit*, est "une violation du droit en général", (Ph.Dr, #.102, add, p.146). Il s'ensuit que le tort subi par la victime du délit est primordialement une atteinte à l'universel, auquel seul reviendra alors la tâche de réaffirmer la validité de la loi en châtant le coupable. C'est pourquoi la vengeance qui est l'action d'une volonté obstinément subjective reste insuffisante. Un acte de vengeance constituerait un second crime à l'égard de l'universel puisqu'en se vengeant l'on prétend être la partie essentiellement lésée et l'on prend également sur soi la tâche de rétablir le droit. Autrement dit, on ne reconnaît plus l'universalité du droit, ce dont était coupable, lui aussi, le transgresseur de la loi. Chez les peuples non civilisés, c'est-à-dire non parvenus au principe de l'universalité, la vengeance est perpétuelle et sans fin (Cf. Ph.Dr, Ibid).

La réflexion hégélienne sur la vengeance met en évidence l'universalité du droit et la primauté juridique accordée à l'Etat. Même les penseurs les plus individualistes ne peuvent que concéder sur ce point que soit délégué à l'Etat le droit de punir.

subjectif.

Manifestement, la question morale a préoccupé Hegel tout au long de sa carrière philosophique. Il en traite dans ses écrits de jeunesse, dans la Phénoménologie, dans la Philosophie du droit et dans L'Encyclopédie, sans oublier les divers manuscrits et les cours enseignés.

A Francfort, on a vu le jeune philosophe suivre implicitement une hiérarchie des doctrines morales, classant l'obéissance irréfléchie au plus bas degré, après le rationalisme formel et le juridisme^{<20>}, à leur tour jugés inférieurs à la vitalité de l'amour prêché par le Christ.

Dans ses écrits ultérieurs, Hegel déplore l'insuffisance d'une moralité individuelle réfractaire à l'universalité éthique. Au niveau pré-éthique, pour décider d'une action morale, l'agent se met devant une multitude de choix possibles, emploie certains critères de prédilection, se détermine et procède à l'exécution de sa volonté. Hegel juge abstraite une telle description de l'agir moral vu qu'elle ne tient pas compte de l'universalité de l'esprit éthique incarné dans des mœurs et des normes précises. Kojève élucide avec perspicacité la position morale de Hegel:

"Il n'y a pas de philosophie morale de Hegel (qui est hostile aux moralistes); seulement une philosophie de la morale. Seul axiome, l'individu doit vivre conformément aux mœurs et aux coutumes du peuple dans lequel il vit (tant que les mœurs de ce peuple correspondent au *Zeitgeist*, c'est-à-dire tant qu'elles sont solides, résistent aux critiques et aux attaques révolutionnaires)"^{<21>}.

-
20. L'essence de toute moralité étant une reconnaissance tacite de la nécessité de justifier l'agir humain par des principes objectifs et supra-individuels indépendamment des motivations subjectives, une morale d'obéissance serait de loin préférable à l'absence même de moralité, conséquence sinistre d'une valorisation généralisée de l'arbitraire.
 21. A. Kojève, Op.Cit, p.65.

Kojève va jusqu'à conclure qu'en dernière analyse, selon la thèse éthique de Hegel, "l'homme ne peut (...) apparaître sur terre qu'à l'intérieur d'un troupeau"<22>. Le comportement moral est pratiquement, sinon déterminé, du moins orienté par l'esprit général de la société, lequel demeure fondamentalement un malgré les décalages d'âge, de classe et de culture, qui distinguent les individus. Tout membre de la société est plus ou moins à l'unisson avec l'esprit de son temps. Dans son article "*Freedom and social categories in Hegel's ethics*", T. Pinkard illustre adéquatement ce point de vue<23>: si la moralité (kantienne) s'impose comme un devoir-être (*Sollen*), l'éthicité (hégélienne) est un esprit dans son effectivité (*Wirklichkeit*). En somme, "Kant aurait voulu enseigner aux Allemands ce qu'ils devaient penser et comment ils devaient agir, Hegel leur expliqua ce qu'ils pensaient et comment ils agissaient en réalité"<24>.

Par opposition à l'idéal moral-rationnel inspiré de Kant, qui domina les écrits de la période de Berne, et à l'idéal chrétien qui fait son apparition à Francfort, Hegel expose dans sa pensée développée l'insuffisance politique de l'amour et de la moralité individuelle et découvre la notion incontestablement plus riche et plus réaliste de l'éthicité. Contrairement à l'impératif moral,

-
22. Ibid, p.13. Une telle interprétation du conditionnement éthique de l'être humain nous paraît manquer de discernement quant à l'essentialité du moment de la conscience individuelle, selon Hegel. Décrire la société éthique comme un troupeau, dénote une absence de spiritualité, de participation libre et d'effort individuel en vue d'une appartenance spontanée à l'être éthique. La spontanéité éthique envisagée par le philosophe est volontaire et non instinctive. D'ailleurs, la société n'est pas, pour Hegel, un rassemblement numérique formé par une juxtaposition aveugle et instinctive d'individus dépourvus de conscience spirituelle. La métaphore du troupeau est certes mauvaise et ne convient pas pour élucider la conception hégélienne de l'éthicité.
23. Philosophy and phenomenological Research, #.2, DEC.86, pp.209-232. Cf. tout particulièrement pp.221-223.
24. Cf. W. Ebenstein, The Great Political Thinkers, 2d Edition, Holt, Rinehart and Winston, Inc, New York, 1965, p.322. (Trad. pers.)

l'éthicité hégélienne n'impose pas à la conscience individuelle des lois formelles sans liaison avec la spontanéité de l'homme. Le dualisme kantien tourmente la conscience indécise entre sa propre inclination naturelle et le respect de la loi rationnelle que le devoir exige. Dans ce conflit inéluctablement inhérent à la conscience kantienne, une tendance doit forcément vaincre l'autre. Or, Hegel ne prône pas une moralité fondée sur la seule base du devoir, mais plutôt la suppression même de cette opposition entre le devoir et le penchant naturel. L'antagonisme ne doit pas se situer entre un devoir (objectif) et un vouloir (subjectif), mais entre cette opposition même et son dépassement. Sinon, tant que la conscience individuelle s'acharne à percevoir le devoir moral comme une entrave à sa liberté et tant que le devoir n'est pas réconcilié avec la conscience autonome comme faisant partie de son essence et de sa liberté rationnelle, inutile de rechercher la félicité.

Le cas le plus saillant dont nous choisirons de traiter afin d'illustrer le point de vue éthique de Hegel, c'est la relation du mariage. A première vue, le mariage a le caractère d'une option exclusivement privée, ne dépendant que du libre arbitre des partenaires. Mais en élaborant sa conception éthique du mariage, Hegel entend dépasser celle de Kant selon laquelle le mariage relève d'un choix individuel réciproque formalisé par un contrat légal²⁵. Hegel ne nie point l'aspect contractuel du mariage, ni d'ailleurs l'importance de la liaison physique et des autres composantes de la vie matrimoniale. Cependant, ce qui importe ici ce n'est pas d'énumérer les divers aspects de l'union conjugale mais d'en établir le fondement. Une fois consacrée, la relation éthique du mariage devient une institution spirituelle faisant partie de la vie effective de l'esprit

25. Cf. Métaphysique des mœurs, (trad. Philonenko), Paris, Vrin, 1971; 1ère partie, "Doctrines du droit", pp.156-159.

dans le monde. Dans l'oeuvre de Berlin, Hegel présente le mariage comme la "substantialité immédiate de l'esprit (...), son unité sous la forme du sentiment"<26> où la liaison spirituelle et la liaison naturelle ne font qu'une. Si pour la perception bornée le mariage de deux êtres individuels est un événement privé dénué de toute dimension sociale ou politique, toutefois il n'en est pas ainsi de l'institution même du mariage en tant qu'elle transcende les variations psychologiques et empiriques des couples. En outre, Hegel critique la conception purement légaliste qui réduit le mariage à sa forme contractuelle sans égards à son contenu spirituel.

"Un contrat a pour fondement le libre arbitre des individus, leur opinion, leur consentement libre et explicite. Ce qui, par voie de conséquence logique, a pour résultat de détruire le divin existant en soi et pour soi, son autorité et sa majesté absolues"<27>.

En effet, est objet de contrat, selon Hegel, ce qui ne dépend que du libre vouloir des contractants. Un contrat n'a de valeur qu'aussi longtemps qu'il réponde à l'intérêt de l'une et de l'autre des parties concernées. Or, les intérêts étant de nature passagère et égoïste, il serait paradoxal de fonder le mariage sur le contrat même qui le formalise sans que, pour autant, il puisse en assurer la durabilité et le bonheur. Est-ce raisonnable de fonder une relation durable, ou du moins destinée à durer, sur un simple élément passager? Le philosophe ira même jusqu'à conclure que la passion amoureuse est hélas trop précaire pour pouvoir fonder le mariage. Car une fois comblé, le désir s'éteint ou s'affaiblit et, en général, la passion s'avère être sujette aux vicissitudes du temps. Nul ne peut garantir la constance de ses sentiments. A cet égard, Mendelssohn avait mis en doute la pertinence de soumettre à des contrats des éléments subjectifs dont on ne saurait prévoir l'évolution, tels la foi, l'amour,

26. Ph.Dr. (Derathé). #.158, p.199.

27. Ibid, #.258, p.259.

l'opinion, les convictions, etc<28>.

Selon Hegel, ce qui maintient la vie du mariage c'est essentiellement le respect même, par-delà toutes les fluctuations affectives, de la nature éthique du lien conjugal. Autrement dit, plus que la simple disposition sentimentale, c'est davantage la prise de conscience de la gravité éthique du mariage qui le préserve de la décadence et de la dissolution. L'effondrement du ménage sera interprété comme un échec pour le couple qui n'a pu assumer la relation et non comme un indice de la défaillance de l'institution elle-même. Lors du mariage, les deux individus deviennent les extrémités d'une relation indissoluble qui désormais a une existence autonome et ne dépend plus de leurs humeurs passagères. C'est pourquoi, d'ailleurs, le philosophe ne relie pas le sort éthique de l'institution familiale aux circonstances empiriques du ménage conjugal.

Sachons, pour mieux le comprendre, que Hegel ne favorise nullement la fragmentation laïque et individualiste de la vie éthique, que pour traiter du mariage il a donc recours à des considérations globales sur le bien-être général de la totalité socio-politique. La cohésion sociale est-elle, à cet égard, compatible avec des valeurs foncièrement individualistes? Quel bonheur personnel, conjugal, familial ou social peut-on espérer quand l'attachement à l'intérêt égoïste prime sur la reconnaissance des valeurs éthiques<29>? En

28. Mendelssohn, *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum*, p.297. Cf. également Nohl, p.192; Positivité, p.78 et p.84; "sur le droit de tout individu et de toute société au changement de leur conviction" et "les citoyens actifs en matière de doctrine"; Cf. également ETW, p.119, notamment la note #.20 de T.M. Knox. Dans *Mendelssohn, Selections from his Writings*, Edited and translated by E. Jospe, The Viking Press, New York, 1975, Cf. pp.27-28.

29. Malheureusement, l'humanité contemporaine qui est si ardemment en quête de justice et de bonheur ne peut en aspirer qu'à une forme relativement médiocre. Les sociétés occidentales contemporaines, hâtivement laïcisées et foncièrement individualistes, s'exaspèrent aujourd'hui à contourner une crise éthique qui était prévisible par le

méditant sur le mariage, le philosophe vise implicitement une meilleure organisation sociale, quitte à y sacrifier la satisfaction des caprices individuels.

En conclusion, retrouver l'harmonie perdue entre les tendances individuelles d'une part et les exigences de la socialité d'une autre, telle est, à notre avis, la thématique centrale de la méditation hégélienne sur l'individualisme moral. La réconciliation souhaitée entre la conscience autonome et l'impératif moral existe immédiatement au niveau de la vie éthique, où la conscience individuelle se conforme, en toute sérénité et sans manifester beaucoup d'obstination, à l'essence universelle. De cette conformité, naît le principe d'une identité supra-individuelle supra-individuelle. En l'exhortant au respect du devoir rationnel, la moralité certes ennoblit et gratifie la conscience individuelle en l'enjoignant même à adopter une attitude de modestie et de docilité à l'égard de la loi. Mais l'option morale demeure foncièrement insuffisante en raison de l'indétermination de son contenu formel. Par contre, la *Sittlichkeit* s'adapte mieux aux besoins de la vie sociale et aux variations des cultures et prédispose par-là même la conscience individuelle à vivre en harmonie avec l'esprit général du peuple, sans avoir à subir le fardeau d'un choix moral pur et simple qui l'opposerait à elle-même en tant que vouloir subjectif devant se soumettre à l'autorité d'une raison législatrice. L'esprit éthique épargne au sujet individuel le déchirement et l'indécision théorique entre plusieurs options morales. Or, cet esprit éthique existe en harmonie avec l'esprit religieux lequel se trouve approprié, conservé et défendu par l'Eglise.

philosophe il y a plus d'un siècle et demi. L'origine du problème réside dans une laïcisation sociale et politique qui s'est effectuée au détriment des liens organiques qui rattachent la religion à la vie sociale dans son ensemble et à l'achèvement de celle-ci dans l'Etat.

C'est pourquoi, d'ailleurs, à l'époque précédant de près son arrivée à Iéna, Hegel n'envisageait aucune vocation moralisante de l'Etat afin de ne pas susciter une concurrence pédagogique entre l'institution publique et l'Eglise. Car pour devenir publique et officiel, l'enseignement moral professé par l'Eglise nécessiterait l'ingérence politique de l'institution religieuse sous la forme "positive" d'un despotisme théocratique que le philosophe tenait surtout à écarter. Il fallait donc séparer la vocation moralisante de l'Eglise de celle, légiférante, de l'Etat. Dans le deuxième cours de La philosophie de l'esprit d'Iéna (1805-1806), l'on voit même Hegel associer la "moralité" individuelle au principe moderne de la subjectivité autonome et l'élever ainsi au-dessus de la belle totalité harmonieuse que le Système de la vie éthique envisageait encore comme absolue^{<30>}. Cependant, à un stade plus avancé de son évolution intellectuelle, Hegel fera de la nature spirituelle de l'Etat et, subséquemment, de l'inséparabilité dans la vie d'un peuple, de la religion et de la politique, le point d'appui de sa doctrine théologico-historique et de ses applications éthiques. Le philosophe découvrira dans l'éthicité le point de passage nécessaire de la moralité individuelle à la citoyenneté politique et de la religion privée et subjective à la religion du peuple.

L'enthousiasme hégélien pour l'idéal d'une religion nationale (*Volksreligion*) associée indissolublement à la notion organique d'un esprit du peuple (*Volksgeist*), est d'une importance exceptionnelle pour saisir sa conception de l'éthicité, dont il propose la définition suivante dans la Phénoménologie:

"le monde éthique n'est rien d'autre que dans la réalité effective indépendante des individus, l'unité spirituelle absolue de leur essence"^{<31>}.

30. Cf. *Realphilosophie*, pp.94-95.

31. Phén, I, pp.289-90.

Dans l'ordre de l'évolution "phénoménologique" de la conscience, le monde éthique immédiat pré-existe à l'éveil de la conscience morale. Comme l'explique le traducteur et le commentateur de la Phénoménologie, J. Hyppolite,

"cette prise de conscience (morale) est d'ailleurs la source de nouveaux déchirements; l'individu ne retrouvera que péniblement cette substance éthique avec laquelle il se confondait immédiatement"<32>.

L'individu singulier ayant "immédiatement son existence dans l'ordre éthique réel ou dans le peuple"<33>, le sujet moral est d'emblée imprégné, voire façonné par l'action de l'Éthos social et ne parviendra que dans une phase ultérieure à la maturité et à l'autonomie.

"La moralité considérée ici est seulement le résultat d'une évolution de la conscience individuelle; mais elle est aussi un moment du devenir de l'esprit, une intuition morale du monde, caractéristique d'une culture"<34>.

Après la perte du monde éthique immédiat, la conscience morale individuelle s'apprête à une reconquête réflexive de l'ordre éthique. La moralité cesse alors d'être une adhésion irréflective aux mœurs établies pour devenir une recherche consciente de l'essence morale et, à la rigueur, une remise en question des valeurs reçues. Eventuellement, l'hostilité du "cours du monde" finira par tourmenter la conscience révoltée contre toute essence étrangère à la sienne et soucieuse de s'épanouir authentiquement et librement. La réalité effective est

"une loi par laquelle l'individualité singulière est opprimée, un ordre du monde, ordre de contrainte et de violence qui contredit la loi du coeur"<35>.

Or, "la loi du coeur" doit reconnaître l'impertinence politique de ses rêveries,

32. Ibid, p.293, note #.14, de J. Hyppolite. Dans d'autres notes pertinentes au même sujet, Hyppolite va jusqu'à dire que dans l'oeuvre d'Héna, Hegel semble revenir à une valorisation plus positive de la moralité. Cf. Phén, II, pp.12-13 ainsi que les notes #.4, #.8 et #.14.

33. Ibid, p.293.

34. Ibid, pp.295-296, note #.19 de J. Hyppolite.

35. Ibid, p.303.

l'impossibilité que sa moralité subjective devienne l'état (*Staat*) ou acquiesce un statut reconnu (*Zustand*). C'est pourquoi elle ne doit pas continuer à entretenir le même rapport d'aliénation qui l'opposait à l'ordre éthique. Le philosophe évoque ici l'irréalisme et l'impuissance de tout subjectivisme sentimental ou utopique qui chercherait à redresser les torts du monde en voulant imposer sa propre "loi du cœur". Le désenchantement est la racine de cette attitude idéaliste dont le personnage-type qui a servi de modèle à Hegel est, selon J. Hyppolite, "le Karl Moor des Brigands de Schiller, ce Karl Moor qui méprise toutes les conventions..."<36> et qui est en quelque sorte un "brigand éthique" représentant fidèlement le renversement rousseauiste des valeurs conventionnelles de l'armature sociale<37>.

La révolte morale de la conscience de soi aliénée qui "se heurte à un destin brutal, à une nécessité sans justification", consiste à se dresser contre cet ordre oppressif "en voulant faire régner la loi du cœur"<38>. S'éprouvant elle-même dans cette "relation de scission"<39> par rapport à la réalité impitoyable du monde ambiant, l'individualité "n'a aucune conscience de sa propre origine et son essence est plutôt d'être pour soi-même, ou d'être le négatif à l'égard de cet en-soi positif"<40>. Or, pour s'épanouir, la loi du cœur doit admettre la nécessité de sa propre actualisation. Mais

"la loi du cœur, justement par le fait de son actualisation, cesse d'être loi du cœur"<41>.

Car, en opérant pour changer le monde, —ce à quoi d'ailleurs elle ne saurait échapper, son intérêt même à modifier la réalité positive l'enjoignant à s'y

36. Ibid, p.303, note #.38 de J. Hyppolite.

37. Ibid.

38. Ibid, p.304, note #.39 de J. Hyppolite.

39. Ibid, p.303.

40. Ibid, p.304.

41. Ibid, p.305.

opposer par l'action— la conscience individuelle révoltée se conforme à la nécessité d'agir. En réalité, si la loi du cœur pouvait se contenter de simplement être loi du cœur, elle n'aurait pas recours à l'action en vue de redresser le cours du monde. Il s'ensuit qu'en acceptant d'agir, l'individu reconnaît la pertinence d'une concrétisation essentiellement sociale de son essence individuelle:

"L'individu, par le fait d'exposer son ordre propre ne le trouve plus sien (...), parce que opérer signifie: poser son essence comme réalité effective libre, c'est-à-dire reconnaître la réalité effective comme son essence"<42>.

En actualisant sa propre loi et en opérant simultanément contre celle du monde telle qu'elle se présente, l'individu invite implicitement ses semblables à joindre leurs efforts aux siens, leur essence à la sienne, à adopter sa vision des choses, bref, à former un ensemble uni, animé par une préoccupation universelle commune. En outre, l'action exige la conformité à des normes précises, entre autres, "une discipline qui soumettrait l'individualité à des règles"<43>. Ainsi, en s'appliquant à l'action, "l'individu a pris congé de soi-même, il grandit pour soi comme universalité et se purifie de sa singularité"<44>. Or, vu que la démarcation initiale de l'individu par rapport au cours du monde n'était qu'un moment abstrait précédant le recours à l'action, l'en-soi originaire qui forme le contenu déterminé d'un individu quelconque, ne se concrétise que dans et par l'agir effectif. Mais une fois extériorisé dans l'action, le contenu individuel entre en rapport avec l'universel. Hegel formule ainsi une théorie de l'action selon laquelle la portée universelle d'une opération individuelle démontre l'aspect contradictoire de tout isolement de l'individualité. Toutefois, la problématique de l'essence individuelle révoltée contre l'ordre du monde —que

42. Ibid. pp.305-306.

43. Ibid. p.304, note #.41 de J. Hyppolite.

44. Ibid, p.305.

nous venons d'évoquer-- nous oblige à nuancer cette notion d'essence individuelle, à chercher à la connaître puisque sa révolte constitue en elle-même une preuve qu'elle n'est point réductible à l'universalité et qu'au moins à ses propres yeux elle est reconnaissable et intelligible.

Manifestement, la tension est perpétuelle dans le monde social entre l'assimilation collective et l'originalité individuelle. Pour ce qui est de l'aspect objectif et politique de cette tension, l'hégélianisme consacre le triomphe de l'universel, de l'État et de la société en général, au détriment de l'individualité naturelle. Par contre, dans l'intériorité de l'esprit individuel, la réconciliation s'opère entre les deux côtés par l'effort unificateur de l'amour ou par l'adhésion à ce que Hegel appellera ultérieurement l'esprit éthique (*Sittlichkeit*). L'intégration sociale exige le règne de la justice afin que les droits des uns n'empiètent pas sur ceux des autres⁴⁵; une tension réciproque persiste indéfiniment, au niveau de l'état social, entre le crime et la loi. À son tour, l'individualité est elle-même un champ de conflit entre l'égoïsme et l'ouverture à l'universalité. La justice tend à résoudre les contradictions inhérentes à la société par l'entremise des lois, alors que l'amour réconcilie, à l'intérieur même de la conscience individuelle, l'unité de la Vie et les différences qui existent au sein de cette unité. Oter à l'amour sa vitalité ou à la justice sa vigueur, plongerait les sociétés humaines dans une grande détresse morale, soit dans les rêveries utopiques d'un amour généralisé mais inefficace, soit dans un ordre legaliste où les relations humaines sont régies par des normes rigides et

45. L'universalité du droit illustre l'incohérence de tout discours sur de prétendus droits individuels. En réalité, dès qu'on énonce certains droits individuels comme devant appartenir à l'individu en général, l'universalité est implicitement reconnue. La notion même du droit est d'une telle universalité qu'on la trouve d'emblée incompatible avec le point de vue individualiste.

aliénantes, voire inhumaines.

Il existe effectivement une interaction au sein de la dualité universalité-singularité, incontestablement plus influente et plus déterminante du côté de l'universel, et ce d'autant plus qu'un individu singulier est davantage façonné par son milieu qu'il n'est lui-même capable de le transformer<46>. Par rapport à l'universel, la nature de l'individu consiste,

soit à "être l'universel" c'est-à-dire à "confluer calmement et immédiatement avec cet universel qui est présent ici comme mœurs, habitudes etc... de façon à se fondre avec elles", soit à "se comporter comme étant opposée à elles et donc plutôt à les bouleverser (...) à ne pas les laisser agir sur soi..."<47>.

En réalité,

"si de telles circonstances, de tels modes de pensées, de telles mœurs, en somme un tel état du monde, n'avaient pas été, sans aucun doute l'individu ne serait pas devenu ce qu'il est"<48>.

Mais "pour pouvoir se particulariser dans cet individu-ci —et c'est un tel individu qu'il s'agit de concevoir— l'état du monde devrait s'être particularisé aussi lui-même en soi et pour soi, et avoir agi sur l'individu dans cette déterminabilité particulière qu'il se serait donnée; c'est seulement ainsi qu'il en aurait fait cet individu déterminé qu'il est"<49>.

46. A moins qu'il ne s'agisse d'un individu historique, d'un héros ou d'un chef fondateur de nation, incarnant la destinée d'un peuple et se consacrant à une action identique au mouvement de l'universel, l'individu est impuissant face à l'universel et ne possède suffisamment d'énergie que pour l'assumer et non pour le renverser. Cf. LPH, pp.35-37. Sur la capacité de l'individu historique, Cf. le commentaire de E. Weil, intitulé "*La Philosophie du droit* et la philosophie de l'histoire hégélienne" dans *Hegel et la philosophie du droit*, p.11.

47. Phén, II, p.254.

48. Ibid, p.254.

49. Ibid, pp.254-255. Le sens de ce paragraphe est le suivant: l'individu subit l'influence de l'universel d'une manière exclusive, relativement aux circonstances de son évolution personnelle. Au niveau des multiples individualités, l'état du monde n'est jamais suffisamment concentré en lui-même pour que son action soit uniforme; d'où la diversité des conditionnements subis par les divers individus et le caractère subjectif de l'expérience que chacun d'eux fait de l'universel. Autrement dit, l'universel se particularise lui-même en universalisant le particulier.

Nous avons montré comment l'individu, du moins dans un premier temps de sa relation à l'universel, dénonçait l'ordre universel comme une perversion de la "loi du coeur", ce qui le poussait d'ailleurs à agir négativement, à naviguer pour ainsi dire contre courant. En réalité, toute action humaine a ceci de négatif qu'elle présuppose l'insuffisance du donné, l'imperfection du monde tel qu'il se présente, dont elle prétend alors combler un vide ou corriger une défaillance.

"Ce qui est supprimé, c'est l'opposition d'un but irréalisé et d'une réalité effective trouvée. L'opération unifie en elle tous ces opposés"<50>.

Or, si l'on considère l'universel, non pas comme un ordre fixe et donné mais comme l'oeuvre interminable d'une infinité d'individus humains ou "loi de tous les coeurs", la conscience qui propose sa "loi du coeur" éprouve une résistance de la part des autres dans la mesure où sa propre "loi du coeur" contredit les lois également singulières des coeurs des autres. "C'est pourquoi elle trouve abominables et opposés à ses excellentes intentions les coeurs mêmes des autres hommes"<51>. La "belle âme" morale est susceptible d'hypocrisie dès lors que son désenchantement vis-à-vis de l'ordre du monde et de la bassesse générale qui y règne, la pousse à le rejeter en entretenant des illusions présomptueuses sur sa propre élévation morale. L'auteur de la Philosophie du droit rejettera toute optique individualiste en matière de liberté morale, l'assimilant plutôt à une vision égocentrique dépourvue de fondement objectif et universel.

"Lorsqu'il s'agit de la liberté, il ne faut pas partir de l'individu, de la conscience de soi individuelle, mais uniquement de l'essence de la conscience de soi, car, que l'homme le sache ou non, cette essence se réalise par sa propre force et les individus ne sont que des moments de sa réalisation"<52>.

50. Ibid, p.323.

51. Ibid, p.307.

52. Ph.Dr, #.258, p.260.

A vrai dire, l'opinion subjectiviste s'avère propice à l'hypocrisie quand même elle exalte la justice: des revendications conflictuelles se prononçant simultanément en faveur du droit compliquent énormément la tâche de la justice<53> à qui revient, en définitive, de démêler le vrai et le faux dans la multitude des prétentions au droit<54>.

L'état civil exige l'adhésion réfléchie —ou du moins la soumission légale— des membres du corps social à des lois établies et reconnues qui ne sauraient, à ce titre, dépendre du gré individuel de chacun. En somme, l'on assistera chez le vieux Hegel à une politisation accrue du rapport intrinsèque de la dualité individu-universel, qu'on vient d'examiner dans ce chapitre sous son aspect théologique et moral, comme un rapport d'amour. Or, l'on s'aperçoit que le dépassement théologique et moral de l'individualisme conduit nécessairement à son dépassement politique vu que l'amour reste trop subjectif pour incarner toute la richesse objective de l'esprit. Dans l'écrit de maturité qu'est la Philosophie du droit, le thème de l'amour s'efface au profit d'une notion plus

-
53. La situation contemporaine est ironiquement paradoxale: l'on s'acharne de part et d'autre à revendiquer incessamment des droits, ce qui laisserait croire que le monde entier est épris de justice et de raison; or, ce qu'on revendique —et le fait même de le revendiquer en est une preuve— est souvent contesté par d'autres défenseurs du "droit", toujours au nom d'une valorisation plus positive de la justice et en vue de l'épanouissement général de la société. Ne serait-on pas alors en train de confondre les deux notions non-superposables du droit et de l'intérêt? Là réside précisément la problématique inhérente à toute société humaine, à savoir de quelle instance devrait relever la tâche de définir le droit et de veiller à l'exécution des lois qui en découlent?
54. Hegel explique qu'une société dans laquelle les disputes judiciaires font rage est une société moralement décadente qui aurait perdu sa cohésion éthique. Cf. à cet effet, Le droit naturel, pp.67-68, où Hegel cite abondamment Platon, La République, III, 404e-405b: "Il est vrai qu'avec une licence et une maladie croissante dans le peuple, s'ouvrent de nombreux cours de justice (...). Ceux qui sont élevés dans une culture libérale sont contraints d'avoir une justice imposée par d'autres en tant que maîtres et juges (...) et passent beaucoup de temps devant les tribunaux à porter plainte et à plaider". Cf. également, au même sujet, Realphilosophie II, pp.79-80.

développée de l'esprit objectif. L'oeuvre de Berlin expose dans leur ordre logique les diverses étapes de l'unification spirituelle des hommes. La famille, la société civile, l'Etat et l'esprit du monde, représentent les moments principaux d'un dynamisme social qui est mû, non plus par l'amour comme réconciliation immédiate et spontanée, mais plutôt par la négativité, par le conflit et la dissolution interne qui prédisposent l'esprit universel au progrès.

Vu son insuffisance, la religion conduit inmanquablement à l'Etat. L'amour chrétien sera dissolu, comme disposition morale et subjective, par le processus de son objectivation dans l'Etat. En effet, vu les ramifications éthico-politiques de toute religion, le christianisme comporte bel et bien une prédisposition à l'Etat, alors que sa vocation originelle était de s'en séparer.

Cette contradiction constituera le thème du prochain chapitre.

Chapitre troisième

La contradiction chrétienne: entre la séparation de l'Etat et la prédisposition à l'Etat.

Selon K-H Ilting, Hegel suivait la voie tracée par Kant en exigeant que l'Etat ait une base morale<1>. Mais en s'ingéniant à repenser l'harmonie entre la structure politique et *l'ethos* du peuple au sein de la Cité, la doctrine hégélienne s'inspire profondément de l'idéal grec<2>. En outre, la base morale de l'Etat hégélien est primordialement de nature religieuse puisque le philosophe conçoit l'Etat en général comme une émanation concrète de la vie éthique dans son ensemble, laquelle est inséparable de la vie religieuse.

"La vraie religion et la vraie religiosité n'ont pour source que la moralité sociale (...), hors de l'esprit social, on chercherait en vain la vraie religion et la vraie religiosité"<3>.

La conception éthico-politique de Hegel repose sur la thèse de l'unité de conscience: "il ne saurait y avoir deux consciences, l'une sociale, l'autre religieuse"<4>, ajoute l'auteur de l'Encyclopédie.

"C'est une idée abstraite, creuse, de s'imaginer comme possible que les individus n'agissent que dans le sens ou suivant la lettre de la législation et non dans l'esprit de la religion qui règle leur conscience intime et leur devoir suprême. Les lois paraissent en cette opposition avec ce que la religion considère comme sacré, fabriquées par les hommes; elles ne pourraient résister de façon durable à l'opposition et aux attaques de l'esprit religieux"<5>.

Le philosophe ne cesse de souligner dans ses écrits et dans ses cours qu'il existe une correspondance nécessaire, tant logique que historique, entre les phénomènes religieux et les grands événements politiques de l'histoire. Cette

-
1. Cf. K-H. Ilting, "La forme logique et systématique de la philosophie du droit", Hegel et la philosophie du droit, pp.39-45.
 2. Cf. dans la deuxième partie de cette étude, le chapitre intitulé "L'évolution d'un idéal de jeunesse".
 3. Enc. #.552. rem, p.294.
 4. Ibid. p.293.
 5. Ibid. p.295.

correspondance est médiatisée par la vie éthique, laquelle, adaptée à la religion du peuple, se concrétise inmanquablement dans les structures de l'Etat. Mais avant de prendre forme dans la réalité éthique, c'est au niveau de la conscience que l'accord initial a lieu entre une croyance religieuse acquise et une structure politique envisagée. En effet, une sagesse du monde s'enchaîne à la sagesse divine: de la croyance en Dieu découlent des devoirs éthiques, une conception ferme et précise de la spiritualité, de la liberté et du droit, voire une métaphysique générale de l'existence humaine dans le monde. Ainsi, le sujet politique tirerait les principes de son action d'une mentalité globale à laquelle le prédisposent d'emblée ses croyances religieuses.

"La représentation de Dieu constitue donc la base générale d'un peuple. De ce côté, la religion est dans la liaison la plus étroite avec le principe de l'Etat, la liberté ne peut exister que là où l'individualité est connue comme positive dans l'être divin"<6>.

Or, si la religion fonde l'Etat en général, le christianisme fonde selon Hegel l'Etat européen moderne, vu que le principe chrétien de la valeur spirituelle de l'individu humain constitue la base morale de la civilisation occidentale. Cependant, l'Etat moderne n'en demeure pas moins miné par une fausse séparation du religieux et du politique que le philosophe ne manque pas d'analyser et de critiquer.

"Il faut considérer comme une absurdité de l'époque moderne que de transformer sans rien changer à la religion un système de moralité sociale vicieuse, sa Constitution et sa législation..."<7>, car "la moralité sociale émane et ne peut émaner que de la vérité religieuse restaurée en son principe originaire et par-là seulement en sa réalité"<8>.

Certes, la religion chrétienne ordonne: *rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu!* Mais "il s'agit précisément de savoir ce qui est à

6. LPH, p.48.

7. Enc. #.552, rem, p.297.

8. Ibid, p.300.

César"<9>. Comment départager l'homme entre deux appartenances à première vue distinctes, voire divergentes, telle est la question à laquelle nous chercherons dans ce chapitre la réponse chrétienne de Hegel.

Le problème de la réconciliation de l'homme divin (le croyant) et de l'homme terrestre (le citoyen) se pose en premier lieu au niveau de la conscience:

"La religion est le savoir divin, la connaissance que l'homme a de Dieu et la connaissance de lui-même en Dieu, c'est là la sagesse divine et le champ de l'absolue vérité. Cependant, il existe une autre sagesse, celle du monde, et la question se pose du rapport de cette sagesse avec la sagesse divine"<10>.

Au niveau de la vie sociale, le rapport recherché revêt le caractère d'une interaction entre la positivité juridique et la conscience religieuse:

"Les principes de la liberté se développent en un système de droit, il en résulte des lois positives, données, qui prennent la forme d'une manière générale de lois positives par rapport aux individus"<11>. "En face se trouve le sentiment, la disposition intérieure qui est précisément le terrain de la religion"<12>.

La vie éthique est la plaque tournante où s'opère le passage réciproque entre les "lois positives" et la "disposition intérieure". Selon Hegel, la manière de concevoir Dieu et le rapport à Dieu détermine la conscience politique du croyant. A titre d'exemple, souscrire à la thèse de la nullité ontologique du fini enlèverait à l'homme sa vitalité intellectuelle et son élan vers la liberté.

"A la servitude de l'esprit dans la sphère religieuse ne correspond qu'une législation et une Constitution de servitude"<13>.

Par contre, la valorisation chrétienne de l'être humain, grandement estimé

9. Ibid, p.297.

10. LPR, V.1, p.251.

11. Ibid, p.256.

12. Ibid.

13. Enc. #.552, rem, p.296. L'exemple des Juifs dans les écrits de jeunesse de Hegel en est une illustration directe. Cf. Nohl, p.148; (Positivité, p.120) et Nohl, p.209; (Positivité, p.100).

comme créature supérieure et privilégiée par l'amour divin, procure à l'individu une vigueur et une confiance qui, indubitablement, le feront résister à l'esclavage et à l'oppression et le rassureront dans la "lutte pour la reconnaissance" qu'il mène en tant que conscience de soi libre. En définitive, pour aboutir à l'Etat idéal.

"il ne servirait de rien de transformer les lois et l'organisation de l'Etat en une organisation rationnelle conforme au droit, si en religion on ne renonçait pas au principe de servitude"<14>.

Aucune révolution politique ne peut donc être envisagée avant d'avoir opéré une réformation religieuse. La religion conditionne pour ainsi dire l'évolution politique des sociétés et constitue de ce fait le stade initial des diverses civilisations. En somme, étant donné que

"la religion est le lieu où un peuple se définit à lui-même ce qu'il considère comme la vérité"<15>. "à la condition de la religion correspond celle de l'Etat et de sa Constitution"<16>.

Et le rapport en question n'est pas pertinent exclusivement à la seule forme théocratique de l'Etat, car, quelle que soit la caractéristique extérieure du gouvernement, la religion du peuple en constitue le fondement essentiel. La thèse de la correspondance entre le fondement de l'Etat et les dogmes de la religion n'est pas, chez Hegel, le fruit d'un constat empirique relativement aux seuls régimes théocratiques. En effet, même dans les Etats ostensiblement sécularisés, la religion laisse ses empreintes sur la Constitution politique et ne manque pas, ne serait-ce qu'indirectement et implicitement, de marquer l'expérience éthique du peuple<17>. Dans cette perspective particulière, l'Etat

14. Ibid, p.297.

15. Ibid.

16. LPH, p.48.

17. Cette théorie hégélienne s'applique dans le contexte élargi du nationalisme, puisqu'elle présuppose la formation de la nation préalablement à l'émergence de l'Etat, ce dernier étant assimilable à l'Etat national d'un peuple historique possédant une identité particulière, une âme et une culture propres ainsi qu'une conception générale de la

occidental moderne repose sur le christianisme dont il est le prolongement historique et le modernisme politique du philosophe est étroitement lié à son interprétation du principe chrétien de la valeur infinie de l'individu humain.

Pour Hegel, la religion chrétienne est la religion de l'esprit manifeste dans sa concrétude: "Dieu n'est reconnu comme esprit que si l'on sait qu'il est un en trois personnes"<18>. Le Père représente la transcendance divine ou Dieu indépendamment du rapport au monde, le Fils, la négation de cette transcendance et de cette absence de rapport et l'union avec le fini, bref, l'aliénation du Père; le Saint-Esprit est le retour du Fils au Père, l'union des deux moments, soit la réalité même de Dieu. Or, du fait que selon le dogme chrétien Dieu est devenu homme dans la personne du Christ, la figure du Fils constitue le moyen terme entre Dieu et l'humanité, entre l'esprit infini et l'esprit fini. Il n'est certes pas donné à l'individu humain d'être Christ, Dieu devenu homme. Toutefois, l'homme a la capacité de suivre inversement l'exemple du Christ en devenant un homme s'élevant lui-même à Dieu.

"Christ, l'homme en tant qu'homme dans lequel est apparue l'unité de Dieu et de l'homme, a montré par sa mort et son histoire en général, l'histoire éternelle elle-même de l'Esprit, histoire que chaque homme doit parfaire en lui-même pour être un esprit ou pour devenir enfant de Dieu..."<19>.

Le philosophe en déduit que l'homme est lui-même un moment de l'esprit divin pour autant qu'il actualise la possibilité qu'il a de transcender sa condition naturelle en prenant conscience de son essence divine.

"L'unité de l'homme et de Dieu est posée dans la religion chrétienne (...), mais l'homme n'est Dieu qu'en tant qu'il surmonte (*aufhebt*) ce que son esprit a de naturel et de fini et qu'il s'élève à Dieu"<20>.

spiritualité, tributaire d'une religion contenant ses pensées fondamentales dans le domaine éthique.

18. LPR, V.1, p.247.

19. LPH, p.253.

Cette exigence spirituelle a vu le jour avec le christianisme, mais sa réalisation historique n'a eu lieu qu'à l'époque moderne. L'histoire universelle étant une "extériorisation de l'esprit"<21>. —accompagnée par surcroît de faits empiriques contingents et inessentiels— le contenu du christianisme, sa vérité en soi, a dû se soumettre à la nécessité d'un processus d'évolution, à savoir se "purifier" par la philosophie (spéculative) et se concrétiser dans l'État (moderne) entendu comme "la complète réalisation de l'esprit dans l'existence"<22>. En somme, le "monde chrétien" est le tout de ce développement.

"Le plus haut point de la culture d'un peuple consiste à saisir l'idée de sa vie et de sa condition, la science de ses lois, de son droit, de sa vie éthique (*Sittlichkeit*), car en cette unité se trouve l'unité intime où l'esprit peut demeurer en soi-même"<23>.

Néanmoins, en tant que tout organique, cette unité spirituelle comporte une profonde division interne entre ses moments respectifs, —qu'il s'agira par la suite de réconcilier— en l'occurrence, entre les lois positives et la conscience religieuse.

"Cette contradiction dont on n'a pas conscience d'une manière générale est le mal dont souffre notre temps"<24>.

L'opposition de l'État et de la religion relève de la rencontre à l'intérieur même de la conscience, de deux exigences simultanées, prescrites par deux sources d'autorité différentes et suscitant au sein du sujet un conflit moral entre son devoir d'obéir aux lois de la Cité et son obligation religieuse envers Dieu. A vrai dire, le conflit en question est inhérent au sujet bien qu'il ait, en apparence,

20. Ibid, p.250.

21. Ibid, p.62.

22. Ibid, p.27.

23. Ibid, p.64. (Traduction modifiée). Nous avons préféré rendre le terme allemand *Sittlichkeit* par "vie éthique" au lieu de le traduire par "moralité" comme c'était le cas dans le texte de la traduction originale.

24. LPR, V.1, p.257.

le caractère d'une concurrence pratique entre deux autorités positives indépendantes l'une de l'autre. Avant d'aborder la problématique d'un règlement politique du conflit institutionnel entre l'Etat et la religion, il s'agit pour l'esprit philosophique de réconcilier intérieurement, dans la même conscience, l'homme-croyant et l'homme-citoyen.

L'origine du conflit réside dans l'impertinence d'une restriction de la religion au domaine privé.

"L'éducation de la subjectivité, la purification du cœur qui la libère de sa naturalité immédiate s'achève en morale sociale (*Sittlichkeit*) et ainsi la religion passe dans les mœurs et l'Etat" <25>.

Mais de ce fait même,

"la religion ne se confine pas dans son domaine particulier, elle s'adresse également au sujet, lui prescrit des règles par rapport à sa religiosité et par suite à son activité. Ces prescriptions que la religion impose à l'individu peuvent différer des principes du droit et de la moralité sociale en vigueur dans l'Etat" <26>.

L'opposition en question peut survenir en deux cas différents: a) quand le sujet appartient à une confession exclue de la vie publique et différente de la confession majoritaire représentée au pouvoir, b) quand les lois de l'Etat sont à un tel point en contradiction avec les racines spirituelles du peuple qu'elles finissent par aliéner les sentiments religieux des citoyens. Manifestement, le philosophe pose le problème de la sécularisation de l'Etat moderne dans le contexte historique déterminé des conflits confessionnels en Europe, qui ont donné lieu à de nombreuses discriminations civiles et politiques. Contrairement à la domination "positive" de la vie politique par les diverses églises, la solution laïque aux conflits sus-mentionnés, qui fut préconisée par les partisans de l'individualisme libéral, paraît pour Hegel en toute conformité avec l'essence de

25. Ibid. p.252.

26. Ibid.

la séparation chrétienne entre le temporel et le spirituel. En effet, bien qu'à première vue l'Eglise ait perdu la bataille politique contre les forces libérales et révolutionnaires en Europe, il n'en demeure pas moins que le principe chrétien de l'individualité a triomphé en définitive et se trouve désormais consacré comme la base spirituelle de la civilisation occidentale.

Dans ses Leçons sur la philosophie de l'histoire, le philosophe affirme que l'aboutissement de la civilisation moderne est la réalisation du principe chrétien, puisque le processus de la civilisation s'est déroulé "en ayant comme point de départ le christianisme"<27>. La fin, qui est également le mobile, de "l'histoire philosophique"<28>, est l'avènement de l'esprit à sa liberté, sa prise de conscience graduelle de son universalité, bref, que l'esprit se libère à la fois des déterminations naturelles et de la forme de la division.

"L'homme n'est fin en soi que par le divin en lui, par ce qui a été dès l'abord nommé raison et en tant qu'active et se déterminant elle-même liberté (...); la religion, la moralité concrète ont là leur fond et leur source"<29>.

La religion qui est le fondement de la vie éthique sur laquelle repose l'Etat, est elle-même une manifestation de la conscience de soi absolue de l'esprit. Dans l'effectivité du concept d'esprit, Hegel découvre la base commune de la religion, de la vie éthique et de l'Etat, voire le principe par excellence de ce qu'il appelle

27. LPH, p.260.

28. Dans son introduction aux Leçons sur la philosophie de l'histoire, Hegel appelle "histoire philosophique" l'histoire de l'esprit universel, ou, mieux dit, l'histoire mondiale pensée du point de vue de l'esprit universel. Par contre, "l'histoire réfléchie" cherche à établir des liens raisonnables entre les événements consécutifs dans l'histoire et à mettre en lumière leurs rapports de causalité. Il s'agit de la méthode communément suivie par les historiens et les politologues et qui est à son tour distincte d'une "histoire originale" se contentant de relater la succession des événements à leur état purement immédiat, à savoir à la manière des chronologies journalistiques. Cf. LPH, "Introduction", notamment pp.17-22.

29. Ibid, p.38.

leur "harmonie originaire"<30>. En général, affirme Hegel, "la religion et le fondement de l'État sont une seule et même chose"<31>, puisque "les lois sont le développement de la notion de liberté (...) comme elle est comprise dans la religion"<32>.

Ainsi "des peuples qui ignorent que l'homme en soi et pour soi est libre vivent dans l'hébétément aussi bien en ce qui concerne leur Constitution que leur religion"<33>.

Éclaircissons ce concept de liberté spirituelle que le philosophe attribue à l'essence même de la religiosité. La liberté au sens évoqué dans les deux citations n'est nullement réductible à l'aspect formel d'une liberté de choix foncièrement subjective et individuelle.

"Quand il est question de liberté, il faut bien prendre garde si ce ne sont pas en réalité des intérêts privés dont on parle"<34>.

L'arbitraire individuel mène inévitablement à une relativisation de tout l'ordre moral et, pour cette raison, s'avère diamétralement opposé à la conception hégélienne de la liberté.

"En s'en tenant à l'élément formel (de la liberté), on donne libre jeu à l'arbitraire, à la tyrannie et à l'oppression"<35>.

Pour Hegel, la liberté est une purification rationnelle de l'esprit, une expulsion réfléchie des déterminations naturelles qui accablent le retour en soi de l'esprit lors de son aliénation corporelle dans la nature. L'esprit libre (pur) n'obéit qu'à sa propre loi, à la vocation divine par laquelle l'homme se dégage de sa condition finie pour participer à l'infini. En somme, la liberté (humaine) est selon Hegel une exhibition du divin dans l'homme, une donnée religieuse qu'il

-
- 30. LPR, V.1, p.252.
 - 31. Ibid, p.251.
 - 32. Ibid, p.252.
 - 33. Ibid.
 - 34. LPH, p.328.
 - 35. LPR, V.1, p.252.

s'agit d'objectiver dans le monde séculier au cours de l'histoire; d'où son double caractère à la fois anthropologique et historico-culturel.

Quant à l'énoncé décisif que "les lois expriment la volonté divine"<36> et par conséquent incarnent la liberté, il importe surtout de déterminer la nature de ces lois, car justement l'on ne peut admettre que des lois injustes ou oppressives soient tenues pour sacrées.

"Les lois de l'État passent pour raisonnables et pour divines à cause de cette harmonie originaire présumée et la religion n'a pas ses principes propres contredisant ceux qui sont en vigueur dans l'État"<37>.

A notre avis, il s'agirait des lois fondamentales qui régissent la vie d'un peuple et qui orientent l'application de ses lois positives afin de les rendre plus conformes à son idéal spirituel. Ainsi, l'on ne peut appeler divine une loi particulière qu'un gouvernement n'hésiterait pas à remanier ou à remettre en question. L'élément divin dans une loi ne réside donc pas dans son contenu contingent, fixé momentanément ou posé comme le produit d'une simple convention ou d'un simple consensus, mais plutôt dans le fait même qu'elle est loi, qu'elle vise l'ennoblissement de l'homme par la mise en valeur de sa liberté, et qu'elle représente de ce fait une négation de l'arbitraire, de l'état de nature et de l'absence de liberté. Les lois dites raisonnables ou divines ne sont point réductibles aux juridictions pratiques que les gouvernements ne cessent de modifier et d'ajuster aux conjonctures actuelles et aux valeurs sociales incessamment renaissantes. Si la religion pose ces lois comme un prélude à l'exercice politique et comme le soubassement de l'armature juridique, toutefois elles ne prennent une forme concrète que dans les lois positives des diverses entités étatiques. Relativement au degré de leur maturité intellectuelle et à la

36. Ibid.

37. Ibid.

profondeur de leurs principes religieux, les sociétés humaines parviennent à incarner, plus ou moins partiellement, l'idéal des lois "divines". Ces dernières constituent pour ainsi dire la fin universelle des lois empiriques.

"Cela signifie que ces lois de la moralité sociale (*Sittlichkeit*), du droit, sont des lois éternelles et invariables pour le comportement de l'homme, qu'elles ne sont pas arbitraires mais subsisteront aussi longtemps que la religion elle-même"<38>.

La philosophie hégélienne confirme la substantialité inhérente aux lois, ces dernières étant considérées comme la forme extérieure de la volonté de l'esprit. Ce n'est donc que pour la perception bornée que l'État est uniquement fini<39>. Certes, l'État est terrestre, a des buts particuliers, une existence naturelle qui évolue et qui se dégrade, animée par des passions et par des fins déterminées, parfois même mesquines; mais ce n'est là qu'un des multiples aspects empiriques de l'État.

"Soutenir que l'esprit qui se manifeste dans le monde, c'est-à-dire l'État, n'est qu'un esprit fini est une vue partielle et erronée"<40>.

souligne l'auteur de la Philosophie du droit.

A cet égard, une comparaison entre la condition métaphysique de l'État et celle de l'individu nous paraît pertinente. L'un comme l'autre est à la fois finitude et infinité. En tant qu'existence empirique, l'État est fini et se trouve — tel un individu naturel et déterminé— sujet aux vicissitudes du temps, voué aux passions, au mal, à l'imperfection et au dépérissement. Mais la vocation de l'État est d'être aussi un moment de l'esprit du monde (*Weltgeist*), un véhicule de la civilisation et du progrès historique visant la réalisation concrète de la liberté. De même, la destinée de l'être naturel qu'est l'individu humain est de

38. Ibid.

39. Ph.Dr (Derathé). #.270, add. p.344.

40. Ibid.

devenir un être spirituel.

"L'homme doit naître à deux reprises, d'abord comme être de la nature, puis comme être spirituel"<41>.

Ainsi, après sa naissance biologique, l'homme est confié à la religion, "baptisé" et accueilli dans la communauté de l'esprit comme un être nouveau ayant retrouvé —et devant désormais assumer— ce qui fait de lui un être spirituel, autrement dit, un être fini apte à transcender sa finitude naturelle par une appartenance réfléchie à Dieu, à l'infinité de l'esprit. D'ailleurs, l'objet de la religion en général est l'infinité comprise selon son concept pur comme une transcendence du fini et du temporel. Or, dans le christianisme, cette transcendence est remarquablement immanente au fini: de même que la finité fait partie de la vie infinie (Dieu est devenu homme), l'infinité constitue la destinée du fini. (l'homme s'élevant à Dieu)<42>. Dans le sillage de cette réflexion sur le christianisme, Hegel annonce dans la Philosophie du droit qu'il faut "vénérer l'État comme un être divin-terrestre"<43>, à savoir comme une incarnation de l'infinité divine dans la finitude de l'esprit particulier d'un peuple.

Un État déterminé est donc divin en dépit même de sa précarité. L'in définitive, l'État n'est qu'un moment de l'esprit universel, un moment qui n'épuise pas la totalité du concept et qui, pour cette raison fondamentale, devra céder son droit à la puissance supérieure et plus évoluée de l'esprit du monde, le destinant impitoyablement à la décadence après avoir assisté à sa gloire. L'État incarne l'universel, d'où sa dignité. Mais en l'incomplétude de cette réalisation, consiste son "crime". Or, vu sous cet angle à la fois absolutisant et

41. LPR, V.4, pp.194-195.

42. A propos de la destinée spirituelle de l'homme, cela revient au même que de dire "l'homme devant s'élever à Dieu" ou "l'homme s'élevant à Dieu", puisque dans un cas comme dans l'autre, la nécessité interne de l'esprit constitue sa liberté même.

43. Ph.Dr, #.272, add, p.280.

relativisant, l'Etat hégélien succombe à la *nature* après avoir assumé la gloire de *l'esprit*. L'Etat est absolu en tant qu'il réalise l'esprit universel intuitionné ou représenté par la religion; par contre, il est relatif en tant que cette réalisation n'est que partielle car entachée encore de naturalité, donc, impure et corruptible.

Toute religion comporte implicitement une conception fondamentale de la puissance spirituelle de l'homme, dite liberté. Or, éprouvée concrètement dans la vie éthique, cette conception prédispose la société à une évolution politique compatible avec les croyances et les dogmes religieux. La fin absolue de l'histoire étant la liberté de l'esprit, le processus qui y mène consiste à faire parvenir l'humanité à une reconnaissance concrète de la valeur infinie de l'esprit, dans un monde éthique graduellement adapté à cette exigence. Or, la liberté de l'esprit est déjà posée, selon Hegel, de par le principe chrétien de l'Incarnation, sans toutefois y être encore développée et concrétisée<44>. La religion souffre d'un manque essentiel qui ne sera comblé que par l'Etat. Elle contient implicitement la vérité absolue, qui sera explicitée par la philosophie (spéculative) et actualisée dans l'histoire (politique) en pénétrant dans les structures objectives des divers Etats. Ainsi, le contenu religieux préfigure inmanquablement l'épreuve de l'historicité, d'où la tension inhérente à tout phénomène religieux, entre la fixité d'une vérité intemporelle et le dynamisme qui propulse un principe spirituel vers son développement historique.

Naturellement, la religion ne peut soumettre ses dogmes à l'éclatement des opinions personnelles et des considérations subjectives. La survie de la religion

44. En guise de témoignage de la présence divine dans l'homme, le christianisme affirme la dignité ontologique de l'esprit fini. Mais le christianisme ne s'est pas élevé, dans l'ordre historique, jusqu'à l'Etat chrétien.

s'avère incompatible avec une relativisation de son contenu dogmatique. Or, il ne suffirait pas, pour admettre le contenu religieux, que les membres de la multitude croyante y souscrivent individuellement, chacun dans sa propre conscience et d'une manière privée. C'est la multitude dans son ensemble qui doit y adhérer collectivement et objectivement en vue de construire un monde éthique adapté à ses croyances fondamentales. La religiosité est donc indissociable de la communauté de même que l'État est inconcevable indépendamment du corps social. La religion et l'État sont pour ainsi dire deux réalisations complémentaires de la communauté spirituelle, ou, mieux dit, constituent respectivement l'aspect intérieur et l'aspect extérieur d'une seule et même sphère de l'esprit éthique. D'une part, la religion nécessite son objectivation afin que la communauté spirituelle se réalise. D'autre part, l'État a besoin de consolider son fondement spirituel afin que la communauté nationale en soit une effectivement, que les lois reposent sur une base solide et que l'État ne se réduise pas à un simple mécanisme artificiel, sans vie et sans effectivité.

A ce propos, P. Lakeland précise avec justesse la nature religieuse (chrétienne) de la doctrine politique de Hegel⁴⁵. En assimilant l'idée d'Incarnation à celle de "Royaume de Dieu" et en développant la thèse théologico-historique de Hegel dans toutes ses conséquences pragmatiques, Lakeland en conclut de la nécessité réciproque pour la praxis chrétienne d'avoir une base théologique et pour la théologie chrétienne de se traduire en action sociale et politique. Mais en prétendant justifier l'inséparabilité de la théologie et de la praxis, Lakeland aboutit à l'élimination des barrières sémantiques entre les notions hétéroclites de théologie, d'idéologie, de praxis, de rationalité, de Royaume divin, d'État, d'utopie, d'Eglise, de mouvement politique... Lakeland

45. Cf. Lakeland, Op.Cit, pp.91-113 et pp.155-171.

ne fait que précipiter le principe religieux dans l'ordre politique. Or, en dernière analyse, l'Eglise n'est pas un parti politique et sa vocation suprême n'est pas une action directe en vue d'une prise éventuelle du pouvoir. A notre avis, Hegel ne prêche pas la confusion théocratique de l'Etat et de la religion. Son modernisme étant catégorique sur ce point précis, son but est simplement de démontrer l'existence de liens logiques et historiques entre la Constitution de l'Etat et les croyances religieuses du peuple. En analysant cet élément capital de la pensée politique du philosophe, Lakeland en reste au moment chrétien de l'hégélianisme et n'évolue pas vers une prise en considération égale de son modernisme.

Certes, si l'Etat supplée au manque de la religion et pour ainsi dire la complémente, il le fait dans l'intérêt même de la religion et en s'inspirant principalement des enseignements religieux. Toutefois, l'Etat est inconscient de ce rapport à la religion, qui n'est explicitement énoncé que dans la conscience philosophique, —la politique active, quant à elle, ne s'en souciant pas et, souvent, ne s'en apercevant même pas. Lakeland nous semble irréaliste lorsqu'il confond le rôle irréfléchi de l'entité politique avec un discours propre au point de vue philosophique. En dernière analyse, la découverte théorique de liens omniprésents, au niveau historique, entre la vie spirituelle et la vie politique, n'équivaut pas forcément à une prise de conscience de la médiation chez les extrêmes réconciliés⁴⁶. Le contenu substantiel de la religion étant la vérité enveloppée en elle-même sous la forme d'une intériorité, celui de l'Etat est une extériorisation de la vérité religieuse dans le domaine de l'existence,

46. Par analogie, la phénoménologie de la conscience ne s'articule explicitement que du point de vue contemplateur du philosophe, les moments passagers de son évolution n'étant pas en mesure de penser, au-delà de leur limitation, l'ensemble du processus.

dans les structures objectives du réel. Si la religion et l'État ont un contenu distinct, explique Hegel, "ils n'ont cependant qu'une unique racine, et les lois trouvent leur confirmation suprême dans la religion"<47>. Or,

"considérer cette connexion entre l'État et la religion relève en réalité dans son développement achevé de la philosophie de l'histoire universelle"<48>.

Dans L'Encyclopédie, Hegel définit la religion comme "la conscience de la vérité absolue". En vertu de cette définition de la religion,

"tout ce qui doit compter dans le monde de la volonté libre comme étant le droit et la justice, le devoir et la loi, c'est-à-dire comme vrai, ne peut avoir de la valeur qu'en tant que participant à cette vérité"<49>.

Autrement dit, toute considération pratique dans la vie de la communauté croyante devra se régler d'après les normes religieuses. "La religion constitue pour la conscience de soi (croyante) la base de la moralité sociale et de l'État"<50>, impliquant entre autres des devoirs envers soi-même et envers ses semblables, conformément aux notions fondamentales de droit et de justice qui font partie de ses dogmes et dont elle exige le respect.

Certes, la religion et la moralité existent dans l'âme individuelle et l'individualité constitue un moment nécessaire du concept de l'esprit. Néanmoins, le philosophe exclut, de toute évidence, le principe irréaliste d'une religion privée relevant d'un choix purement individuel, indépendamment de toute dimension sociale ou communautaire. Indéniablement, écrit l'auteur des Leçons sur la philosophie de la religion,

"je sais et je veux", mais "je veux l'objet universel, le substantiel. L'on constate une union en soi, entre le côté

47. LPH, p.341.

48. LPR, V.1, p.251.

49. Enc. #.552, rem, p.294.

50. Ibid.

objectif, le concept, et le côté subjectif. L'État forme l'existence objective de cette union (...), et la religion est en tête des formes de cette union consciente"<51>.

En tant que refuge subjectif, la religion se situe au niveau de l'intimité individuelle. Par contre, son objectivation est l'oeuvre du peuple tout entier et le dynamisme religieux appartient autant aux individus isolés qu'à la société dans son ensemble.

"La moralité sociale est l'esprit divin habitant la conscience de soi en sa présence réelle, comme conscience d'un peuple et des individus qui le composent"<52>.

La liaison religieuse entre l'individu et la société s'opère par les moyens de l'éducation. En effet, c'est grâce au processus pédagogique que les normes éthiques sont inculquées aux individus en même temps que les enseignements religieux. Ces normes appartiennent au peuple dans son ensemble qui les conserve et les véhicule d'une génération à l'autre, même si en apparence ils sont transmis à la jeunesse d'une manière individuelle et privée par les parents et les instituteurs. Or, dans la mesure où ils sont destinés à être propagés universellement et intériorisés, les dogmes de la religion doivent être simplifiés afin d'accommoder le progrès naturel de la conscience humaine<53>. Dans

51. LPH, p.47. Nous avons fait allusion dans la page précédente au "rôle irréfléchi" et à "l'inconscience" de l'action politique pour ce qui est du rapport aux croyances religieuses. Rarement on verra dans le monde occidental des hommes politiques agir ouvertement au nom de la religion. Par contre, prise comme un ensemble organique, la vie d'un peuple reste fondamentalement orientée par des principes élémentaires de nature religieuse.

52. Enc. #.552, rem. p.295.

53. A titre d'exemple, le baptême est le mode extérieur d'une introduction précoce et inconsciente de l'enfant dans la communauté de l'esprit. Mais le baptême ne dispense pas le futur adulte d'approfondir et d'assumer, consciemment et librement, l'appartenance symbolique à l'esprit qui lui fut accordée (ou imposée) à l'âge puérile. Sur la signification spirituelle du baptême, Cf. LPR, V.3 (Hodgson), p.233: "le sacrement du baptême est la première étape dans cette connexion (entre l'esprit individuel et la communauté de l'Eglise)", et p.335: "au début, l'enfant est esprit seulement d'une manière implicite, il n'est pas encore un esprit accompli, ou actuellement esprit".

l'histoire des peuples comme dans le développement individuel, le contenu religieux apparaît d'abord sur un mode sensible inférieur à la compréhension philosophique.

"L'idée universelle sera appréhendée comme religion sur le mode de la sensibilité, de l'intuition, de la représentation, avant d'être pensée philosophiquement. C'est ainsi que la philosophie grecque fut plus tardive que la religion grecque. (...). La religion ne pouvait donc apparaître comme purifiée que par la pensée pure, existant pour soi, par la philosophie"<54>.

Tant que l'esprit ne s'est pas encore réalisé comme esprit dans son monde, il ne peut atteindre la perfection de sa conscience de soi. Ainsi, dans le temps, la religion exprime plus précocement que la science la nature de l'esprit. Il n'en demeure pas moins que seule la science (philosophique) est le vrai savoir de l'esprit par lui-même et ce savoir prend la forme d'une réflexion (*Nachdenken*) sur une effectivité, sur un état historique intrinsèquement rationnel.

"La pure science ne peut se manifester que quand l'esprit s'est déjà manifesté dans son histoire"<55>.

En dernière analyse, la philosophie couronne l'achèvement historique d'un principe originairement religieux, ce qui, par ailleurs, ne serait pas possible si le cours d'une civilisation donnée n'était pas préalablement prédéterminé par un tel principe. Une connexion nécessaire s'établit entre la pensée philosophique (la connaissance en-et-pour-soi de l'esprit), l'histoire politique (le devenir pour-soi de l'esprit) et les croyances religieuses (le contenu en soi de l'esprit)<56>.

"Dans l'esprit en soi absolument libre (...) se trouvent la possibilité et la nécessité absolues que la puissance de l'État, la religion et les principes de la philosophie s'unifient et que d'une façon générale la conciliation de la réalité avec l'esprit, de l'État

54. Enc, #.552, rem, pp.298-299.

55. Phén, II, p.306.

56. Nous sommes d'accord avec l'interprétation de T. Geraets, que nous reprenons ici quasi littéralement. Cf. à ce sujet, T. Geraets, "Hegel: l'esprit absolu comme ouverture du système", dans Laval théologique et philosophique, février 86, pp.3-13, notamment p.4.

avec la conscience religieuse et la science philosophique s'accomplisse"<57>.

La philosophie qui est l'auto-connaissance de l'esprit développé en-et-pour-soi, comporte une sagesse de l'effectivité accomplie, une double réflexion sur l'histoire politique des États et sur le principe spirituel qui en est le mobile. A cet égard, Hegel reproche à la modernité, notamment aux Lumières, de professer un rationalisme d'entendement qui "s'engage dans des contradictions et parvient enfin à cette opposition de la religion et de l'État qui constitue l'intérêt des temps modernes"<58>. Malheureusement,

"ce fut l'immense erreur de notre époque de vouloir considérer comme pouvant se séparer ces choses indissolubles"<59>.

En effet, le mythe est répandu que les lois peuvent se maintenir, indépendamment de la religion, grâce à des garanties extérieures comme les Chambres, les Chartes, les Déclarations ou même la force dissuasive. Or, dans ses Leçons sur la philosophie de la religion, Hegel affirme sans équivoque que l'ultime fondement de la puissance des lois réside dans la disposition spirituelle du peuple.

"la forme établie d'une Constitution n'a pour dernière ancre de salut que la disposition de l'esprit"<60>.

Non moins catégoriquement, l'auteur de l'Encyclopédie énonce que

"la garantie d'une Constitution, c'est-à-dire la nécessité que les lois soient rationnelles et que leur réalisation soit assurée, réside dans l'esprit du peuple tout entier"<61>.

Or, en l'absence d'une vive conscience éthique chez les citoyens, les lois n'ont aucune base solide et leur statut ne saurait échapper à la précarité

57. Enc. #.552, rem, p.299.

58. LPR, V.1, p.252.

59. Enc. #.552, rem, p.295.

60. LPR, V.1, p.257.

61. Enc. #.540, p.284.

naturelle des contingences humaines. Elles peuvent alors paraître artificielles et sans valeur, voire aliénantes, aux yeux des individus qui les subissent. Par voie de conséquence, la tension inhérente à l'État, entre les lois positives et la conscience religieuse des citoyens, engendrerait un rapport d'hostilité qui ne doit pas avoir lieu dans un État solidement fondé et bien gouverné. La doctrine politique de Hegel favorise la situation inverse, à savoir celle où les lois de l'État sont une expression spontanée et une conséquence immédiate de l'esprit éthico-religieux qui les fonde.

"Il n'y a qu'une notion de liberté dans la religion et dans l'État. (...). Dans la religion, l'homme est libre devant Dieu, en rendant sa volonté conforme à la volonté divine (...), il est libre puisque dans le culte il parvient à mettre de côté la scission" pour s'unir à la raison universelle<62>.

Mais l'homme est également libre dans l'État qui est la condition même de la liberté réelle<63> dans la mesure où il donne une forme objective et concrète à la conception subjective de la liberté qui est contenue implicitement dans la religion.

Reste à savoir comment s'est effectuée, selon Hegel, l'évolution politico-historique du principe chrétien, essentiellement dans le continent occidental, et à examiner également la possibilité pour le christianisme de parvenir à se réconcilier avec lui-même au terme de son développement historique. Certes,

62. LPR, V.1, p.252. Nous avons, par ailleurs, parlé de la foi et du culte respectivement en termes d'union et de rapport de séparation, ce qui contredit la notion du culte dans la citation. La foi est une union immédiate avec son objet, au sens d'une certitude intérieure que Dieu existe et est même présent pour la conscience, alors que le culte est la quête d'une relation concrète avec le divin où la prière, la cérémonie, etc, illustrent un appel intérieur de rapprochement avec la divinité, une scission visant une mise de côté de la scission. Or, cette mise de côté de la scission ne se réalise que dans la communauté spirituelle. Selon Hegel, la conscience individuelle ne parvient pas, même lors du culte, à surmonter la scission en question. Cf. Phén, II, p.273.

63. Cf. Enc. #.539, rem, pp.283-284; et Ph.Dr, (Derathé), #.260, p.264.

le christianisme prêcha depuis ses débuts la séparation du spirituel et du temporel⁶⁴, dans l'espoir profond de préserver la pureté de l'esprit contre les tentations et les soucis de l'existence mondaine. Cependant, loin d'être incompatible avec la réconciliation de l'esprit avec lui-même, la pureté de l'esprit nécessite son extériorisation même, et, par suite, son aliénation à soi-même comme condition et moyen-terme de son retour en soi. En se réconciliant avec l'existence, l'esprit ne s'aliène que partiellement, du fait que cette aliénation dans l'existence est la condition même de la réconciliation de l'esprit avec lui-même.

La paix chrétienne entre l'Etat et la religion ne doit donc pas consister en une attitude d'indifférence mutuelle, mais plutôt en un processus d'évolution vers une reconnaissance réciproque, vers l'ultime réconciliation de l'esprit avec l'existence et, à plus forte raison, avec lui-même. Sinon, l'esprit éprouverait l'aliénation dans la sphère de l'existence, et au lieu de la paix et de l'harmonie, on aurait installé entre l'Etat et la religion l'hostilité et la rupture. En conséquence, dans la vie du chrétien, l'existence mondaine et la vocation spirituelle ne pourraient plus coexister sans conflit. L'Etat, pas moins que la religion, est par excellence un domaine de l'esprit. Le christianisme saura-t-il l'admettre sans se trahir lui-même? autrement dit, sans se pervertir en devenant une Eglise "positive" et despotique et sans se retirer du monde en se repliant sur le domaine d'une pure intériorité laquelle, s'avérant inapte à s'entretenir

64. L'on se souviendrait de l'adage du Christ: "Donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu". Au sens littéral de ce commandement, le Christ semble juxtaposer Dieu et César comme deux maîtres séparés et distincts du genre humain, ce qui n'est nullement le cas puisque ce que l'on doit à l'Eternel surpasse et est de nature différente de ce que l'on doit à un simple gouvernant actuel. Le sens du commandement est que l'être humain doit assumer deux genres d'existence, une existence pour l'esprit, en tant que croyant, et une existence pour ce monde, en tant que membre d'une société politique.

avec l'existence, ôte au *monde terrestre* toute valeur pour l'esprit et s'en remet complètement au *ciel*?

Chapitre quatrième

La réalisation de la communauté spirituelle: l'Eglise et la Réforme

Il s'agit dans ce chapitre de décrire le processus d'objectivation du principe chrétien. Sans rentrer dans tous les détails historiographiques du développement chrétien que le philosophe expose longuement dans les Leçons sur la philosophie de l'histoire, nous ferons allusion aux périodes majeures qui ont permis au contenu du christianisme d'évoluer d'une forme concrète à une autre, et ce jusqu'à l'époque moderne qui clôt le processus en question, du moins dans sa dimension théorique.

La Réforme protestante parachève, selon Hegel, le développement doctrinal du christianisme. Mais comme le constate C. Bruaire dans son commentaire sur Hegel, intitulé Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel, le protestantisme, pas plus que le catholicisme, n'est parvenu à accomplir la destinée politique du christianisme. Cette mission sera alors confiée à l'Etat moderne<1>.

"Le protestantisme est donc la forme ultime de l'Eglise et il échoue à la réaliser (...). L'Etat réalisant la religion chrétienne (...) prend le relais de l'Eglise pour clore l'histoire de sa perversion et constituer le royaume effectif de l'esprit"<2>.

Hegel reconnaît avec un réalisme typique la légitimité du jugement de l'histoire, conçue comme le "tribunal final" de toute expérience humaine et comme le

-
1. Cf. C. Bruaire, Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel, Paris, Editions du Seuil, 1964, notamment pp.161-167. L'auteur expose d'une manière équilibrée la critique hégélienne du catholicisme et du protestantisme, et ce contrairement à l'évaluation unilatérale qu'en fait G. Planty-Bonjour dans son introduction à la Positivité de la religion chrétienne, où Hegel est présenté comme étant dogmatiquement protestant et kantien, et foncièrement anti-catholique. (Positivité..., Op.Cit, pp.24-25).
 2. C. Bruaire, Op.Cit, pp.161-162.

champ de réalisation de tout contenu rationnel.

"Que le principe religieux qui réside dans le cœur de l'homme se produise aussi comme liberté temporelle, c'est là seulement l'affaire de l'histoire"<3>.

Or, le philosophe divise l'histoire du christianisme a) en une période de formation sous l'empire romain, b) en une période de développement négatif, marquée par la puissance politique de l'Eglise et par les Croisades, et finalement c) en une période de Réforme, de Lumières et de Révolution, signes d'une renaissance du principe chrétien.

Au cours de la première période, les fidèles formaient une "société séparée" de l'Etat, reconnaissant Jésus —et non l'Empereur— comme leur "souverain" absolu<4>. Persécutés et minoritaires, ils se replient sur eux-mêmes et mènent une existence retirée de la vie publique et centrée sur la vie intérieure. Le "retrait" des premiers chrétiens leur permit d'établir les dogmes de la foi vu qu'ils devaient posséder, tant pour se justifier devant leurs détracteurs que pour avoir le courage de tolérer les souffrances subies, une lucide et ferme conscience de leurs propres convictions<5>. La sérénité des premiers martyrs chrétiens, leur attachement à leur foi et, plus fondamentalement, au droit absolu d'avoir des convictions propres, bref, leur liberté spirituelle, est pour Hegel la première vive manifestation du principe de la libre subjectivité qui est né de par le christianisme. Par l'épreuve du sacrifice conscient, la liberté persécutée (des premiers chrétiens) a fini par triompher de la persécution, ne serait-ce que d'une manière encore partielle, car "la formation de l'Etat d'après ce principe (chrétien de la liberté) est bien plus tardive"<6> et n'aura lieu qu'à

3. LPH, p.258.

4. Ibid, p.253.

5. Cf. Ibid, p.260.

l'époque moderne.

Mais avant que la fusion de la chrétienté et de la germanité^{<7>} ne donne lieu à la modernité, le principe chrétien a dû subir le conflit et le déchirement entre son intériorité profonde et son aliénation empirique. Dans ses Leçons sur la philosophie de l'histoire, Hegel critique l'Eglise du moyen-âge, faisant allusion à des points historiques saillants, mais répétant essentiellement les mêmes reproches théoriques que jadis il évoqua sous le thème de la "positivité". Aux yeux de l'Eglise "positive".

"l'homme est trop bas pour être en relation directe avec Dieu. (...). Le savoir, l'intelligence de la doctrine est une chose dont l'esprit est incapable. (...). C'est la propriété d'une caste qui doit définir la vérité. (...). On ne demande aux hommes que des choses extérieures auxquelles on satisfait d'une manière tout extérieure... messe, pénitence, prière, pèlerinage, actes sans esprit..."^{<8>}.

L'on dénote dans la description hégélienne négative de l'Eglise du moyen-âge, les deux éléments principaux de son appauvrissement spirituel, à savoir a) la prédominance de l'interprétation ecclésiastique officielle par opposition à l'incompréhension générale et à l'ignorance du peuple, et b) la prééminence de l'extériorité sensible quant aux conditions déterminées de la vie religieuse. Ces deux facteurs ont déformé, voire détruit, selon Hegel, l'essence spirituelle du culte chrétien.

"L'absence absolue de liberté a été introduite dans le principe même de la liberté. L'Eglise a pris la place de la conscience"^{<9>}.

Or, vu que les laïques ne pouvaient pas participer au sacré, le christianisme a cessé d'être une communauté spirituelle pour devenir une puissance

6. Ibid, p.258.

7. Il en sera question par la suite.

8. LPH, pp.292-293.

9. Ibid, p.293.

écclésiastique à laquelle "le monde était rattaché par un lien où il n'y avait ni esprit, ni volonté, ni intelligence"<10>. L'Eglise du moyen-âge se présente pour Hegel comme une "multiple contradiction interne"<11> atteignant son paroxysme dans les Croisades qui "parachevèrent l'autorité de l'Eglise"<12>. La chrétienté cherchait alors le principe de la religion dans le sensible, dans une tombe lointaine et dans des reliques matérielles, alors que la vraie foi réside dans l'esprit vivant et dans l'intimité de la conscience et que la vitalité spirituelle se manifeste dans les réalisations progressives de l'histoire. Autrement dit, comme le souligne Hegel lui-même, le fils, "dans sa particularisation, c'est le monde, la nature et l'esprit fini"<13>. Contre les prétentions futiles des Croisades, le philosophe rappelle la voix illuminée qui jadis s'adressa aux disciples: "Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant? Il n'est point ici, il est ressuscité"<14>. La mort du Christ-homme fut le début de la vie de l'esprit chrétien. A ce sujet, R. Bodei note avec pertinence:

"Quand on a découvert lors des Croisades que le tombeau de Jésus-Christ était vide, alors commence pour Hegel, historiquement mais théoriquement aussi, une phase nouvelle de la religion et de la civilisation. Est-ce que ce serait peut-être le début du processus de sécularisation? Tout l'âge moderne serait la découverte qu'il ne faut pas chercher la religion dans un fait historique précis..."<15>.

-
10. Ibid, p.294. Sur l'inévitable tendance "positive" de l'Eglise, qui fut amorcée par l'expansion de la communauté chrétienne et par les besoins subséquents d'organisation et d'administration, Cf. Nohl, pp.176-183; Positivité, pp.60-69. Par contre, l'on constate que le vieux Hegel rationalise et même justifie l'évolution ecclésiastique de la religion chrétienne comme une condition nécessaire de la propagation et de la préservation de la doctrine du Christ. Cf. LPR (Hodgson), V.3, pp.339-342.
 11. LPH, p.294.
 12. Ibid, p.304.
 13. Ibid, p.250.
 14. Ibid, p.303.
 15. Cf. Hegel, l'Esprit absolu (également titré Hegel, the Absolute Spirit) sous la direction de T. Geraets, Presses de l'Université d'Ottawa, 1981, p.140.

La présence sensible de Jésus n'étant plus une condition nécessaire de la foi, la vérité chrétienne s'est ainsi trouvée projetée au-delà du témoignage de la conscience sensible. "Quand je ne serai plus avec vous, l'esprit vous conduira en toute vérité"<16>, affirme Jésus à ses disciples. Raison suffisante, selon Hegel, pour que l'accomplissement des miracles soit discrédité en tant que critère de la foi, ou preuve de la divinité.

"La divinité du Christ est attestée par le témoignage de l'esprit, non par les miracles, car seul l'esprit reconnaît l'esprit"<17>.

En effet, nécessiter des miracles pour appuyer la croyance reviendrait à fonder le spirituel sur le sensible, alors que le spirituel a justement pour destinée de se délivrer du sensible en ayant pour ultime critère le témoignage intime de l'esprit à lui-même et non un témoignage sensoriel, purement extérieur. Le besoin de preuves démontre plutôt l'absence de foi<18>.

L'esprit chrétien qui était concentré dans la personne de Jésus devait se diffuser dans la communauté, se propager dans le monde, se construire lui-même comme réalité concrète et, par-là, devenir esprit réel. Or, au cours de son développement historique, le christianisme a subi un revers spirituel dont le début coïncide avec le moment où il est devenu la religion universelle de l'Empire romain. Ainsi, du retrait qu'elle a vécu au début de sa formation, l'Eglise s'est transformée en une puissance politique au cours du moyen-âge. Il a alors fallu attendre l'époque moderne pour qu'une "réforme" vienne corriger

16. LPHI, p.251. Hegel cite la parole de Jésus.

17. Ibid.

18. Dans les Preuves de l'existence de Dieu, Hegel souligne que ces preuves ne se rapportent au domaine de la logique qu'en partie seulement, à savoir par leur aspect purement démonstratif. Elles ont pour objet fondamental non pas de démontrer l'existence de Dieu au sens de donner des arguments qui inciteraient un incroyant à la foi, mais de décrire de différentes manières l'élévation de l'esprit humain à Dieu. Elles relèvent donc primordialement de la religion et doivent, en conséquence, être comprises sous cet angle particulier.

les vicissitudes de la doctrine chrétienne. "La Réforme est issue de la corruption de l'Eglise"<19>, juge le philosophe, puisqu'elle visait à écarter "la superstition, l'ambition de régner, la luxure, la grossièreté..."<20>. D'après les Luthériens, écrit Hegel,

"la vérité n'est point une chose toute préparée" (...), la subjectivité s'approprie maintenant le contenu objectif de l'Eglise"<21>.

L'individu a pris conscience de l'immanence de l'esprit divin à la nature humaine: toute autorité extérieure au libre raisonnement est illégitime, toute différence hiérarchique entre prêtres et laïques doit disparaître<22>.

"Le principe de l'autorité de l'Eglise est renversé (...), Luther a rejeté cette autorité et a mis en sa place la Bible et le témoignage propre de l'esprit humain"<23>.

Désormais, chacun doit s'instruire lui-même dans les Ecritures. Le protestantisme récupère et ravive le principe de l'autonomie individuelle, animé dans cette démarche par le caractère particulier du peuple au sein duquel il a pris racine et s'est propagé. En effet, l'armature juridique d'un peuple n'étant que "l'exécution de ce qui constitue le principe fondamental de la religion"<24>, l'Etat moderne, authentiquement germanique, représente selon Hegel l'objectivation du principe chrétien "réformé" et rétabli dans sa vérité. Dans le protestantisme, "se résout la division entre l'intérieur du coeur et l'existence". Toutefois, "à cette réalisation est destiné un autre peuple (...), le

19. LP11, p.317.

20. Ibid, p.318.

21. Ibid, p.319.

22. Ibid, Cf. p.323. Avec le mariage des prêtres, disparaît la distinction extérieure entre laïques et ecclésiastiques. Hegel considère également comme un état supérieur que l'homme s'affranchisse lui-même par le travail en s'appliquant à l'activité lucrative et qu'il jouisse d'une liberté totale en matière de conviction. Il admire dans le protestantisme la confiance qu'il fait à la loi juridique comme au jugement individuel et aux forces spontanées de l'homme. Cf. note #.55, infra, p.186.

23. Ibid, p.320. (Traduction modifiée)

24. Ibid, p.258

ou les peuples germaniques"<25>. Certes, le monde germanique paraît extérieurement n'être qu'une continuation du monde romain; cependant en lui vivait un principe complètement nouveau qui devait régénérer l'humanité, à savoir "l'esprit libre qui repose sur lui-même, le sentiment autonome absolu de la subjectivité"<26>. "L'intériorité du peuple allemand (...) accomplit cette révolution"<27>, écrit Hegel. Mais, à une autre reprise, il évoque la "pure intériorité de la nation germanique"<28> qui fut le terrain propice à l'affranchissement de l'esprit chrétien. Mais "allemand" et "germanique" sont-ils deux termes synonymes dans le vocabulaire hégélien? Pour y répondre, la citation suivante nous paraît éclairante.

"La Réforme s'est levée en Allemagne et n'a été saisie que par les peuples purement germaniques, car hors de l'Allemagne elle ne s'établit qu'en Scandinavie et en Angleterre<29>. (...). Mais les nations latines, l'Italie, l'Espagne, le Portugal, la France en partie, n'ont pas été pénétrées par la Réforme"<30>.

Outre son caractère manifestement ethnique et national, "la Réforme était aussi une transformation influant sur la vie politique"<31>. La réconciliation de l'Etat et de la religion s'est produite immédiatement dès que l'obéissance aveugle au clergé a été éliminée et l'obéissance aux lois de l'Etat a été érigée en principe. "Luther a admis que l'éternelle destination de l'homme est une chose qui doit se passer en lui", mais dont le principe est toutefois un "donné révélé par la religion"<32>. La séparation de l'Etat et de l'Eglise, du temporel et du spirituel, est désormais consacrée sur la base de la dichotomie, voire de la rupture, entre les lois positives de l'Etat et la liberté de conscience en matière

25. Ibid.

26. Ibid, p.266.

27. Ibid, p.318.

28. Ibid, p.322.

29. Ibid, p.321. Cf. également IV, chap.4, note #.42, infra, p.299.

30. Ibid, p.322.

31. Ibid, p.321.

32. Ibid, p.337.

de religion.

"Quand la Constitution et les lois doivent s'établir sur un droit vraiment éternel, alors il n'y a plus de sécurité que dans la religion protestante, car dans son principe se forme aussi la liberté subjective de la rationalité"<33>.

L'apologie hégélienne du protestantisme repose fondamentalement sur une valorisation profonde de la liberté spirituelle, les autres considérations pratiques, telles que le mariage des prêtres, la vie industrielle, le rejet de l'autorité pontificale, etc. étant secondaires par rapport à cette exigence suprême. Cependant, le ton apologétique du philosophe ne signifie pas l'absence dans ses écrits d'une évaluation plus critique des conséquences négatives de la Réforme. Il faut noter, à cet égard, l'insuffisance du "piétisme", la fragmentation des églises protestantes et la relativité du critère biblique, que le philosophe déplore vivement dans le mouvement protestant<34>. Par ailleurs, Hegel apprécie favorablement l'effort unificateur du catholicisme<35>. Il lui arrive souvent de comparer l'unité de l'Eglise à celle de l'esprit, sa dogmatique au caractère objectif et solide de la vérité, sa discipline à l'autorité de la loi morale...<36>. C'est pourquoi le protestantisme hégélien nous semble prédisposé à se réconcilier avec la vocation de l'Eglise établie et, par-là même, s'avère foncièrement distinct d'un protestantisme partisan qui se définirait par une opposition décisive au catholicisme. S'il était permis d'employer des qualificatifs confessionnels pour désigner le caractère particulier de certaines

33. Ibid, p.332. Mais n'est-ce pas la France "catholique" qui libéra l'Allemagne protestante du système féodal et lui donna son "Code civil"? A une telle mise en question, Hegel répondrait que la France révolutionnaire qui transforma l'Europe, y compris l'Allemagne, était la France des Lumières et de la Révolution –traduction politique de la Réforme– et non celle de l'Eglise.

34. Cf. LPR (Hodgson), V.1, p.97 et pp.122-123.

35. Cf. LPR (Hodgson), V.3, pp.339-343.

36. Cf. LPH, p.255.

philosophies. Hegel serait mieux vu comme un philosophe chrétien que comme le St-Thomas du protestantisme<37>. Sur ce point précis, nous sommes d'accord avec E. Fackenheim et K. Barth pour rejeter le qualificatif réductionniste de "protestant", dont on serait tenté d'étiqueter le philosophe<38>. Le principe de la Réforme est réconciliable, voire même destiné historiquement à être réconcilié avec celui du catholicisme. Une liberté préjudiciable à l'unité est aussi mauvaise qu'une autorité niant la liberté. La négation chrétienne de ces deux négations est déjà posée dans l'hégélianisme: la pensée de Hegel est protestante pour autant qu'elle représente l'unité de la doctrine chrétienne et que le protestantisme constitue un moment nécessaire de cette unité, complétant le moment catholique au lieu de le supprimer.

Le philosophe perçoit la Réforme comme le rajeunissement moderne du principe chrétien.

"La Réforme donna à la pensée son véritable contenu grâce à la conscience concrète renaissante de la liberté de l'esprit"<39>.

Par-là, elle assura également la médiation entre le christianisme et la modernité. De par la Réforme, le christianisme a réintégré l'histoire rationnelle du monde. Cette métamorphose primordialement interne (au christianisme) toucha le principe essentiel de l'esprit chrétien et permit de développer en une condition historique réelle son potentiel spirituel et moral. Par contre, en tant qu'existence "positive", l'Eglise s'était aliénée de son propre contenu et s'était

37. Cf. Fackenheim, Op.Cit, p.37, sur le passage hégélien de "l'autorité" catholique au "cœur" protestant.

38. Cf. Fackenheim, Op.Cit, p.10 et pp.128-129; Barth, Op.Cit, p.8 et le chapitre intitulé "La raison et la révélation", pp.38-54, notamment pp.40-41. Par contre, Cf. A. Ott, Op.Cit, p.526: "Le système de Hegel a clos la série des doctrines philosophiques engendrées par le protestantisme allemand. (...). La philosophie protestante est finie; Hegel en a donné le dernier mot".

39. LPH, p.267.

éloignée de sa propre vocation spirituelle jusqu'à même devenir hostile à la réalisation historique de son principe. La Réforme protestante n'a alors fait que s'efforcer de rapatrier le christianisme dans le domaine de l'intériorité. Mais précisément en raison de ce prétendu souci de l'intériorité, le caractère national que le philosophe attribue à l'esprit protestant paraîtrait paradoxal. En effet, Hegel insère la Réforme dans l'histoire des peuples germaniques comme si l'authenticité protestante ne pouvait pas être assumée par la conscience humaine en général mais seulement par certains peuples particuliers. Désormais, c'est la germanité et non l'humanité qui s'avère apte à vivre intensément l'esprit chrétien! Or, dès que la Réforme est conçue comme l'apanage exclusif d'une partie de l'humanité, l'universalisme chrétien est détruit.

Il nous semble appartenir à la philosophie hégélienne de l'histoire de résoudre ce dilemme: si la liberté chrétienne, rétablie selon son principe authentique par la Réforme, constitue la vocation suprême de l'esprit humain en général et la fin dernière de l'histoire universelle, ce sont toutefois des peuples particuliers qui, au cours du déroulement du processus historique, réalisent en des étapes progressives la vocation du *Weltgeist*. Les peuples germaniques incarneraient, à cet égard, la représentation moderne la plus adéquate de la "religion absolue", bien que la prise de conscience universelle de la vérité de l'esprit chrétien soit l'objectif à atteindre par toute l'humanité au terme de son développement historique⁴⁰. Dans leurs efforts pour accomplir la prise de

40. Cette solution progressiste est d'autant plus intéressante qu'elle permet également de résoudre le conflit entre les Lumières et la religion, dont Hegel entend dépasser l'opposition courante en décrivant le mouvement intellectuel et politique des Lumières comme une phase du processus historique de la réalisation du principe chrétien. En dépit de l'échange négatif —notamment de reproches politiques réciproques— entre l'Eglise et les Lumières, le philosophe opère entre les deux pôles opposés un rapprochement de principe, qui est surtout évident dans la Phénoménologie où il expose les insuffisances respectives de plusieurs

conscience en question, les penseurs libéraux des Lumières ont mené une lutte acharnée afin d'affranchir l'État moderne de l'emprise ecclésiastique et d'émanciper l'homme moderne de la mentalité religieuse. Or, tout en reconnaissant les limitations et la précarité de l'État, Hegel, dans le sillage même de la pensée laïque des Lumières, justifie la confiance protestante dans la rationalité de l'institution temporelle. Par contre, l'obstination catholique n'y voit essentiellement qu'un monde dégradé, corrompu et foncièrement inapte à l'élévation morale prônée par la religion, d'où la nécessité de l'intervention de l'Eglise (vicaire de l'esprit divin) afin de dégager l'État de sa déchéance naturelle et analogue, à cet égard, au péché originel de l'homme.

Manifestement, Hegel "confessionnalise" la problématique occidentale des rapports entre l'État et la religion en en faisant, non pas un problème chrétien en général, mais plutôt un problème proprement "catholique"<41> qui ne sera alors résolu que grâce à la voie laïcisante du protestantisme<42>.

"Le principe chrétien a alors passé par la terrible discipline de la culture et la Réforme lui a donné pour la première fois sa vérité et sa réalité"<43>.

Par contre,

"avec la religion catholique, aucune Constitution rationnelle

configurations antithétiques d'une pensée d'entendement. Sur ce point précis, Cf. Phén, II, pp.117-121; LPR (Hodgson), V.1, pp.121-122; Faith and Knowledge, translated by W. Cerf and H.S. Harris, Albany, SUNY Press, 1977, p.62.

41. Sur le libéralisme protestant et l'incompatibilité du catholicisme avec les institutions libérales, Cf. LPR (Hodgson), V.1, p.473.
42. H.S. Harris remet en question la nature religieuse du principe chrétien (ou protestant). "Il faudrait insister", souligne-t-il, "que le principe 'chrétien' ou 'protestant' qui offre une solution (au problème de la relation de l'État et de l'Eglise) est un principe proprement philosophique. En insistant à l'appeler religion Hegel apporta sa propre et plus importante contribution aux ambiguïtés de 'l'hégélianisme' après sa mort". Cf. H.S. Harris, "And the darkness comprehended it not", dans Hegel, the Absolute Spirit, Op.Cit, 1981, p.20, note #.7.
43. LPH, p.266.

n'est possible<44>. (...). La confession catholique, bien qu'appartenant à la religion chrétienne comme la confession protestante, n'admet pas la justice ni la moralité internes de l'État, ce qui par contre se trouve au fond du principe protestant"<45>.

Le catholicisme nie la spiritualité effective de l'État en l'assimilant au domaine exclusif de la nature. Par-là, il entend justifier la supériorité morale de l'Eglise et légitimer son emprise (spirituelle) sur l'État (naturel). De même que l'esprit est la vérité de la nature<46>, la religion serait la vérité de l'État, sur lequel elle exerce le droit de l'esprit sur la nature, le droit de la raison sur les passions, bref, le droit de la liberté<47>. Or, cette prétention catholique ne contredit pas la conception hégélienne du fondement religieux de l'État.

"La liberté dans l'État est avérée et confirmée par la religion, le droit moral dans l'État n'étant que l'exécution de ce qui constitue le principe fondamental de la religion"<48>.

Apparemment, le philosophe semble valoriser à la fois la sécularisation et le fondement religieux de l'État. Dans la Philosophie du droit, il soutient que "le christianisme est la religion de la liberté"<49>. Or, cette affirmation peut avoir deux interprétations opposées: d'une part,

"cela peut signifier qu'il (le christianisme) doit avoir son fondement dans la rationalité et provenir d'elle"<50>,

mais d'autre part,

"si l'on entend par-là que les individus doivent avoir une religion pour que leur esprit asservi à la religion soit d'autant plus

44. Ibid, p.341.

45. Ibid, p.49.

46. Cf. Enc. #.381, "La notion de l'esprit", p.216.

47. Cf. LPH, p.255-256, "l'existence religieuse est gouvernée par le Christ, le règne temporel par l'arbitraire des individus eux-mêmes". Cf. aussi, LPR (Hodgson), V.3. p.341, à propos de la primauté de l'Eglise réconciliée (avec l'esprit) sur le domaine de ce qui n'est pas réconcilié (le temporel). Cette primauté a pour justification, mais aussi pour objectif, la spiritualisation du temporel, sa réconciliation avec l'esprit.

48. LPH, p.258.

49. Ph.Dr, (Derathé), #.270, add, p.344.

50. Ibid.

opprimé dans l'État, c'est le pire sens que puisse prendre cette affirmation"<51>.

En effet, le fondement religieux (chrétien) de l'État (moderne) ne nécessite aucunement la forme théocratique d'un gouvernement direct par l'Église ni n'autorise, par ailleurs, l'ingérence du clergé dans les affaires de l'État. Il confirme simplement qu'il appartient à l'État d'accomplir le but universel de la religion<52>, à savoir de propager l'esprit dans les structures objectives du réel et de rendre l'ordre social et politique conforme à l'idéal religieux d'une vie

51. Ibid.

52. Par là, nous n'entendons pas qu'une fois l'État (idéal) est réalisé, la religion deviendrait superflue. Nous ne voudrions nullement insinuer que l'esprit objectif épuise l'esprit absolu ou l'englobe, mais seulement que dans l'ordre historique, l'État constitue la réalité suprême de l'esprit, dans la mesure où il incarne l'apogée de l'esprit du monde, ce qui, par ailleurs, n'est certainement pas le cas de tous les États particuliers. Par conséquent, l'esprit absolu comme transcendence de l'esprit objectif, constitue un retour à la subjectivité de l'esprit, après un dur labeur et un grand enrichissement au niveau de l'objectivité. Comme l'explique R. Bodei, (Cf. "La transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu" dans Hegel, l'Esprit absolu, Op.Cit., pp.39-54.) l'esprit absolu ne doit pas être envisagé simplement comme le "dimanche de la vie", au sens d'un repos final ou d'un renoncement au travail de l'esprit objectif, mais surtout comme un écart par rapport à l'œuvre objective afin de se ressaisir et de se réfléchir en soi-même.

L'esprit subjectif est la puissance de l'esprit ou l'esprit sous forme de dispositions (âme vivante, sens, facultés, conscience, pensée, liberté, etc); l'esprit objectif est l'esprit qui est à l'œuvre dans le monde en vue de s'approprier la réalité, de la rendre conforme à son essence libre; et l'esprit absolu est la récupération de l'esprit par lui-même, au-delà (mais aussi par l'intermédiaire) de l'esprit objectif. Autrement dit, l'esprit qui s'est purifié de l'abstraction par le travail objectif, se purifie à nouveau de l'objectivité par la récupération de son essence pure comme esprit libre de toutes les déterminités de la vie objective. Certes, la division est de nature logique et ne concerne que la distinction conceptuelle entre les trois sphères de l'esprit. Au niveau des consciences individuelles, ni l'artiste, ni le religieux, ni le philosophe, ne peuvent s'isoler du monde effectif, et l'on ne saurait distinguer psychologiquement une conscience "subjective", une autre "objective" ou "absolue". Les trois sphères ne correspondent pas à des formes existentielles comme c'est le cas, par exemple, des sphères romantique, éthique et religieuse chez Kierkegaard. Hegel s'intéresse essentiellement au concept de l'esprit et non aux diverses formes psychologiques qui sont vécues au niveau des consciences individuelles.

digne et élevée, scrupuleusement dévouée au culte de l'Absolu. Or, au niveau de l'Etat, le culte de l'Esprit revient à participer à son mouvement d'objectivation. Dans cette optique précise, s'affirme la thèse hégélienne selon laquelle le christianisme sert effectivement de fondement à l'Etat moderne, dans la mesure où ce dernier vise à mettre en valeur la dimension infinie de l'individu humain en tant qu'être spirituel et libre. Le citoyen moderne est libre dans l'Etat du fait que dans la religion il constitue un moment de l'essence divine. Kojève exprime la même pensée dans l'interprétation suivante:

"L'Eglise catholique est en principe universelle. Mais c'est l'empire napoléonien qui réalisera cette universalité. Et il englobera toute la vie de l'Homme, tandis que l'Eglise ne sanctifie que certains aspects de cette vie"<53>.

Les objectifs de la révolution politique en France sont à cet effet convergents, voire complémentaires, avec ceux de la réforme religieuse en Allemagne. La méditation hégélienne sur la vocation historique du christianisme aboutit à la conclusion que le protestantisme représente l'étape théorique la plus évoluée de la réconciliation du principe chrétien avec lui-même: l'adéquation de la réalité et du concept est désormais une chose possible, théoriquement posée, mais qui reste toutefois à être achevée existentiellement dans l'histoire à venir.

Or, en ce qui concerne l'objectivation historique du christianisme, Hegel associe la confession catholique à la monarchie dans la sphère politique, les deux régimes étant basés sur une concentration de l'autorité et sur une adhésion non critique à l'égard de la tradition reçue. En revanche, le libéralisme et le

53. Kojève, Op.Cit, p.264. Nous ne sommes pas d'accord avec la deuxième partie de la citation, qui nous semble absolutiser l'esprit objectif. Or, nous espérons avoir montré (Cf. note #.52, supra, p.184) que l'esprit absolu n'est pas réductible, chez Hegel, à l'esprit objectif, à moins que l'on veuille faire abstraction de la religiosité du Système en confondant Hegel avec Feuerbach. Cette tendance qui se manifeste chez Kojève constitue à notre avis le défaut principal de son interprétation de l'hégélianisme.

protestantisme valorisent la liberté individuelle et le droit inaliénable de la conscience de rejeter tout autoritarisme dogmatique.

"Dans le protestantisme, il n'y a pas de clergé qui soit dépositaire exclusif de la doctrine de l'Eglise"<54>.

A ce propos, il faut se garder de confondre, dans le contexte de l'évaluation hégélienne des confessions chrétiennes, l'Eglise et le clergé. L'Eglise demeure —il en sera question par la suite— une institution indispensable à la réalisation de la communauté chrétienne, alors que le clergé dédaigné par le philosophe symbolise certains aspects péjoratifs de l'image traditionnelle du clergé catholique. Dans les Leçons sur la philosophie de la religion, dans les Leçons sur la philosophie de l'histoire, dans l'Encyclopédie et dans la Philosophie du droit, Hegel répète à plusieurs reprises, quasi littéralement, ses reproches principaux aux statuts du clergé catholique. Il récuse les exigences de chasteté, de pauvreté et d'obéissance en leur substituant comme des normes supérieures, celles du mariage, de l'activité industrielle et de la liberté de conscience<55>. Le philosophe ne dissimule pas sa prédilection pour la foi protestante en ce qui concerne les règlements sus-mentionnés de l'Eglise établie. Cependant, il ne manque pas de critiquer aussi vivement le piétisme protestant comme en témoigne ses multiples écrits à ce sujet<56>, anticipant avec clairvoyance la multiplicité des sectes et l'effritement de la doctrine qui peuvent découler d'un excès de libéralité dans les interprétations exégétiques<57>. Si pour

54. Ph.Dr, #.270, add, p.277.

55. Cf. Enc. #.552, rem, p.296; LPR, V.1, pp.254-255; LPR, V.4, p.206; LPR (Hodgson), V.1, p.473; LPH, p.323; Ph.Dr, #.270, p.273; LHP, V.5, p.1185.

56. Cf. Ph.Dr, #.270, p.273, "Pour le juste il n'y a pas de lois, soyez pieux et pour le reste, faites ce que vous voudrez"; LHP, V.3, p.477, "Former des vœux pieux est certes permis. Mais si l'on n'a que des vœux pieux à former, (...) cela est impie".

57. Cf. sur ce point précis, LPR (Hodgson), V.1, p.123, note #.30. Hegel fait allusion à la précarité de l'autorité biblique puisque le sens que l'on

déterminer le vrai contenu de la religion il suffisait de se fier au raisonnement individuel, la religion serait "accommodée à la fantaisie de chacun"<58>. En matière de conviction religieuse, le protestantisme valorise en premier lieu l'autonomie de la conscience individuelle, le recours au coeur, à l'intimité subjective et à l'effort intellectuel et psychologique propre, alors que le catholicisme soutient la primauté de la société ecclésiastique quant à l'élaboration des dogmes de la foi, ainsi que l'autorité du clergé en tant qu'intermédiaire entre les hommes et la divinité<59>. Le philosophe préconise les deux principes (catholique et protestant) à la fois tout en montrant leurs insuffisances respectives. Ainsi, l'individualisme protestant s'avère être aussi préjudiciable à l'esprit chrétien que l'Eglise "positive" et dogmatique<60>.

En définitive, la nécessité d'une église unifiée pour la transmission, pour l'acquisition et pour la conservation de la vérité divine, justifie l'union

tire des Ecritures est celui-même qu'on y aurait déposé. Par contre, l'autorité ecclésiastique a l'avantage de consolider la vérité des Révélations en tant que contenu universellement valide et non subordonné au gré des sectateurs.

58. LPH, p.71.

59. Par ailleurs, le philosophe critique le dualisme qu'instaure la théologie protestante entre la foi et la raison alors que la philosophie catholique est allée au-delà de la dichotomie en question en cherchant à connaître Dieu rationnellement, bien que sur le mode d'une raison encore abstraite que Hegel appelle entendement (*Verstand*). Dans ses Leçons sur l'histoire de la philosophie, Hegel admire l'enthousiasme ontologique de la pensée médiévale en matière de connaissance rationnelle de Dieu. Le contraste est frappant, aux yeux de Hegel, avec le scepticisme de Kant et des Lumières en général et, à un moindre degré, avec le sentimentalisme de Jacobi et de Schleiermacher. Cf. LHP, V.5, p.1072 et p.1190.

60. "Ce qui est plus grave encore, pour Hegel", écrit C. Bruaire, "c'est la désorganisation de l'Eglise qui en résulte, sa fragmentation inévitable, sa particularisation. Les églises protestantes ont perdu l'universalité, signe de la divinité, oeuvre de l'esprit" (C. Bruaire, *Op.Cit.*, p.159). L'autorité personnelle du souverain pontife fait nécessairement défaut dans les églises protestantes. Or, la critique hégélienne d'une communauté chrétienne privée d'ordre et d'institution vise surtout selon Bruaire "l'église luthérienne, la plus libre, la moins établie, la plus intérieure des églises réformées". (*Ibid.*, p.163).

communautaire des croyants et l'évolution de la religion en une Eglise. Si, d'autre part, le philosophe s'oppose à toute "positivité" religieuse jugée autoritaire ou tyrannique, il le fait au nom même d'une valorisation initiale du rôle de l'Eglise. En effet, une vie religieuse sans culte serait absolument insensée car une relation non vécue, non éprouvée, est une relation plutôt morte, figée dans le repli solitaire et l'état de séparation et, par conséquent, n'en est pas une du tout. Or, vu qu'il est la manière même de vivre la relation à l'Absolu, le culte constitue un moment nécessaire de toute vie religieuse. Par ailleurs, le culte relève de la communauté des croyants dans son ensemble et ne saurait s'accomplir dans l'unique forme restreinte d'une prière individuelle ou d'une vénération privée du divin. Car justement au lieu de les séparer, la religion rassemble les fidèles au nom de l'esprit unique qui les anime tous. Le phénomène englobant de la religion outrepassa la simple foi subjective et individuelle, pour autant que la présence manifeste de l'esprit dans le culte surmonte son éloignement absolu comme un au-delà de la foi.

"Le culte prend pour son point de départ, la séparation du divin et de l'humain dont il cherche à rétablir l'unité" assumant par là "un état de réconciliabilité en-et-pour-soi, à savoir que Dieu est prêt à se révéler à l'humanité"<61>.

Comme geste de rapprochement avec le divin, le culte surmonte la séparation entre la foi et son objet. Certes, si Dieu n'était aucunement transcendant, la foi n'aurait aucun sens<62>. En principe, la foi est une relation entre la conscience et Dieu, l'objet même de la foi. Or, cette relation à Dieu n'est pas médiatisée par les sens ou par la conscience ordinaire. Par conséquent, elle revêt l'aspect d'une union immédiate ou ressentie, ou même d'une

61. LPR (Hodgson), V.1, p.470. (Trad. pers.)

62. C'est justement du fait que ni Dieu, ni son action, ne sont donnés immédiatement aux sens que l'on peut parler de foi. Dans le christianisme, la réconciliation de la foi avec son objet s'est accomplie d'une manière immédiate dans le fait historique précis de Jésus.

représentation pure. C'est pourquoi cette relation doit être complétée par le culte, où la séparation est surmontée (dans le christianisme) par la présence du Christ dans l'esprit de la communauté. Sans le culte, "les individus sombreraient dans leur propre conscience privée et l'édifice (religieux) s'écroulerait"<63>. Il semble bien évident que Hegel ne prévoit pas la possibilité d'une vie religieuse en dehors de l'église, ou, du moins en dehors de la communauté spirituelle. En d'autres mots, l'exercice de la religion est incompatible avec l'individualité exclusive. "La communauté est elle-même l'esprit existant, (...) Dieu existant en tant que communauté"<64>. Par l'intermédiaire du culte communautaire, la foi abstraite dans un absolu transcendant et virtuellement inatteignable, s'achève en une correspondance intégrale avec le divin. Comment s'articule cette propagation communautaire de l'esprit religieux?

Dans ses Leçons sur la philosophie de la religion, Hegel traite des trois moments respectifs de la "formation", de la "subsistance" et de la "réalisation" de la communauté<65>. Etant formée originairement par le témoignage de l'esprit divin dans une multitude d'individus<66>, la communauté a besoin pour subsister de se développer en une église.

"La communauté est le Royaume du Christ dont le Christ est l'esprit présent, agissant..."; or, "cette présence spirituelle a une existence extérieure qui est l'Eglise"<67>.

"La vraie communauté est ce que nous appelons en général l'Eglise". (...) "Dans cette institution, les sujets accèdent à la vérité"<68>.

"La communauté entière reconnaît la vérité et l'exprime, cependant, à côté de cet état de communauté, apparaît la

63. LPR (Hodgson), V.1, p.470. (Trad. pers.)

64. LPR (Hodgson), V.3, p.342. (Trad. pers.); LPR, V.4, p.189 et p.206.

65. Cf. LPR (Hodgson), V.3, pp.329-345.

66. Cf. LPR (Hodgson), V.3, p.334; LPR, V.1, p.211; LPR, V.4, p.192.

67. LPH, p.255.

68. LPR, V.4, p.197. (traduction modifiée).

nécessité d'une direction qui guide et instruit, différente de la foule des fidèles"<69>.

La première chose présente dans une église est son universalité, ou la présupposition que la vérité est déjà donnée et qu'elle se perpétue d'une génération à l'autre, grâce à la continuité que lui assure l'Eglise par l'intermédiaire des enseignements qu'elle professe à ses adeptes. L'Eglise détient effectivement une autorité suprême en matière de pédagogie religieuse. "L'autorité est au commencement de toute connaissance"<70>, affirme le philosophe. Même la connaissance sensible a pour point de départ l'autorité du donné. Par suite, l'appartenance à l'Eglise présuppose l'autorité des principes établis dogmatiquement et préservés comme vérité divine. L'Eglise incarne la nécessité de soustraire la doctrine "au caprice et aux hasards de l'intelligence, de la conserver comme vérité"<71> pour ensuite la proposer (ou l'inculquer) à la jeunesse sous une forme dogmatique. En somme, Kojève le souligne clairement,

"L'Eglise n'est autre chose (selon Hegel) que le Christ ressuscité, c'est elle qui réalise l'idée de la Résurrection. C'est dans et par l'Eglise que le Christ, l'idée du Christ, se réalise dans le monde réel, crée le Monde chrétien"<72>.

Après la formation de la communauté sur la base du témoignage de l'esprit en faveur d'une essence universelle et sa subsistance en tant qu'institution ecclésiastique, le processus de réconciliation du soi individuel avec l'Absolu s'achève par la "réalisation" de la communauté spirituelle. Cette réconciliation qui couronne le développement de la communauté religieuse peut être immédiate ou "dans le coeur"<73>. C'est alors la communion du "coeur

69. LPH, p.256.

70. LPR, V.4, p.194; LPR (Hodgson), V.3, p.233.

71. LPR, V.4, p.191.

72. Kojève, Op.Cit, p.258.

73. LPR (Hodgson), V.3, pp.339-340 et p.346; Cf. également, LPH, p.252,

pur"<74> avec le divin dans laquelle le monde comme tel, le temporel, n'a pas de valeur en soi et l'Eglise épuise le domaine du spirituel. Tel est le destin du chrétien aliéné au monde terrestre et vivant exclusivement pour l'au-delà. Or, dévoué à la vie intérieure, le fidèle éprouve également le besoin de se réconcilier avec le monde ambiant. "La conversion pieuse ne doit pas demeurer dans l'intérieur de l'âme, mais devenir nécessairement un monde réel, actuel..."<75>. C'est pourquoi il est indispensable pour l'organisation ecclésiastique d'assigner des missions aux plus engagés des fidèles<76>. Mais en ayant recours à l'action missionnaire, l'Eglise entre en opposition avec l'état actuel du monde, avec l'ignorance, le mal et la corruption qui y sévissent. Il lui faudra alors résoudre le conflit avec l'autre autorité qui gouverne les hommes, à savoir l'Etat. A cet égard, l'auteur de la Philosophie du droit est très sensible à l'éventualité pénible et insouhaitable d'un conflit irrémédiable entre une Eglise et un Etat qui auraient dégénéré en deux administrations antagonistes.

"Cette différence (...) peut s'accroître jusqu'à devenir une opposition radicale lorsque sous le prétexte de posséder le contenu absolu de la religion, l'Eglise considère que tout ce qui est spirituel en général, y compris donc l'élément éthique, fait partie de son domaine propre, tandis que l'Etat ne serait qu'un appareil mécanique au service de buts extérieurs dépourvus de toute spiritualité"<77>.

L'adhésion à l'Eglise n'épuisant pas la socialité humaine, l'Eglise doit

-
- "le cœur pur est le terrain où Dieu est présent à l'homme". Dans la même page, Hegel cite le sermon de Jésus sur la montagne, "Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu". Cf. également, sur la réconciliation religieuse "dans le cœur", Phén, II, p.288 et p.290.
74. LPR (Hodgson), V.3, p.342.
 75. LPH, p.257.
 76. Encore une fois, Kojève émet un commentaire analogue à notre interprétation à ce sujet. Ecrit-il: "La Foi sans les œuvres n'est rien. Ce qui sauve, c'est la Foi réalisée, le Monde effectivement transformé, devenu Eglise. (...). Le salut doit être médiatisé par les Oeuvres et par l'Histoire". (Kojève, Op.Cit, p.263).
 77. Ph.Dr. #.270, p.276.

reconnaître qu'elle n'est pas le domaine exclusif de la réalisation de la communauté spirituelle et de ce fait, doit cesser de considérer l'État comme un domaine strictement temporel et abandonné de l'esprit. Cette méconnaissance de la spiritualité de l'État repose sur la prétention aussi maladroite qu'illusoire, que l'esprit s'est déjà réfugié et ne vit plus que dans la religion, d'où la tendance de l'Eglise à surveiller les affaires de l'État en même temps qu'elle règne sur les âmes des fidèles. L'esprit est certes intuitionné, représenté, révélé et reconnu en tant que tel dans la religion. Cependant, l'esprit se manifeste également dans l'histoire, dans l'entendement individuel libre, dans la famille, dans la société civile, dans l'État, dans l'esprit particulier d'un peuple, dans l'esprit du monde et en définitive dans l'esprit divin⁷⁸. La gloire de l'esprit est d'autant plus étendue qu'il n'est point confiné à la sphère religieuse proprement dite.

Hegel n'exprime aucune objection contre l'exigence de l'église que l'esprit pénètre et dirige tous les aspects de la vie humaine. Bien au contraire, il pose cette nécessité même comme la fin suprême de l'histoire universelle, reprochant toutefois à l'Eglise de s'acharner à présumer que l'État est dénué d'esprit, qu'il n'est pas déjà en lui-même spirituel et divin et que, par suite, il lui faudrait être constamment rectifié et réorienté selon les conseils et les commandements de l'Eglise. Hegel fonde son argument critique contre l'hégémonie ecclésiastique et contre la théocratie —mais également contre le laïcisme et la séparation de l'État et de la religion— sur sa thèse centrale que l'État est déjà spirituel en soi. En principe, le laïcisme rejette la domination du spirituel sur le temporel dans le

78. Nous étudierons plus en détail dans la partie suivante de cette recherche, la transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu, ce qui nous permettra d'ailleurs de mieux cerner, dans le cadre du modernisme hégélien, l'autonomie positive de l'État vis-à-vis de la religion ainsi que l'élévation de la religion au-dessus des déterminations des États.

but même de maintenir leur séparation et, par-là, ne présuppose nullement la spiritualité du temporel. Par contre, la séparation de l'État et de l'Eglise que prône le philosophe affirme leur réconciliabilité fondamentale sur la base originaire de la double immanence de l'esprit à l'État et à l'Eglise.

L'État sollicite le consentement et la coopération du peuple pour faire fonctionner les institutions et faire appliquer les lois. Il ne peut donc —et il ne doit pas non plus— contrarier les valeurs et les croyances religieuses de ses membres ni même tenter en aucune manière d'entraver leur dynamisme spirituel. D'autre part, l'Eglise a besoin de la protection et de la reconnaissance de l'État afin de propager le message divin, ce qui n'est possible que si l'Eglise en convient en définitive que "les institutions de la morale sociale (*Sittlichkeit*) sont divines"<79> et, par suite, se dispensent d'une légitimation directe de la part de l'autorité ecclésiastique. Cette reconnaissance réciproque de l'État et de l'Eglise forme la base ultime de la réconciliation de l'esprit avec lui-même et rend possible, subséquemment, la réalisation de la communauté spirituelle dans sa double forme religieuse et politique.

L'État, pas moins que l'Eglise, est une institution de l'esprit, un témoin aussi bien qu'un agent de son développement rationnel et de sa maturation. Il s'ensuit que l'opposition entre l'État et l'Eglise n'est concevable que dans le cadre d'une réflexion dualiste et réductionniste qui n'y discernerait que deux institutions temporelles, voire deux pouvoirs simultanés de contrainte ou deux sources d'autorité concurrentes. Une telle approche dichotomique réduirait l'État à un mécanisme artificiel, niant complètement sa dimension infinie, et confondrait la religion avec son aspect purement ecclésiastique et hiérarchique

79. LPR, (Hodgson), V.3, p.342; LPR, V.4, p.206.

en tant que système temporel opérant au sein --et parfois au détriment même-- d'un autre système temporel. Dans cette condition particulière, le conflit entre l'État et religion semble inévitable.

"L'Eglise en tant qu'existence extérieure, n'est pas seulement religion en face d'une autre religion mais aussi existence temporelle à côté d'une autre existence temporelle"<80>.

Ce n'est donc qu'en tant que deux existences temporelles ou deux appareils de gouvernement que les pouvoirs de l'Eglise et l'État se heurtent et que leurs intérêts respectifs s'excluent mutuellement. Quand deux instances positives cherchent à s'exercer dans le même domaine et à s'adresser au même sujet, elles entrent forcément en contradiction. Par contre, c'est en tant que deux existences spirituelles que l'Eglise et l'État se complémentent et se réconcilient, la Constitution de l'État n'étant, en dernière analyse, qu'un reflet de la disposition religieuse du peuple.

Manifestement, en ce qui concerne le rapport à la religion, l'État hégélien est diamétralement opposé à la séparation communément préconisée à l'intérieur de l'État moderne laïc. En effet, quand les principes de la religion et de l'État se contredisent,

"la modernité laisse de côté la religion (...) qui n'est plus qu'une affaire individuelle dont l'État n'a pas à s'occuper; bien plus, on affirme qu'on ne doit pas mêler la religion aux affaires de l'État"<81>.

Ainsi, la société moderne laïque adopte une solution radicale au conflit de l'Eglise et de l'État lorsqu'elle professe que les lois civiles et politiques doivent être indépendantes de l'autorité ecclésiastique et fondées exclusivement sur la base laïque d'un consensus universel. Dans quelle mesure le modernisme politique de Hegel est-il solidaire d'une telle solution? Autrement dit, dans

80. LPH, p.255.

81. LPR, V.1, p.256.

quelle mesure est-il compatible avec l'invention laïque de la modernité?

*IV- Le moment
moderne.*

Introduction

Hegel et la modernité: le disciple critique.

La réflexion du philosophe sur la modernité étant forcément inachevée, contrairement à son évaluation du christianisme et de la civilisation grecque, dans quelle mesure serait-on justifié de parler d'un modernisme hégélien? Quand la philosophie "peint son gris sur du gris", une période historique s'est déjà écoulée qu'il s'agira alors de comprendre. Or, puisque le développement historique de la modernité se poursuivait encore à l'époque de Hegel, il aurait été prématuré pour le philosophe d'élaborer une réflexion exhaustive et concluante sur une réalité en évolution. Nous voudrions toutefois montrer dans cette introduction que le modernisme de Hegel, tout en prenant racine essentiellement dans le principe chrétien de la valeur infinie de l'individu humain, reflète les divers courants de pensée répandus à l'époque, opérant notamment une synthèse des Lumières et du romantisme et, à la rigueur, de Kant et de Schelling.

D'après Hegel, l'époque moderne commence avec la Réforme et s'étend indéfiniment jusqu'à la période post-révolutionnaire<1>. En outre, dans ses Leçons sur l'histoire de la philosophie, Hegel précise que la Réforme "clôt" le développement religieux du christianisme, marquant ainsi le début de la modernité<2>. Par suite, loin de constituer une rupture avec l'héritage chrétien de l'Europe, la modernité représente plutôt, pour Hegel, un prolongement historique de la doctrine chrétienne. Cette première situation "théologique" de la modernité est toutefois en rapport avec le progrès philosophique de l'Occident, lequel a conduit à l'indépendance de la raison

1. Cf. LPH, p.315.

2. LHP, V.6, p.1245.

philosophique vis-à-vis des dogmes "positifs" de la religion<3>. Ainsi, bien qu'il affirme que "la théologie n'est absolument rien d'autre que ce qu'est la philosophie"<4>. Hegel souligne qu'avec "l'entrée en scène du penser pour son propre compte, nous nous séparons de la théologie"<5>. Or, "comme on le sait", écrit Hegel, "c'est seulement aux XVIème et XVIIème siècles que réapparaît véritablement la philosophie, la vérité en tant que vérité"<6>.

Hegel part de l'intériorité protestante et de la pensée des Lumières pour fonder l'autonomie intellectuelle du sujet humain. "la pure intériorité elle-même, l'abstrait de l'esprit, -la pensée"<7>. "Le point culminant de l'intériorité, c'est la pensée", et "la pensée est le degré où l'esprit est maintenant parvenu"<8>. Or, la pensée est "la réconciliation dans son essence absolument pure, car elle va vers l'extérieur en exigeant qu'il ait en soi la même raison que le sujet"<9>. En tant qu'exploration de la rationalité du donné extérieur, l'expérience est devenue "la science du monde"<10>. Mais si l'expérience est d'un côté l'observation, elle est aussi "la découverte de la loi, de l'intérieur, de la force, car elle ramène ce qui existe à son élément simple"<11>. Au niveau politique,

3. Indéniablement marqué par le débat entre la positivité de l'Orthodoxie et la négativité de l'*Aufklaerung*, Hegel tend à opérer une médiation entre les deux points de vue, mais aussi entre l'*Aufklaerung* et le romantisme. Comme le souligne P. Asveld, la solution hégélienne ne s'oppose pas seulement à la positivité extrinsèque de l'Orthodoxie, elle s'oppose aussi, d'autre part, au subjectivisme de l'entendement, mis en honneur par l'*Aufklaerung*. Cf. P. Asveld, Op.Cit, pp.191-195.

4. LHP, V.6, p.1248.

5. Ibid.

6. Ibid, p.1250. La "vérité en tant que vérité" se distingue de la vérité en tant que certitude, foi, intuition ou représentation. Par opposition aux prétentions de l'idéalisme subjectif, Hegel conçoit la vérité comme la transparence de l'objectivité à la raison humaine.

7. LPH, p.335.

8. Ibid.

9. Ibid.

10. Ibid, p.336.

11. Ibid.

le recours au principe de l'expérience donna lieu à une relativisation des cultures, de "ce que les nations font valoir réciproquement comme droit"<12>.

Cette relativisation eut elle-même pour conséquence une humanisation du droit.

"On a considéré le droit et la moralité comme fondés sur le terrain présent de la volonté de l'homme, alors qu'autrefois ce n'était écrit que comme commandement de Dieu, imposé du dehors, dans l'Ancien et le Nouveau Testament"<13>.

Au niveau du sujet, le critère de la vérité devient également l'expérience intime, le libre examen et l'assentiment propre du sujet. L'autonomie de la pensée s'affirme en dépit des entraves dogmatiques des doctrines reçues.

"Dans l'ancienne théologie scolastique, le contenu proprement dit, la doctrine de l'Eglise, restait un au-delà; de même, dans la théologie protestante demeurait le rapport de l'esprit à un au-delà". Par contre, "dans la pensée, le moi est présent à lui-même, son contenu, ses objets lui sont de même tout simplement présents"<14>. (...). "A l'encontre de la foi sur autorité, on a posé la souveraineté du sujet par lui-même"<15>.

Or, tout en mettant en évidence l'apport positif de ce nouveau principe intellectuel qui vit le jour à l'époque moderne, le philosophe ne manque pas d'en dénoncer l'insuffisance pour connaître Dieu, "l'esprit vivant". Certes,

"La pensée considère tout sous l'aspect du général, et elle est par suite l'activité et la production du général"<16>.

Toutefois,

"ce principe de la pensée apparaît encore sous forme abstraite en sa généralité; et il repose sur celui de contradiction et d'identité. Le contenu est ainsi posé comme fini et les Lumières ont banni et extirpé des choses humaines tout le spéculatif". C'est pourquoi, "on ne satisfait pas avec ce principe encore abstrait l'esprit vivant..."<17>. La philosophie des Lumières "n'est tout d'abord que pensée abstraite, non compréhension concrète de la vérité absolue, ce qui est une différence immense"<18>.

12. Ibid, p.335.

13. Ibid.

14. Ibid.

15. Ibid, p.336.

16. Ibid, p.335.

Par contre, dans sa quête d'une pensée apte à s'identifier avec l'Absolu, Hegel a édifié une philosophie dans laquelle la théologie "paraissait mieux à l'aise que dans sa propre demeure"<19>, selon l'expression de K. Barth. Ainsi, tout en proclamant l'autonomie de la raison philosophique moderne, Hegel continue de penser dans un cadre proprement théologique et d'user de la terminologie théologique. Contre les philosophes et contre les théologiens, Hegel a fait de la théologie, seul, à sa manière et de sa propre autorité. Ses conclusions théologiques n'engagent ni les autres philosophes, ni les théologiens proprement dits. Karl Barth nous semble procurer une interprétation éclairante de cette "duplicité" philosophique de Hegel:

"Il (Hegel) voulait être sans réserve et sans concession, un homme moderne et nous devons le croire quand il affirme vouloir être également sans réserve et sans concession un chrétien, et un chrétien luthérien"<20>.

Selon Hegel, l'acheminement vers la modernité a donc emprunté la voie de la libre pensée philosophique, ce que le protestantisme favorisa d'ailleurs considérablement en prônant le libre raisonnement individuel et l'acquisition d'une conviction autonome<21>. Or, il faudrait ajouter à la revendication susmentionnée d'une autonomie de la raison, celle de la confiance et de l'assurance modernes (absolues chez Hegel) d'avoir atteint le sommet théorique de l'histoire universelle. La modernité est donc devenue, dans l'optique hégélienne, la conclusion théorique de l'histoire de la philosophie et de l'histoire tout court.

17. Ibid, p.337.

18. Ibid, p.339.

19. K. Barth, Hegel, Traduction française de J. Carrère, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955, p.38. Pour sa part, C. Bruaire découvre une "imbrication de la logique et du discours trinitaire" chez Hegel, qui va même jusqu'à éliminer "la distinction entre philosophie naturelle et théologie". (C. Bruaire, Op.Cit, p.181).

20. K. Barth, Op.Cit, p.40.

21. Sur la conviction intérieure et le fondement intime de la foi, Cf. LPH, p.337.

"Ce principe (de la pensée), absolu quant à la forme, nous amène au dernier stade de l'histoire, à notre monde, à nos jours"<22>. K. Barth estime que Hegel envisageait la modernité, non pas comme une étape limitée dans un processus interminable, mais plutôt comme le couronnement du progrès de l'humanité, et qu'il considérait sa philosophie, non pas comme une phase partielle dans une évolution continue, mais plutôt comme la "conclusion définitive" de l'histoire de la philosophie<23>. D'après cette interprétation qui nous paraît fort dogmatisante mais non sans fondement, Hegel est essentiellement le maître d'une philosophie de la confiance, de l'assurance inhérente à l'esprit moderne quant à son identité et à son équivalence avec l'objectivité. Mais Barth distingue à l'intérieur de la modernité le moment chronologique où cette dernière a simplement commencé à exister<24> et le moment réfléchi où elle est parvenue à se comprendre elle-même. Or, "c'est au temps où elle était entièrement dominée par Hegel que l'époque moderne s'est comprise elle-même"<25>, puisque l'achèvement —et plus tard le dépassement— de la philosophie des Lumières "était parvenu à son apogée avec Hegel"<26>. K. Barth nous semble avoir une intuition lucide du modernisme hégélien, notamment lorsqu'il écrit sans ambages que

22. LPH, p.337.

23. K. Barth, Op.Cit, p.7.

24. K. Barth propose une définition de l'homme moderne comme étant "l'homme qui s'est appelé l'homme moderne de 1700 à 1914". (K. Barth, Op.Cit, p.22). Il s'agit de toute évidence de l'homme européen de l'ère libérale qui s'est plus ou moins généralisée en Europe à partir du dix-huitième siècle.

25. K. Barth, Op.Cit, p.9

26. Il ne faut pas réduire la modernité au simple siècle des Lumières. La modernité que nous avons en vue englobe également la période que l'on a pris l'habitude de désigner comme la post-modernité, incluant entre autres l'époque de Hegel ainsi que le siècle actuel. Autrement dit, la modernité représente l'aboutissement proprement dit de cette phase de l'histoire universelle que Hegel appelle dans ses Leçons sur la philosophie de l'histoire, "l'empire germanique".

"Hegel apparaît comme celui qui a achevé et dépassé la philosophie des Lumières, c'est lui qui a amené à une conclusion hautement satisfaisante le grand conflit entre la raison et la révélation, entre l'esprit purement temporel de notre civilisation et le christianisme, entre le Dieu en nous et le Dieu en Christ"<27>.

Par-là, Hegel est proche non seulement du rationalisme classique des Lumières qui institue le pouvoir indisputable de la raison humaine (dite "lumière naturelle") en matière de connaissance et de gouvernement, mais également du romantisme totalisant qui cherche une voie différente afin de réaliser l'union avec l'objectivité. En effet, si Hegel s'est détourné de Schelling, il n'a toutefois pas entièrement remis en question l'aspiration spirituelle des romantiques, à savoir de rechercher (intuitivement) l'unité universelle des âmes ainsi que l'unité de l'esprit et de la nature, bref, de réaliser et de revivre la fusion et l'harmonie du Moi individuel avec la totalité du cosmos. Or, ce qui manquait, selon Hegel, dans l'unification romantique, c'était le fondement rationnel certain, universellement valable et dialectiquement différenciateur des moments concrets de la totalisation visée. Manifestement, le Hegel moderniste emprunte au rationalisme kantien le principe fondamental de la nécessité pour la religion d'avoir une rigueur et une validité rationnelles<28>.

Pourtant, dans l'optique du dualisme kantien comme dans celle des Lumières en général, "l'Infini est renvoyé à l'abstraction ou à l'inconcevabilité"<29>. Dieu est inconnaissable, est "l'essence absolue comme

27. K. Barth, Op.Cit, p.38.

28. C'est pourquoi, d'ailleurs, du point de vue de Hegel, la doctrine du "sentiment" chez Schleiermacher et celle du "savoir immédiat" que préconise Jacobi, demeurent trop profondément enfoncées dans le romantisme et ne sauraient, à ce titre, offrir une justification de base pour l'union désirée avec Dieu. Cf. sur Jacobi et Schleiermacher, Faith and Knowledge, translated by W. Cerf and H.S. Harris, Albany, SUNY Press, 1977, pp.147-152; pp.61-62 et p.66.

un au-delà de la conscience de soi. (...), l'inconnu pur et simple"<30>.

"Le point de vue du fini fut pris en même temps pour un terme ultime, et Dieu pour un au-delà en dehors du penser. Devoirs, droits, connaissance de la nature sont finis. Plus la raison humaine s'est saisie en elle-même, plus elle s'est détournée de Dieu et a étendu le champ du fini. La question est alors de savoir comment faire revenir Dieu qui, antérieurement et au commencement de cette période, était reconnu comme le seul vrai. L'homme s'est créé un royaume de vérité dont Dieu est exclu; c'est le royaume de la vérité finie"<31>.

La philosophie spéculative s'efforcera de ramener le penser à l'objectivité, d'en supprimer l'unilatéralité subjective, bref, de reconduire et de reconvertir l'esprit humain à Dieu<32>. A cet égard, il nous paraît plus que plausible que le milieu religieux de Hegel joua un rôle prépondérant dans son orientation philosophique. Hegel développe un modernisme particulier vu l'influence profonde des sentiments religieux dans l'Allemagne de l'époque. Inspirée de ce climat spirituel, Mme de Staël écrivait au début du dix-neuvième siècle:

"Heureux pays que celui où de tels sentiments sont populaires et répandent jusque dans l'air que l'on respire je ne sais quelle fraternité religieuse"<33>.

Évaluant, pour sa part, l'énorme héritage religieux qui inspira Hegel, J. Wahl va jusqu'à dire:

"Le protestantisme a été pour Hegel une sorte de seconde révélation, une sorte de premier hégélianisme, un nouvel avènement de l'esprit, une promesse de réconciliation. Il a mis en lumière l'élément de la subjectivité propre à la religion chrétienne. (...). Le christianisme reste toujours aux yeux de Hegel le moment où l'individu humain, en tant qu'individu, prend une importance infinie"<34>.

29. LHP, V.6, p.1755.

30. Ibid, p.1716.

31. Ibid, p.1756.

32. Cf. Ibid.

33. Mme de Staël, De l'Allemagne, Paris, Charpentier Libraire-Editeur, 1852, IVème partie, chap.II, p.559. Pour sa part, G. Lukacs estime que l'ambiance religieuse et "réactionnaire" de l'Allemagne empêcha les penseurs allemands de préconiser des changements politiques aussi radicaux que ceux que leurs homologues français revendiquaient. Cf. Lukacs, The Young Hegel, Op.Cit, p.527.

Hegel n'en demeure pas moins conscient de l'insuffisance du dualisme théologique qui est inhérent à la Réforme. Le protestantisme, tout en étant perçu par Hegel comme une religion de l'intériorité, de la pure et simple aspiration morale, "lui est apparu comme une religion de la séparation, religion d'un Dieu lointain"<35>, d'un au-delà que l'homme est condamné à ne pouvoir jamais atteindre. Cet au-delà irréductible forme le point de rencontre de la Réforme, de l'entendement des Lumières (de Kant en particulier) et du romantisme<36>. J. Wahl trace un parallèle entre la croyance résignée au non-savoir et *l'Aufklaerung* exaltant la rupture avec l'au-delà métaphysique. L'attitude commune de cette croyance et de *l'Aufklaerung* consiste à avoir "devant eux un même au-delà", la seule différence entre *l'Aufklaerung* et la croyance religieuse vidée de son contenu, étant "que l'une apparaît au prime abord comme satisfaite et que l'autre sait qu'elle ne l'est pas"<37>. Hegel rattache le romantisme à l'insuffisance du rationalisme des Lumières, qu'il

34. J. Wahl, Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, p.51.

35. Ibid, p.53.

36. Selon J. Hyppolite, "la Réforme se confond dans sa partie critique avec la pure intellection" de *l'Aufklaerung*. Cf. Phén, II, p.93, note #.93. En effet, la foi protestante, soutient Hegel dans *Foi et savoir*, a séparé le fini et l'Infini et sur ce point son action est comparable à celle de *l'Aufklaerung*. Cf. à ce sujet, Faith and Knowledge, Op.Cit, pp.56-57, pp.61-62, et dans l'introduction de H.S. Harris à la traduction du même ouvrage, pp.12-13. D'autre part, P. Asveld estime que la synthèse hégélienne de l'Orthodoxie et de *l'Aufklaerung* conserve la critique du surnaturel par *l'Aufklaerung* tout en conservant de l'Orthodoxie la lettre, à laquelle il insufflera un sens nouveau inspiré par l'idéalisme et le romantisme. (Asveld, Op.Cit, p.95 et p.195). Pour sa part, K. Barth souligne que pour aller au-delà des Lumières, Hegel effectue une "retraite derrière l'idéalisme et le romantisme" (Barth, Op.Cit, p.9). En effet, si l'inspiration kantienne et post-kantienne est évidente chez Hegel, ce dernier n'ignore pas la tendance unitaire et catholique du romantisme allemand de l'époque. "Comme plusieurs romantiques allemands, il s'est plu à certains moments à célébrer la beauté du catholicisme", écrit J. Wahl (J. Wahl, Op.Cit, notes p.51 et 53).

37. J. Wahl, Op, Cit, p.53-54. Dans la Phénoménologie, Hegel décrit la foi protestante comme une *Aufklaerung* insatisfaite, précédant la critique de la religion qui s'est opérée au XVIIIème siècle. Cf. Phén, II, p.121.

prolonge d'ailleurs en le niant<38>. Or, le même dualisme qui caractérisa les deux formes respectives de l'esprit moderne que sont le piétisme (Réforme) et le rationalisme (Lumières), et dont le durcissement s'est effectué dans la philosophie kantienne, fut en même temps le point de départ de l'aspiration romantique vers l'unité. La "chose en soi" kantienne reste un au-delà comme le Dieu biblique, engendrant naturellement la notion du *Jenseits* romantique.

Après avoir lutté contre les dichotomies suscitées par l'entendement, Hegel entreprend une autre lutte contre l'unification intuitive à laquelle prétend le coeur romantique<39>. Il adresse à Schelling trois reproches principaux qui se résument comme suit: a) de ne pas avoir admis la supériorité de l'esprit sur la nature, b) de ne pas mettre en valeur les différences qui existent au sein de l'Absolu, et c) de tomber enfin dans le "mysticisme" d'une "intuition intellectuelle" qui n'atteint que la vide représentation d'une absence de chose. Selon J. Wahl, on assiste chez les romantiques à une "séparation en deux de la conscience, à une destruction, à une déchirure de la vie qui veut aller au-delà de l'entendement et pourtant ne peut se débarrasser de lui"<40> et de la division qu'il engendre. En effet, le romantisme ne fait que maintenir la séparation qu'il cherche à surmonter et qui est le produit inévitable de l'entendement<41>. Au delà de la conscience empiriste qui se place en face d'objets, de la conscience rationaliste qui se place en face de concepts et de la conscience romantique qui aspire intuitivement à l'unité mais sans toutefois y parvenir, Hegel opte pour la conscience spirituelle, celle qui s'unit à

38. Cf. J. Wahl, Op.Cit, p.20.

39. Cf. Ibid, p.66.

40. Ibid, p.64.

41. Hegel distingue deux variantes de la philosophie de l'entendement: l'empirisme et le rationalisme abstrait. Cf. Enc, "Le concept préliminaire", notamment #.27, #.30, #.37, #.38 et #.40.

l'esprit<42> et s'élève à la fois au-dessus de l'empirisme et de la métaphysique classique<43>. La tâche de la philosophie hégélienne consiste, précisément, à réconcilier les oppositions respectives des doctrines adverses tout en dépassant l'incomplétude de leur contenu et le caractère partiel de leur vérité.

Hegel lutte contre le subjectivisme de Kant et l'objectivisme de Schelling, contre le dualisme de l'un et le monisme de l'autre. Héritier de tous les deux, mais s'efforçant de surmonter les insuffisances de l'un et de l'autre, ce n'est qu'en les unissant, après les avoir transformés, qu'il découvre la synthèse de la scission chrétienne et de l'harmonie grecque que comporte sa propre philosophie<44>.

Le christianisme divise l'homme avec lui-même, le détache de la terre et le renvoie au delà de ses particularités pour le confondre avec la pure universalité de l'esprit divin. Certes, le Grec ne connaissait pas ce clivage, il était auprès de lui-même dans la vie, mais Hegel n'admet ni la possibilité ni la pertinence d'un retour en arrière ou d'une reproduction d'une forme historique antérieure.

"En nous révélant l'infinité de l'esprit, le christianisme a été le principe d'un immense progrès qu'il est impossible de négliger. Le problème se posera donc de dépasser ce que le christianisme a d'excessif, de surmonter la douleur de la séparation pour retrouver cette sérénité d'âme qui semblait le privilège de la Grèce lointaine"<45>.

La conception hégélienne des rapports de Dieu et du monde, de l'infini et du

42. Cf. J. Wahl, Op.Cit, pp.186-187: L'esprit est "l'unité vivante du multiple, la vie infinie"(...). "Cette action du divin est pure union des esprits car l'esprit saisit et embrasse en lui l'esprit". "Entre l'homme et Dieu, entre l'esprit et l'esprit, il n'y a pas cet abîme de l'objectivité".

43. Enc. "Le concept préliminaire", Cf. notamment #.38 et #.40.

44. Cf. J. Wahl, Op.Cit, p.68.

45. H. Niel, Preuves..., Op.Cit, p.11. Si K. Barth voit s'opérer chez Hegel une synthèse du christianisme et du modernisme (Cf. K. Barth, Op.Cit, p.40), H. Niel voit dans Hegel un penseur essentiellement chrétien, tâchant par ailleurs d'intégrer au christianisme (moderne) la supériorité éthique des Grecs anciens.

fini, se heurte en premier lieu au rationalisme des Lumières. A ce rationalisme d'entendement, Hegel reproche soit de séparer Dieu et le monde (dualisme), soit de les unir trop intimement au point d'en engloutir toute différence (panthéisme). Il. Niel souligne clairement le défaut, pour Hegel, d'un tel rationalisme: "Le tort de cette doctrine", écrit-il, "est de conduire soit au déisme, soit au panthéisme"<46>. En outre, la "rupture" avec la théodicée rationaliste "s'accompagne chez Hegel d'une rupture analogue avec le romantisme"<47>. Restant perpétuellement un au-delà inatteignable pour l'âme romantique, l'Absolu échappera toujours à l'intellect romantique, qui, de ce fait même, s'avère incapable d'acheminer l'homme vers une union véritable avec l'Absolu. En effet, quelle qu'en soit l'intensité et la profondeur, le mode du sentiment demeure foncièrement inapte à justifier la valeur universelle d'un principe. La quête romantique est condamnée à aboutir à une intuition solitaire et subjective qui, pour autant qu'elle devienne consciente de son unicité exclusive, transforme son rapport d'isolement, voire d'aliénation, avec le monde ambiant, en un rapport de désenchantement radical, risquant par-là même de tomber dans une forme de conscience malheureuse.

Par ailleurs, Hegel est d'accord avec les romantiques que la distinction de la connaissance et de la chose en soi, du moi et du non-moi, est quelque chose de provisoire qui est destiné à être éliminé, soit par l'intuition, —point de rencontre privilégié, mais néanmoins insuffisant, du Moi et de l'être— soit, de préférence, par la méthode de loin supérieure de la pensée spéculative.

"La raison individuelle doit donc renoncer à sa prétention bornée d'être la raison et d'être individuelle; en reconnaissant son identité avec la seule et unique raison, qui ne peut pas chercher querelle à Dieu"<48>.

46. Ibid, p.14.

47. Ibid, p.15.

La thèse de l'idéalisme absolu est qu'un seul esprit circule à travers la réalité et à travers la pensée philosophique<49>, celle-ci étant la véritable compréhension du réel par lui-même<50>. Or, cette compréhension du réel par lui-même est l'objet précis de la philosophie de l'histoire, dont l'articulation rejoint, selon K. Barth, les limites même du Système<51>.

48. K. Barth, Op.Cit, p.20.

49. Le terme raison (*Vernunft*) reçoit chez Hegel une signification foncièrement distincte de celle d'un entendement (*Verstand*) abstrait et catégorique qu'on aurait tendance communément à confondre avec la raison. En adoptant le point de vue de la totalité, la raison hégélienne vise à réconcilier les moments particuliers dont l'entendement fait surgir la division et les contradictions, sans jamais parvenir, ni même procéder, à les médialiser. Si, du point de vue de l'entendement, la réalité est formée de moments extrinsèques les uns par rapport aux autres, la raison quant à elle pense l'articulation de la totalité du réel en ses moments intrinsèquement opposés (à l'intérieur de la totalité), donc la structure même de la réalité. La raison ramène à une synthèse concrète l'opération analytique de l'entendement, qu'elle complète, d'ailleurs, au lieu de s'y opposer. L'être véritable n'est, en fin de compte, que la totalité de ses moments, donc un processus essentiellement dialectique. Or, puisqu'elle suit le développement propre de la réalité et qu'elle constitue en quelque sorte le discours spontané de la chose elle-même, la raison hégélienne est objective, nécessitant par-là même l'universalité de son contenu.

La conception hégélienne illustre l'inaptitude radicale de la définition subjective de la raison comme faculté psychologique et individuelle située en dehors ou plutôt vis-à-vis de l'objet. La *Vernunft* se conçoit comme le principe du développement propre de l'être objectif alors que le *Verstand* entretient une relation extérieure avec l'être et se conçoit essentiellement comme pensée subjective détachée de son objet. Si la mémoire psychologique récupère, tout en les ordonnant, les diverses séquences des épreuves encourues par le sujet, la raison, elle, est comparable à une mémoire transcendantale des moments logiques et intrinsèques du concept de l'être, pris dans sa totalité. Elle est donc l'identité dialectique du concept et de l'être, leur transparence mutuelle qui fonde la possibilité même du savoir absolu. Mais cette identité ne doit pas être entendue au sens trivial (que lui attribue Kant) qu'il n'y aurait aucune différence entre 100 thalers dans ma poche et l'idée de 100 thalers dans ma pensée. Notons que le bon sens kantien emploie cet argument banal afin de distinguer l'être logique et l'être réel (le concept d'une chose et la chose elle-même) et ainsi réfuter la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Cf. Hegel, Preuves..., Op.Cit, pp.241-248, "L'argument ontologique", notamment, p.244. A propos de l'exemple cité, Cf. également, Niel, Preuves..., Op.Cit, p.24.

50. Cf. Ph.Dr, "Préface", pp.57-59. Cf. également LPR (Hodgson), V.3, p.172, p.174 et p.186.

51. Naturellement, la philosophie hégélienne de l'histoire s'avère être une

"La philosophie de l'histoire qui dans le système est rattachée à la doctrine de l'Etat", se présente comme "l'expression décisive de la pensée de Hegel"<52>.

"Le monde temporel est l'empire spirituel existant, l'empire de la volonté qui se donne l'existence"<53> nous apprend la philosophie hégélienne de l'histoire. Le principe spirituel de la modernité préfigure le dernier stade de l'histoire universelle, que Hegel décrit comme "l'époque de l'esprit qui s'éclaire en lui-même dans la division réelle"<54>. Contrairement à l'affaiblissement et au désintérêt qui marquent la vieillesse biologique de l'individu, la "vieillesse" de l'esprit représente sa "maturité parfaite" et sa puissance<55>. Or, selon Hegel, la modernité n'est autre que la "vieillesse" de l'esprit universel, pensé comme identité dynamique par-delà ses multiples fragmentations. Quand Hegel évoque la notion d'esprit, il a en vue la forme unifiée d'un esprit général et effectif qui, en dépit de ses divisions et de ses différenciations particulières, reste immanent à la multitude de ses manifestations<56>. Cependant, si l'esprit est en soi immanent aux esprits finis ou individuels, ces derniers ne sont pas toujours conscients de l'infinité qui les habite. En tant qu'individus isolés, ils sont portés à nier la dimension infinie qui leur est inhérente et qu'ils ne peuvent assumer qu'en exerçant beaucoup d'effort spirituel.

philosophie totale, puisqu'elle est la philosophie de l'histoire de Dieu, l'objet même de la philosophie.

52. K. Barth, *Op.Cit.*, p.31.

53. LPH, p.337.

54. *Ibid.*, p.268.

55. *Ibid.*, p.85.

56. C'est pourquoi, d'ailleurs, nous sommes d'accord avec D. Kolb lorsqu'il soutient que pour Hegel (ainsi que pour Heidegger), "l'âge moderne constitue un phénomène unifié et non une simple collection des diverses tendances économiques, politiques, esthétiques ou autres". Cf. D. Kolb, The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and after, University of Chicago Press, Chicago and London, 1986, p.202.

Contrairement aux objets naturels dont le concept, en soi objectif, est pourtant dans la pensée subjective, les objets eux-mêmes n'en ayant aucune conscience propre, "la nature propre de l'homme, (...) c'est le libre esprit même et elle parvient à l'existence dans la conscience de soi"<57>. Or, renfermée sur elle-même, la conscience de soi éprouve dans son repli la douleur de sa séparation des autres consciences de soi. Un subjectivisme exclusif serait destructeur de l'unité des esprits et serait par suite aliénant<58>. Par contre, c'est parce que "la singularité est investie de la capacité de s'identifier au tout dont elle assure la médiation"<59> qu'il y a progrès selon Hegel et que la singularité est fondamentalement valorisée. L'idèle à l'idéal de la *Sittlichkeit* grecque, Hegel critique l'individualisme moderne. Quand l'individu (isolé) se retire dans sa subjectivité; sa liberté (abstraite) n'est autre que l'abandon de l'éthicité. Par contre, le but entièrement universel, celui d'organiser dans le monde une vie sociale, des relations entre les hommes, en retirant la fondation de l'État à l'individualité, tel est le produit réel et universel de la liberté concrète. J. Wahl trace un parallèle entre la conscience nihiliste de Nietzsche et l'individualisme moderne. Analogue à la négativité qui se présente dans l'oeuvre de Stirner, le penseur individualiste par excellence, la conscience nietzschéenne se détruit elle-même, posant la non-essentialité de l'essentiel. "Elle (la conscience nietzschéenne) était bien au fond de tout l'individualisme moderne. (...). Cette conscience est pessimiste; elle a conscience de son pouvoir de destruction et de sa propre destruction"<60>. Nietzsche affirmait

57. Enc, #.552, Rem, p.298.

58. Dans *Foi et savoir*, le philosophe reconnaît la consubstantialité de l'homme avec l'univers et, par suite, le mérite inestimable d'un dépassement catégorique du point de vue borné d'une conscience obstinément individuelle. Cf. Faith and Knowledge, Op.Cit, pp.90-91.

59. D. Saintillan, "Hegel et Héraclite", dans Hegel et la pensée grecque, (sous la direction de J. D'Hondt), P.U.F, 1974, p.82.

60. J. Wahl, Op.Cit, p.56

la naissance de ce qu'il appelait "le nihiliste européen", fruit d'un individualisme outré, affichant toutes ses revendications comme des droits subjectifs qu'il réclame d'une société essouffée et de moins en moins disposée à les satisfaire pleinement<61>. "La *Moralität* a cessé de constituer un élément de l'esprit objectif, elle relève désormais à peu près exclusivement de l'esprit subjectif"<62>. Hegel a profondément médité sur ce grave défaut de la société moderne. Bien qu'il ne soit aucunement question de prôner une "reconfessionnalisation" des lois politiques, la cohésion sociale qui fut perdue du fait de l'individualisme naissant se trouve hautement revalorisée par Hegel comme étant la dimension divine de la liberté individuelle. Le philosophe soutient que l'histoire universelle tend vers la réalisation de la liberté individuelle. Pour sa part, D. Kolb interprète fidèlement cette thèse progressiste lorsqu'il écrit:

"L'individualisme est essentiel pour la modernité (...), et bien qu'il sera tempéré dans l'Etat rationnel, il ne sera pas pour autant nié, car il constitue un moment nécessaire dans la médiation de l'universel, du particulier et du singulier, à l'intérieur même du mouvement de l'esprit"<63>.

La liberté individuelle dont il s'agit, se concrétise donc effectivement en tant que libre citoyenneté dans les Etats modernes. Or, l'Etat même qui est la condition de cette liberté, n'en constitue pas moins un dépassement.

61. Cf. R. Maspétiol, "Personne libre et propriété chez Hegel", Droit et liberté, publié sous la direction de G. Planty-Bonjour, P.U.F, 1986, p.203.

62. Ibid, p.203.

63. D. Kolb, Op,Cit, p.203. (Trad. pers.)

Chapitre premier

L'individualisme spirituel de Hegel.

Hegel défend un individualisme fort subtilement compatible avec la vocation de l'esprit humain de s'élever au-dessus de sa nature immédiate, présente sous forme d'une individualité corporelle et psychologique propre¹. En effet, malgré ses critiques acerbes à l'égard de l'individualisme, le philosophe ne manque pas de souligner l'insuffisance de toute pensée politique ou métaphysique qui n'accorderait pas à l'individualité une place essentielle dans le développement de l'humanité. Il s'oppose respectivement à l'un et à l'autre des deux extrémismes destructeurs de l'esprit: le totalitarisme et l'individualisme. Nier l'universalité reviendrait à mettre en doute la communicabilité intersubjective de l'esprit; supprimer l'individualité serait préjudiciable à la valorisation spirituelle de l'être humain. Si on a vu le fils des Lumières critiquer l'individualisme d'une partie, voire de la majorité de ses contemporains, toutefois il ne manque pas de reprocher à plusieurs pensées dogmatiques et totalitaires leur anti-individualisme. Nous disposons à cet effet de trois exemples-types révélateurs de l'opposition hégélienne à toute doctrine susceptible d'avoir pour principe l'anéantissement de l'individualité: il s'agit respectivement de la "positivité" religieuse, de la substance spinozienne et de l'Etat platonicien.

1) Pour ce qui est de la critique de la "positivité", les idées précoces du jeune philosophe dont nous avons déjà suffisamment traité, peuvent être complémentées avec une allusion à sa pensée dite de maturité, tirés surtout de

1. L'individualisme hégélien est conciliable avec la doctrine de l'amour. Par contre, l'individualisme qui règne dans la sphère de la société civile (Cf. le prochain chapitre) sera destructeur de l'amour.

ses Leçons sur la philosophie de la religion où il dénonce, outre la "positivité" morale des commandements, une "positivité" épistémologique interdisant à la raison individuelle toute aspiration à la connaissance de l'Absolu autrement que par la voie du sentiment ou selon le dogme établi^{<2>}. Influencé par sa formation luthérienne et par le rationalisme de son prédécesseur Kant, le philosophe reconnaît à la conscience individuelle un droit inaliénable à la compréhension et à l'examen intellectuel.

"On a dit et l'on dit encore que la religion positive est une chose à part, qu'on ne doit pas y toucher, qu'elle doit être respectée et honorée de chacun (...). Mais la connaissance compréhensive entre et doit entrer en rapport avec la religion positive parce que si elle veut l'être vraiment, elle ne consiste qu'à comprendre le contenu de la religion". Il faut donc "laisser agir sa raison"^{<3>}.

La raison individuelle jouit d'une autorité absolue en matière d'interrogation et de vérification de ses propres données: elle se propose d'atteindre le savoir et de parvenir à la certitude de ce qu'elle tient pour vrai, en usant de ses propres moyens spéculatifs et en s'efforçant —à la lumière d'une exigence spontanée— de renoncer à admettre quelque vérité que ce soit avant que la conviction n'en soit acquise.

2) En ce qui concerne la méditation hégélienne sur la substance spinozienne, notons que l'admiration avouée de Spinoza^{<4>} va de pair dans les textes hégéliens avec une critique radicale de la disparition ontologique de l'individualité au sein de la "substance" spinozienne. Que l'interprétation

2. Cf. LPR, V.1, pp.11-12.

3. Ibid, pp.52-53; LPR (Hodgson), V.1, p.134. Notons toutefois que dans les leçons de 1827, Hegel semble valoriser la religion positive, dans la mesure où elle est historiquement médiatisée, contre les arguments du "savoir immédiat" et du "sentiment" subjectif de Jacobi et de Schleiermacher. Cf. à cet effet, LPR (Hodgson), V.1, p.411.

4. Cf. LHP, V.6, p.1453: "Spinoza est le point cardinal de la philosophie moderne; ou le spinozisme, ou pas de philosophie".

hégélienne du spinozisme soit contestable<5>, cela n'affecte en rien la certitude qu'on peut avoir du rejet hégélien de tout substantialisme unilatéral s'affirmant au détriment des réalités individuelles. Le concept de l'esprit occupe une place cardinale dans le développement du système hégélien et le philosophe cherche avec persistance à distinguer la vitalité de l'esprit du principe inerte de la substance spinozienne. A la totalité entendue comme substance, Hegel s'efforcera d'insuffler le dynamisme de l'esprit. C'est donc dans sa conception de l'esprit que réside la clé de la critique hégélienne du spinozisme. Car même lorsqu'il admire la saisie spinozienne du principe de l'unité substantielle par-delà la multiplicité des apparences individuelles, Hegel décrit cette unité spinozienne comme une négation de l'individualité, thèse à laquelle il ne pouvait adhérer après avoir hérité de Kant l'intuition de la valeur infinie de l'individu humain. Par ailleurs, Hegel ne manque pas d'associer cette doctrine (spirituellement) individualiste au "principe chrétien" —et, plus spécifiquement, au "principe protestant"— de la dignité ontologique de l'esprit fini.

Dans ses Leçons sur l'histoire de la philosophie, Hegel consacre de longues pages à son exposé sur le spinozisme auquel il reproche la suppression ontologique de l'individualité.

"La substance absolue est le vrai (...), cette idée spinoziste, il faut l'accorder, est véritable". Mais "il faut qu'elle soit pensée aussi comme active en soi, comme vivante"<6>.

Or, la substance spinozienne

"n'est rien de fini, elle n'est pas monde naturel (...). Le principe de la subjectivité, de l'individualité, de la personnalité, ne se trouve donc pas dans le spinozisme (...). Il n'est pas difficile de montrer que (chez Spinoza) le particulier, le singulier, est

5. Cf. R. Williamson, Introduction to Hegel's Philosophy of Religion, Op.Cit, pp.234-249 où l'auteur met en question l'interprétation carrément substantialiste que fait Hegel du spinozisme.

6. LHP, V.6, p.1456.

quelque chose d'essentiellement borné, que son concept dépend essentiellement d'autre, qu'il est dépendant et n'a pas d'existence véritable pour lui-même, donc qu'il n'est pas véritablement réel"<7>.

Le fait qu'une interprétation individualiste de Spinoza soit possible sur la base de la réalité des "modes", est sans importance dans le contexte de la critique hégélienne du substantialisme, dont la critique du spinozisme n'est qu'une illustration particulière. En somme, Hegel perçoit le système de Spinoza comme une "immobilité rigide" dont la seule activité est de "tout jeter dans l'abîme de la substance où tout ne fait que disparaître"<8>. Le malaise de Hegel quant à l'indifférenciation interne de la substance spinozienne démontre la valeur ontologique que le philosophe accorde à l'existence individuelle, inspiré qu'il était de la doctrine chrétienne du salut individuel de l'âme humaine, et, d'une manière plus directe, du principe kantien de la personnalité infinie qui en est tributaire. Or, au nom de ce même principe de la subjectivité individuelle, le philosophe rejette le sort réservé à l'individualité dans la République de Platon.

3) La critique hégélienne de l'Etat platonicien démontre l'incompatibilité de l'hégélianisme avec le totalitarisme politique. C'est principalement au nom de la liberté individuelle que Hegel reproche à Platon d'avoir relégué à l'inessentialité le principe de la libre subjectivité, lequel n'apparaîtra solennellement qu'avec le christianisme.

"Ce principe est nécessaire de par la religion chrétienne dans laquelle l'âme de l'individu, étant fin absolue, fait son apparition dans le monde comme nécessairement comprise dans le concept de l'esprit"<9>.

Pour sa part,

7. Ibid, pp.1454-1455.

8. Ibid, p.1458.

9. LHP, V.3, p.495.

"Platon n'a pas reconnu l'indépendance, le savoir, le vouloir et l'initiative de l'individu; il n'a pas su les concilier avec son idée. La justice exige qu'il soit fait droit à tout cela, de même qu'elle requiert sa résolution harmonieuse dans l'universel"<10>.

Dans la Philosophie du droit, l'oeuvre qui illustre par excellence la théorie hégélienne de l'Etat, l'auteur annonce sans ambages que

"dans l'Etat platonicien, la liberté subjective ne compte encore pour rien, puisque ce sont les autorités qui prescrivent aux individus quelles seront leurs activités au sein de la Cité. (...). Pourtant, la liberté subjective dont il faut tenir compte exige un libre choix de la part des individus<11>.

"Quand l'Etat platonicien voulait exclure la particularité ce n'était pas une solution véritable, car elle était en contradiction avec le droit infini de l'Idée, selon laquelle la particularité doit être libre"<12>.

Hegel affirme catégoriquement que

"l'intérêt particulier ne doit pas en vérité être mis de côté ou encore réprimé, il doit être mis en accord avec l'universel, accord par lequel il est préservé ainsi que l'universel..."<13>.

En somme,

"La stabilité (de l'Etat) n'est assurée que si l'universel est aussi l'affaire de chacun comme individu particulier"<14>.

Manifestement, pour l'auteur de la Philosophie du droit, la satisfaction individuelle est une condition essentielle de la légitimité de l'Etat.

"On a souvent dit que le but de l'Etat était le bonheur des citoyens; cela est certainement vrai, si les citoyens ne se sentent pas heureux au sein de l'Etat, si leurs aspirations subjectives ne sont pas satisfaites, s'ils ne voient pas que le moyen de cette satisfaction est l'Etat en tant que tel, alors celui-ci ne repose plus sur une base solide"<15>.

-
10. Ibid.
 11. Ph.Dr, #.262, add, p.267.
 12. Ibid, #.185, add, p.217. Cf. également S. Avineri, Op.Cit, pp.167-175.
 13. Ibid, #.261, p.266.
 14. Ibid, #.265, add, p.268.
 15. Ibid. Alors que dans les Etats substantiels, tels les Cités antiques et les despotismes orientaux, l'on assiste à une négation, sinon à une subordination de l'individualité, l'Etat moderne libre nécessite la satisfaction légitime de ses membres individuels.

Dans ses cours sur Platon, faisant partie des Leçons sur l'histoire de la philosophie, Hegel souligne que la République envisagée par le dialecticien grec "a pour caractère essentiel la répression du principe de la singularité"<16>. Or,

ce principe doit avoir sa pleine et entière réalité, il doit aussi se présenter comme propriété (...). C'est là la grande supériorité du monde moderne sur le monde antique"<17>.

Hegel répète ici ce qu'il enseigna jadis dans sa philosophie de l'esprit de 1805-1806<18> où il vanta les mérites du subjectivisme moderne enraciné dans l'individualisme chrétien.

Par ailleurs, dans l'une des additions (#.151) de la Logique, le philosophe décrit ce qu'il appelle en général

"l'intuition orientale selon laquelle tout être fini apparaît simplement comme un être qui passe, comme un être qui disparaît" (...). "Il est vrai", écrit-il, "que cette intuition orientale de l'unité substantielle forme l'assise fondamentale de tout développement vrai ultérieur, mais on ne peut en rester là; ce qui lui fait encore défaut, c'est le principe occidental de l'individualité"<19>.

L'hégélianisme intègre le principe occidental de la liberté individuelle avec l'intuition "orientale" de l'unité substantielle, élaborant en quelque sorte une synthèse culturelle qui récupère et qui dépasse respectivement l'esprit de deux modes insuffisants de civilisation. En outre, Hegel suit fidèlement l'exemple de Montesquieu en assimilant l'Orient aux quelques religions qui ont marqué son histoire, notamment à l'islam, au judaïsme, au bouddhisme et à l'hindouisme, et en associant l'essor de l'Occident au développement du christianisme<20>. La réflexion hégélienne sur le despotisme oriental par opposition à la liberté

16. LHP, V.3, p.494.

17. Ibid, pp.494-495.

18. Cf. *Realphilosophie*, p.95.

19. L'Encyclopédie des Sciences philosophiques. I- La Science de la Logique, (désormais cité *Logique*), texte présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, add #.151, p.584.

20. Cf. Montesquieu, L'esprit des lois, Garnier, 1969, L.XIX, chap.17-18;

occidentale, présuppose sa thèse sur l'historicité de l'esprit selon laquelle un principe religieux réside à la base de toute civilisation. Or, au despotisme d'un mauvais universel qui ne reconnaîtrait l'individualité qu'en tant qu'individualité supprimée ou membre passif de l'universel, le philosophe oppose sa doctrine de la réconciliation, de la reconnaissance mutuelle et de l'interaction entre les deux pôles de la relation individu-universel.

"La véritable idée est en réalité celle où chaque moment se réalise complètement, prend corps et se rend indépendant (...). Il suit de là que d'après cette idée, la singularité doit se réaliser complètement, avoir dans l'Etat sa sphère propre"<21>.

Par conséquent, la justification hégélienne de la prédominance de l'universel ne s'opère pas au détriment ni par opposition à l'individualité. Dans une formule très expressive, l'auteur de la Phénoménologie énonce que "le mouvement de l'individualité est la réalité de l'universel"<22>, et au cours de sa lutte, la conscience individuelle révoltée a fait l'épreuve que le cours du monde n'est pas si mauvais qu'il en avait l'air initialement<23>. Par voie de conséquence, toute tentative visant à produire l'universel par le sacrifice de l'individualité serait vaine et irréaliste. En somme, l'individualisme de Hegel s'enchaîne logiquement avec sa doctrine du triomphe de l'universel. Par contre, si on isole dans les écrits hégéliens certaines citations partielles de leur contexte systématique, on obtiendra une somme d'arguments ambigus et contradictoires et la réconciliation souhaitée aura l'aspect d'une domination d'un élément par son opposé. Ainsi, à côté des multiples citations énumérées, mettant en valeur la dimension individualiste de la philosophie politique de Hegel, nous ne devons pas être

L.XXIV, chap.3-5 et chap.14; L.XXV, chap.14-15. Sur l'affinité des deux penseurs concernant une évaluation des civilisations en rapport avec leurs principes religieux, Cf. également V- chap.1, infra.

21. LHP, V.3, p.494.

22. Phén, I, p.320.

23. Cf. III, chap.2, supra, pp.142-144.

étonnés de lire que

"l'opération universelle et intelligente de l'État" est "une opération en comparaison de laquelle l'opération du singulier comme singulier devient quelque chose de si insignifiant qu'il ne vaut presque pas la peine d'en parler" <24>.

"L'homme, en tant que cet homme, n'est plus simplement cet homme singulier, mais il se tient à côté d'autres hommes et il est ainsi un homme dans la masse. Mais précisément par-là, il appartient aussi à son universel, et de ce fait il est relevé (*aufgehoben*)" <25>.

L'universel hégélien "n'est pas simplement quelque chose qui est commun" <26> à des êtres singuliers qui en seraient alors l'assise fondamentale. Il n'est pas le résultat abstrait d'une généralisation des traits communs à une multitude d'individus, mais plutôt

"le fondement et le sol, la racine et la substance du singulier (...). Il est leur genre et tous ces êtres singuliers ne seraient absolument pas sans ce genre qui est le leur" <27>.

Par-delà toutes les différences et les propriétés individuelles et en dépit de toute particularisation, l'universel et le singulier sont unis dans le tout substantiel et dynamique qu'est l'Esprit, où correspondent l'une avec l'autre la nature humaine et la nature divine <28>.

"Ce que l'homme singulier est dans le particulier, il ne l'est que pour autant qu'il est avant toutes choses un homme comme tel et qu'il est dans l'universel, et cet universel n'est pas seulement quelque chose qui est en dehors et à côté d'autres qualités abstraites ou simples déterminations réflexives, mais bien plutôt ce qui pénètre et enferme en soi tout ce qui est particulier" <29>.

En dernière analyse, la valeur de l'individu est reconnue en même temps que et par l'intermédiaire même de sa réconciliation avec l'universel. Dans le rapport

24. Phén, I, pp.346-347.

25. Logique, add #.175, p.599.

26. Ibid.

27. Ibid.

28. Cf. III, introduction, supra, p.108 et p.110. notamment p.??

29. Logique, add #.175, p.600.

à l'universel, c'est l'essence même de l'individu qui est posée. Or, cette essence n'est pas exclusivement individuelle; elle est universelle. Mais puisque chaque individualité humaine est habitée par l'universel, son essence implique l'être d'un autre que soi-même. Ainsi, l'essence universelle de l'individu se présente à la fois comme un "autre-que-soi-même" et comme le "soi" proprement dit. Et la jonction de ces deux éléments a lieu à l'intérieur même de l'être individuel. L'universalité n'est plus opposée à l'individualité; elle constitue selon le philosophe l'essence même qui, au sein de l'individu singulier, limite toute tendance égocentrique vers une absolutisation du côté individuel de l'être au détriment de son côté universel. Une telle absolutisation de l'individualité empêcherait, le cas échéant, l'élévation de l'individu singulier au-dessus de sa nature immédiate, de son égoïsme borné et de toute forme d'ipséité préjudiciable à la socialité universelle. En effet, ce dont son élévation à l'universel prive l'individu singulier, ce n'est autre que l'élément négatif et impulsif de son être, ce qui est donc essentiellement impropice à son propre épanouissement ainsi qu'à celui de ses semblables avec lesquels il co-existe, auxquels il s'identifie et avec le concours desquels il accomplirait éventuellement ses buts légitimes. Dans cette perspective fortement socialisante, l'individualisme entraînerait une atteinte au bien de l'individu en général, l'individu en général étant tout individu, donc la multitude<30>.

-
30. Précisons à ce propos que la doctrine individualiste est essentiellement paradoxale, le discours individualiste étant de prime abord un discours social émanant d'une société individualiste inculquant à ses membres des valeurs égocentriques. Autrement dit, l'individualiste n'est pas l'auteur de son propre discours et l'individualisme n'est pas ce qu'il prétend être, vu qu'il ne conduit pas à une mise en valeur de la primauté de l'individu par rapport à l'universel. Ironiquement, l'individualisme agit contre lui-même et détruit son propre principe, car, tout en souhaitant valoriser la liberté individuelle, il ne parvient effectivement qu'à mettre en évidence la puissance éthique d'un être général, en l'occurrence, la société individualiste. L'individualisme est paradoxalement conforme à l'idéal même qu'il cherche à combattre vu qu'une attitude authentiquement

Pourtant, l'individualisme est aisément convertible en un universalisme à la kantienne, fondé sur une valorisation morale de l'individu humain. Cette contradiction inhérente à l'individualisme illustre son insuffisance comme idéal de la société humaine. En effet, l'individualisme contient simultanément une affirmation et une négation de l'égalité humaine: d'une part, les individus également valorisés en tant qu'êtres humains singuliers doivent tous jouir de droits humains fondamentalement égaux, témoignant du respect absolu que l'on doit porter à leur humanité, d'où l'universalisme individualiste; d'autre part, on sait qu'une société qui laisserait libre cours aux intentions individualistes risquerait par-là même de perdre ou du moins d'affaiblir sa cohésion intrinsèque, du fait que certaines libertés individuelles, contrairement à l'égalité initiale qu'inspirait l'individualisme, tendent à s'exercer et à s'affirmer au détriment d'autres libertés individuelles. Une fois socialement établi, le principe de la liberté individuelle engendrerait forcément des inégalités, des ambitions égocentriques et des conflits.

Cela dit, l'on ne voit pas le philosophe opter pour ce qu'on a coutume d'appeler des intérêts collectifs ou des droits collectifs, entendus comme des biens généraux, prétendument destinés (aussi contradictoirement que dans le cas de l'individualisme libéral) à défendre et à protéger le bien individuel en le sacrifiant même. Sachons d'abord que tout collectivisme se définit par opposition à un autre collectivisme, tel un clan contre un autre, une secte contre une autre, une ethnie contre une autre, une coalition politique contre une autre, une région contre une autre, une classe contre une autre ...etc. Or, ce sont des oppositions semblables que Hegel vise lorsqu'il parle, dans un sens

individualiste dans un climat social saturé d'individualisme, devrait conduire le sujet vers une démarcation nette par rapport à l'individualisme dominant!

plutôt péjoratif, du règne des particularités au sein de la "société civile"<31>. Conçu au niveau plus élevé de la totalité de l'État, le collectivisme prétend qu'en promouvant l'intérêt général l'on comble nécessairement l'intérêt individuel, qu'il suffirait pour ainsi dire que le tout soit libre sans que pour autant les membres individuels qui en font partie le soient également. Ce genre de collectivisme anti-individuel est manifestement incompatible avec la glorification hégélienne de la spiritualité, laquelle serait tout à fait absurde si elle n'était pas concrétisée de par les sujets individuels.

"le principe des Etats modernes a cette force et cette profondeur prodigieuses de permettre au principe de la subjectivité de s'accomplir au point de devenir l'extrême autonome de la particularité personnelle et de le ramener en même temps dans l'unité substantielle et ainsi de conserver en lui-même cette unité substantielle"<32>.

Hegel défend un certain individualisme que nous convenons de qualifier de spirituel, puisqu'il consiste en une gratification de l'individu humain axée sur la reconnaissance de la valeur intrinsèque de ses dons spirituels. Or, "l'individualisme, tel qu'il est communément entendu, reviendrait à consacrer cette valeur en elle-même au détriment de l'universalité dans laquelle elle prend racine, alors que chez Hegel c'est en tant que moment réconcilié avec l'universel que l'individu est reconnu et valorisé. C'est pourquoi il ne faudrait point confondre l'individualisme péjoratif auquel le philosophe reproche la renonciation à l'universalité et l'individualisme spirituel que lui-même préconise. Encore aujourd'hui, le sens courant du principe "individualiste", dans les milieux philosophiques et ailleurs, renvoie à l'individualisme que Hegel a tenu

31. Sur le règne du particulier au sein de la société civile, Cf. Ph.Dr, #.202 - #.206, pp.226-229; Ibid, #.229, add, p.245. Or, quand règne le particulier, "l'universel n'a alors que la manifestation du droit abstrait" (Ibid, #.229, p.245).

32. Ibid, #.260, p.264.

de réfuter.

En somme, la position hégélienne vis-à-vis de l'individualisme comporte quatre éléments distincts mais complémentaires qui peuvent être résumés comme suit:

- a) Le rejet d'un individualisme extrême qui enfoncerait le Moi dans l'égocentricité, l'isolant par-là même de son essence universelle.
- b) Le rejet de l'extrémisme opposé, à savoir du totalitarisme ou du substantialisme qui, en tant que deux formes d'engloutissement de l'individualité, sont susceptibles d'anéantir la liberté humaine.
- c) Le philosophe justifie un certain individualisme économique qu'il tolère toutefois sans enthousiasme et qui est assimilable au libéralisme économique émergeant à l'époque. Un tel système est favorable au même activisme égoïste et dévoué à l'accumulation des richesses, qui est caractéristique de la "société civile". Or, malgré les inégalités sociales qu'engendrerait un tel système basé sur l'initiative individuelle, le philosophe n'a d'autre choix que de le tolérer s'il veut rester cohérent et fidèle à sa théorie de la propriété privée comme expression extérieure de la liberté humaine. Pas question de réglementer l'activité économique au point de lui ôter son autonomie. Là-dessus, Hegel se montre fidèle à Montesquieu, lequel avait établi un lien étroit entre le contrôle de l'économie par l'Etat et la stagnation économique³³.
- d) Le philosophe fait une profession de foi d'un individualisme spirituel prôné essentiellement dans le but de réconcilier l'individu humain avec son essence universelle et, par-là même, de libérer l'esprit de la division qui accompagne sa manifestation naturelle et immédiate en des consciences

33. Cf. Montesquieu, L'esprit des lois, Cf. L.V, chap.XV; L.XX, chap.I-IV.

individuelles. Cet individualisme spirituel, de teinte fortement chrétienne ainsi que d'une certaine affinité avec le romantisme (panthéiste) répandu à l'époque, est l'apanage de l'hégélianisme. Mais il se heurte, dans la sphère de l'esprit objectif, à la présence inévitable de la société civile au sein de l'Etat et au caractère même de l'Etat en tant qu'individualité naturelle en relation avec d'autres entités semblables.

La société civile consacre le règne de la particularité et de la division et l'universel y acquiert la forme d'un ordre juridique assurant la sécurité et la protection de ses membres autonomes et superficiellement associés. Par contre, l'Etat hégélien, à l'instar du christianisme valorisant l'individu humain en tant que *moment* de l'esprit divin, s'efforce de réconcilier l'esprit individuel avec sa destinée universelle, à l'élever pour ainsi dire au-dessus de son immédiateté naturelle en tant qu'esprit isolé et soumis au règne de la division dans la sphère de la société civile. Certes, Jésus prône une spiritualité élevée au-dessus des intérêts éphémères et des divisions égoïstes. Mais l'opposition commune de l'Etat hégélien et de l'amour chrétien au règne de la société civile, ne signifie pas pour autant l'absence de contradiction au niveau même de leur universalisme. En effet, justice d'Etat et amour chrétien s'excluent mutuellement en tant que principes de gouvernement et le contraste est encore plus profond entre la nécessité de la guerre au niveau des Etats et l'amour universel que vise la religion chrétienne. Le côté naturel de l'Etat représente la condition de la particularité à l'intérieur même de la sphère de l'universel. Si l'Etat est une entité spirituelle, il n'en demeure pas moins incapable d'échapper à ses déterminations naturelles dans la mesure où il incarne des intérêts et des passions relativement chauvinistes, une exclusivité nationale et une limitation géographique et juridique inévitable. Bref, l'Etat est un universel qui souffre, du moins provisoirement (en attendant l'avènement de l'Etat idéalement

accompli), d'imperfection et d'incomplétude. Irrémédiablement prisonniers de cette finitude naturelle et mortelle, les Etats particuliers doivent périr de leur inachèvement, de ce vice interne qui les destine à subir le même sort tragique réservé à toute réalité finie. C'est pourquoi, d'ailleurs, Hegel élève en définitive le droit de l'esprit du monde (*Weltgeist*) au-dessus du droit des esprits nationaux (*Volksgeiste*) <34>.

Aucun Etat particulier ne possède l'aptitude et la clairvoyance nécessaires pour incarner à lui seul, ou pour épuiser, l'évolution complète de l'esprit du monde. Il s'ensuit que l'individualisme spirituel (chrétien) de Hegel est condamné à souffrir à deux niveaux distincts de la vie de l'Etat: a) au niveau interne de la société civile qui entretient, voire favorise l'égoïsme individuel, et b) au niveau externe des relations entre Etats, lesquelles demeurent entachées de naturalité, de conflit et d'une quasi-prédisposition congénitale à la guerre. Ces deux aspects naturels de l'effectivité (*Wirklichkeit*) de l'Etat apparaissent en contradiction avec le principe de l'amour chrétien<35>. En découvrant que c'est le conflit et non l'amour qui anime la vie des hommes et le mouvement de l'histoire, le vieux Hegel va manifestement au-delà de l'idéal de Francfort.

Le christianisme accomplit une réconciliation immédiate, intérieure ou dans le coeur, de l'esprit fini et de l'esprit infini. Mais la réalité du monde est infiniment plus lente et plus exigeante quant à l'accomplissement historique de la réconciliation (en-soi) déjà opérée au niveau religieux. Selon Hegel, c'est en vain que la philosophie chercherait à accélérer ou à mener le progrès de l'histoire vers la réconciliation (pour-soi) voulue, car en tant que conscience pensante, la philosophie (réconciliation en-et-pour-soi) se propose de

34. Cf. Ph.Dr. #.344 et #.345, p.335.

35. Cf. à ce propos le prochain chapitre.

comprendre et, par suite, d'assumer l'effectivité historique. Le penseur devra donc de prime abord s'efforcer d'apprendre la patience du concept.

Chapitre deuxième
L'Etat, la société civile,
et la défaite de l'amour chrétien.

Nous avons montré précédemment comment la doctrine chrétienne de l'Amour constitue chez le jeune Hegel un point de départ valable en vue d'une critique radicale de l'individualisme. Nous montrerons dans le présent chapitre, que telle qu'elle se développe ultérieurement dans la Phénoménologie, dans la Philosophie du droit, dans l'Encyclopédie et dans les diverses Leçons, la pensée hégélienne ne cesse de privilégier l'universalité. Le dépassement de l'individualisme qui, dans un premier temps, a revêtu chez le philosophe une expression théologique et morale, s'opèrera par la suite dans le domaine de l'éthicité et de la politique. Ainsi, une critique politique de l'individualisme complémente chez le philosophe sa doctrine théologique de la finitude individuelle.

Etant donné que le même esprit se manifeste dans le phénomène religieux et se déploie progressivement dans le monde historique, une structure politique donnée s'avère inséparable de la disposition religieuse sur laquelle elle repose. Conformément à la conception hégélienne de l'actualisation de l'esprit, la doctrine de l'Etat s'élabore dans le cadre même du rapport à la religion qui en est le fondement. En effet, si la religion, telle que Hegel la définit dans ses Leçons sur la philosophie de la religion, est le domaine sacré de ce qu'un peuple tient de plus sublime et de plus fondamental de toute l'existence<1>, comment ne pas en conclure que la religion d'un peuple influence inévitablement sa vie politique?

1. Cf. LPR, V.1, p.252; Cf. également au même sujet P. Lakeland Politics of Salvation, the Hegelian Idea of the State, Op.Cit, p.91.

"Un peuple qui a une fausse notion de Dieu a aussi un mauvais État, un mauvais gouvernement, de mauvaises lois"<2> vu que "la religion est le lieu où un peuple se définit à lui-même ce qu'il considère comme la vérité"<3>.

En outre, Hegel affirme clairement dans la Philosophie du droit que le développement de la vie politique et de la Constitution d'un peuple s'effectue en fonction de sa maturité religieuse<4>. Vouloir séparer l'inséparable (la religion et l'État) est une illusion irréaliste qui ne cesse de hanter les temps modernes, alors que l'histoire révèle presque invariablement que la conscience religieuse des peuples inspire profondément leurs Constitutions politiques et se reflète inmanquablement dans leur vie nationale. Cette infiltration du religieux dans le politique justifie le double caractère de la critique hégélienne de l'individualisme qui, tout en étant politiquement exprimée, demeure solidaire de considérations théologiques. Dans la Philosophie du droit, Hegel analyse l'avènement de l'État sur une base religieuse.

"C'est la marche de Dieu dans le monde qui fait que l'État existe"<5> d'où il faut conclure que "la religion et l'État ne sont pas séparables"<6>.

Or, la religion dont il est question ici n'est pas réductible selon Hegel à la foi reçue et consacrée par une Eglise, mais constitue "la substantialité de la vie éthique elle-même et de l'État"<7>. Selon ce rapport,

"l'État repose sur la disposition d'esprit éthique et celle-ci sur la disposition d'esprit religieuse"<8>.

L'éthicité est donc la plaque tournante où s'opère le passage de la religion à l'État: la religion enseigne à ses adeptes une moralité individuelle qui se

2. LPR, V.1, p.252.

3. LPH, p.48.

4. Cf. Ph.Dr, #.270, add, pp.343-345.

5. Ibid, #.258, add, p.260. Cf. aussi #.270, Rem, p.272 et #.272, add, p.280.

6. Ph.Dr, Appendice, (Enc, #.552, Rem) p.346.

7. Ibid, p.345.

8. Ibid.

transformera dans la sphère objective en une moralité sociale. La consolidation de la moralité sociale ainsi formée donne lieu à son tour aux mœurs établies qui constituent dans leur ensemble un esprit général concrétisé par l'État. Par suite, l'État représente l'aboutissement ultime d'une vie éthique inspirée originairement par des principes religieux. Au niveau de l'État, l'individualité vaut seulement comme moment de l'universel concret, de la multitude nationale dite peuple et, en tant que réalité (*Wirklichkeit*) organisée et souveraine, s'appelle État.

"Étant donné que l'État est esprit objectif, l'individu ne peut avoir lui-même de vérité, une existence objective et une vie éthique que s'il est membre de l'État"<9>.

En effet, l'aménagement de conditions favorables à la satisfaction des besoins et la mise en valeur de la liberté et des droits individuels coïncident avec la vocation même de l'État d'être "la réalité effective de la liberté concrète"<10>. L'émergence de l'État est amorcée par le sentiment réfléchi que les individus ont d'eux-mêmes comme membres d'une société nationale distincte et la cohésion de l'État repose sur la convergence des deux buts respectifs de l'individu et de la communauté, du singulier et de l'universel. Un État ne sera solidement fondé que si les citoyens qui le composent sont en mesure de s'y identifier librement et d'y reconnaître leur essence commune. Relativement au but de l'État, la prédominance de l'universel ne contredit donc point l'épanouissement individuel car c'est dans l'État, écrit Hegel dans l'œuvre de Berlin, que

"la liberté atteint son droit le plus élevé, de même que ce but final possède le droit le plus élevé à l'égard des individus dont le devoir suprême est d'être membres de l'État"<11>.

-
- 9. Ibid. #.258, Rem, pp.258-259.
 - 10. Ibid. #.260, p.264.
 - 11. Ibid. #.258, p.258.

L'adhésion volontaire des citoyens à l'État compense leur perte d'une liberté naturelle, primitive et sans fin, par la garantie d'une nouvelle liberté civile, digne de l'homme et ayant pour fin suprême le droit. Par-là, seul le côté arbitraire et impulsif de la liberté est supprimé au profit d'une liberté morale raisonnablement adaptée aux exigences de la vie en commun. Une liberté de droit doit supplanter la liberté naturelle. Or, dans la vie active de l'État, la liberté de droit a deux caractères distincts: a) celui d'une souveraineté nationale par rapport aux pays étrangers et b) celui d'une harmonie interne produite par une reconnaissance mutuelle du singulier et de l'universel. Selon ce dernier aspect, le pouvoir de l'État (*Staatsmacht*) est

"la chose même absolue dans laquelle les individus trouvent leur essence exprimée et où leur singularité est directement et uniquement conscience de leur universalité" <12>.

Néanmoins, un obstacle s'érige entre la singularité individuelle —avec toutes les ambitions égoïstes qu'elle comporte— et la conscience de l'universalité qui se développe du fait de la participation à l'État. Au niveau de la "société civile" (*die bürgerliche Gesellschaft*), la liberté individuelle s'affirme sans égards à l'universel, puisqu'en se consacrant à poursuivre des buts égoïstes, les individus redeviennent des personnes privées, des atomes avides d'acquisitions et de jouissances, et perdent pour ainsi dire tout intérêt pour la dimension universelle de leur existence. Etant l'arène par excellence de l'activité économique, la société civile s'engage à protéger le droit de propriété de ses membres. A Berlin, le philosophe établit que le principe de la société civile c'est la protection de la propriété et non de la liberté, ou plutôt c'est une valorisation de la liberté au sens matériel restreint et non au sens total ou spirituel.

12. Phén, II, p.60. Cf. également, Phén, II, p.56: "ce qui renonce à soi seulement et par conséquent seulement ce qui est universel gagne l'effectivité".

Évoquant la société civile, il écrit: "la propriété libre est une condition fondamentale de sa splendeur"<13>. En outre, l'auteur de l'Encyclopédie affirme explicitement que "l'existence que la personne donne à sa liberté est la propriété"<14>. Or, quand l'État se borne à exécuter les fonctions de la société civile en se donnant pour seule vocation d'assurer le déploiement des initiatives individuelles avec le moins de contrainte et le plus de souplesse possibles, il se réduit à un simple système de gouvernement et cesse d'être un État au sens hégélien.

"Si l'on confond l'État avec la société civile et si on lui donne pour destination la tâche de veiller à la sûreté, d'assurer la protection de la propriété privée et de la liberté personnelle, c'est l'intérêt des individus comme tel qui est le but final"<15>.

Selon cette perspective propre à la société civile, l'universel sera réduit à la somme indifférente et neutre d'une multitude d'êtres singuliers et son intérêt sera submergé par la simple somme numérique des intérêts privés et divergents.

Par contre, l'individu éthique (*der sittliche Mensch*), dont le Grec ancien est un prototype exemplaire, confond sa destinée avec celle de la communauté et adhère à l'État dans l'espoir irréprochable que l'État lui appartienne à son tour.

"L'individualité éthique est immédiatement et en soi une avec cet universel de son caractère, elle n'a son existence qu'en lui et n'est pas capable de survivre au déclin de cette puissance éthique"<16>.

Le jeune Hegel adhérerait déjà à cette doctrine, comme le démontrent ses premiers écrits sur la supériorité et la beauté de l'idéal grec. Par contre, dans les œuvres de maturité, notamment dans l'Encyclopédie et les Principes de la philosophie du droit, Hegel valorise d'une manière plus sensible le droit

13. Ph.Dr, #.229, add, p.245.

14. Enc. #.487, p.268.

15. Ph.Dr, #.258, Rem, p.258.

16. Phén, II, p.38.

individuel à la propriété et à l'entreprise, sur la base incontestable du droit individuel à l'auto-épanouissement et à la concrétisation de la liberté subjective; d'où sa critique systématique de Platon sur ce point essentiel.

"L'idée de l'Etat platonicien contient une injustice à l'égard de la personne en rendant impossible, par un principe général, son accession à la propriété privée"<17>.

Or, pour qu'il soit cohérent et viable, l'individualisme économique toléré par Hegel devrait répondre aux besoins élémentaires d'une masse d'individus défavorisés par la distribution inégale des richesses, et se trouvant par-là même démunis du pouvoir matériel d'exercer leur volonté politique en tant que citoyens à part entière de l'Etat. Dans son commentaire sur la théorie hégélienne de l'Etat moderne, S. Avineri souligne que

"On s'attendrait à ce que Hegel qui critique la société bourgeoise moderne, présente des plans en vue de sa transformation, ce qu'il ne fait pas"<18>.

Au sommet de sa prise de conscience critique des horreurs de la société industrielle naissante, Hegel demeure définitivement quiétiste, la philosophie pouvant seulement interpréter le monde sans le changer<19>. Face à la cruauté systématique de la société civile, estime Avineri,

"Hegel invoque la structure politique proprement dite et introduit le système de l'Etat afin de surmonter l'individualisme atomistique qui règne dans la sphère économique"<20>.

Or, depuis les années d'Iéna Hegel préconisait pour l'Etat un rôle limité par la "nécessité de la liberté du commerce"<21>.

"Le centre du pouvoir politique, le gouvernement, devrait laisser à la liberté des citoyens ce qui n'est pas nécessaire à sa finalité, donc à sa sécurité extérieure et intérieure (...), (comme) le pouvoir d'organisation et de gestion (...). Rien à

17. Ph.Dr, #.46, Rem, p.104.

18. S. Avineri, Op.Cit, p.98. (Trad. pers.)

19. Ibid. Cf. pp.98-99.

20. Ibid, p.99. (Trad. pers.).

21. *Realphilosophie, II*, p.75.

ses yeux ne devrait être plus sacré que la sauvegarde et la protection de l'activité libre des citoyens en ce domaine"<22>.

D'autre part, si l'on accorde à la sphère économique une autonomie relative, le jeu des forces présentes engendrera inévitablement une certaine inégalité de richesse. L'appauvrissement systématique fait donc partie de la structure même de la "société civile" où "chacun est son propre but et toutes les autres choses ne sont rien pour lui"<23>. De toute évidence, la société civile est une sphère primordialement économique et l'on doit se garder de la confondre avec celle de l'Etat.

"Lorsqu'on se représente l'Etat comme une union de différentes personnes, union qui n'est qu'une simple association, on n'entend par-là que la caractéristique de la société civile. Beaucoup de théoriciens modernes de l'Etat ne sont pas parvenus à formuler une autre conception de l'Etat"<24>.

Un épanouissement essentiellement égoïste constitue le motif essentiel de l'activité individuelle dans le cadre de la société civile. Toutefois, rien n'est possible sans le concours et le labeur d'autrui, relégué dans cette perspective d'exploitation et de profit égoïstes au rang de simple moyen. La paupérisation qui est précisément engendrée par un tel mécanisme social est en rapport direct avec la concentration du pouvoir économique entre les mains d'une classe privilégiée. En dernière analyse, la société civile est incapable, malgré toute la richesse économique qu'elle est apte à produire, d'empêcher "l'excès de pauvreté"<25>. Afin d'atténuer les impacts d'une telle polarisation sociale, Hegel fait appel à l'intervention de l'Etat tout en restant sceptique quant à la possibilité d'une solution radicale<26>.

22. "La Constitution allemande" dans Ecrits politiques, Editions Champ Libre, 1977, p.51.

23. Ph.Dr, #.182, add, p.215.

24. Ibid. Hegel vise surtout ici les théories de Kant et de Rousseau qu'il critique dans sa Philosophie du droit.

25. Cf. Ibid, #.245, p.251.

26. Cf. S. Avineri, Op.Cit, p.148.

"L'importante question de savoir comment on peut remédier à la misère est devenue une question qui agite et qui tourmente tout particulièrement les sociétés modernes"<27>.

Le philosophe songe à des solutions provisoires comme les institutions de charité, le recyclage de la richesse par l'intermédiaire des impôts et les oeuvres d'assistance publique<28>, tout en mettant en garde contre l'éventualité d'une prise en charge de l'économie par l'Etat<29>. Au problème de l'aliénation humaine dans le monde capitaliste, —thème privilégié qui sera récupéré ultérieurement et médité à fond par Marx— Hegel ne propose que des solutions morales telles que la charité et la grandeur d'âme<30>. Bref, que les individus soient suffisamment imprégnés par l'esprit éthique et religieux afin de restreindre leur cupidité matérielle.

"Ce qu'il y a de subjectif dans la pauvreté et dans le dénuement en général, auquel tout individu est déjà exposé dans la sphère naturelle, nécessite une aide subjective, tant au point de vue des circonstances particulières de l'individu qu'au point de vue du sentiment et de l'amour"<31>.

A cet effet, l'égalité religieuse devant le Créateur pourrait agir comme un facteur opportun de rassemblement fraternel en vue d'atténuer toute forme d'inégalité engendrée par l'action humaine, voire comme le contrepoids même d'une injustice sociale qui autrement détruirait toute possibilité de fraternisation

27. Ph.Dr, #.244, add, p.251.

28. Ibid, #.242 (&Rem), p.250.

29. Cf. Ph.Dr, #.243, p.250; #.236, Rem, p.248; #.237, p.248; *Realphilosophie II*, p.83; S. Avineri, Op.Cit, p.101.

30. Sur le droit et le devoir de la société civile de prendre en tutelle les plus démunis, Cf. Ph.Dr, #.240, p.249. Au problème de l'aliénation humaine dans le monde capitaliste, le philosophe propose une solution essentiellement moraliste: en effet, dans une société libérale, la moralité humaine se raffermir grâce aux idées religieuses, car plus on accorde de liberté aux volontés individuelles, plus on a besoin d'un moyen qui moralise le grand nombre afin de rendre possible la vie en commun. C'est pourquoi, en époque individualiste, il doit se former un lien étroit entre le libéralisme et la religion, selon lequel l'esprit religieux atténue les excès et les méfaits d'un individualisme à outrance.

31. Ibid, #.242, p.250.

entre les hommes. Si pour remédier au problème de la misère dans la société civile Hegel a recours à des solutions éthiques, animé surtout par l'espoir de voir les sentiments religieux restreindre le matérialisme social et mitiger ses effets, il n'en demeure pas moins que c'est au niveau de l'Etat qu'il voit l'égalité humaine juridiquement et formellement rétablie. L'exercice des droits de citoyenneté ne s'opère pas en fonction de la fortune du ressortissant en question. Il s'ensuit que le philosophe envisage deux solutions distinctes au problème de la société civile: a) une solution morale faisant appel à l'amour religieux et b) une solution politique faisant appel au rôle régulateur et compensateur de l'Etat. Cependant, le philosophe accepte les inégalités sociales comme une réalité inévitablement inhérente à la structure même d'une société libre, composée d'individus dotés de capacités inégales. Autrement dit, la distribution sociale des lots individuels repose sur une base anthropologique: relativement au problème de la misère, le philosophe précise que ce phénomène relève de la nature diversifiée des individus humains, les classes sociales reflétant aussi bien une mentalité particulière qu'un certain niveau économique ou un rôle professionnel.

"On peut aussi se demander à quoi tient qu'un individu appartient à une classe déterminée. Certes, le naturel, la naissance et les circonstances ont leur part d'influence, mais la détermination ultime et essentielle réside dans l'opinion subjective et dans le libre arbitre particulier"<32>.

Cette réflexion ne doit pas nous conduire à la thèse de G. Lukacs concernant le fond "capitaliste" de la contradiction hégélienne entre le caractère théologique du Système et le caractère inhumain de la société de classes que ce même Système tend à justifier. La vision hégélienne réaliste des conflits inévitables de l'ordre social et la réconciliation religieuse (idéaliste) que le philosophe

32. Ibid, #.206, p.228.

envisage comme solution à ces conflits, seraient deux choses inconciliables selon Lukacs. A notre avis, la philosophie hégélienne de l'Etat n'est pas une justification spéculative du capitalisme, car, au niveau de la citoyenneté, l'appartenance à la nation est jugée plus fondamentale et plus globale que l'appartenance à une classe sociale, et ce de l'aveu même de Lukacs dont l'interprétation ne diffère pas d'ailleurs de la nôtre sur ce point précis.

"En effet, chez Hegel peuple et Etat constituent un sujet qui forme une unité à laquelle appartient également le système des besoins économiques qui se trouve à leur base. (...). Les grandes oppositions qui déterminent le cours de l'histoire universelle sont celles qui existent entre les peuples et non celles qui sont internes aux peuples"<33>.

Par ailleurs, Lukacs interprète fidèlement la méditation hégélienne sur les conflits internes —ou ce qu'il appelle aussi parfois les "antinomies"— de la société moderne qui sont une "conséquence nécessaire de l'évolution de cette société"<34>. Le destin de l'individu moderne est aussi tragique que paradoxal: ne pouvant échapper aux effets de ce dont il est lui-même la cause, il est condamné à être l'auteur de sa propre aliénation.

"Avec l'aliénation, Hegel en arrive à la conviction que ce monde de l'économie qui domine l'homme, auquel l'individu est livré impuissant, est en même temps lui-même: il est inséparablement et selon son essence, le produit de l'homme"<35>.

Comment en serait-il autrement, sachant que le développement capitaliste n'est autre que l'aboutissement spontané de la liberté d'entreprise individuelle? Encore que légitime, cette liberté économique est susceptible d'aliéner l'homme

33. G. Lukacs, Le jeune Hegel, 2 tomes. Traduction et présentation de G. Haarer et R. Legros, Paris, Gallimard, 1981. tome 2, p.114. A cet égard, on ne peut que s'étonner de l'impertinence de la remarque d'Avineri (Cf. S. Avineri, Op.Cit., pp.240-241.) qui reproche à Hegel d'avoir sous-estimé la force du nationalisme au dix-neuvième siècle, sachant par ailleurs que le philosophe est souvent accusé de la chose contraire par des critiques comme B. Russell et K. Popper, à savoir d'être un défenseur acharné du nationalisme en général et du chauvinisme allemand.

34. Ibid.

35. Ibid, II, p.71.

en réduisant le citoyen au bourgeois, en subordonnant le politique à l'économique et en conduisant à une appropriation de l'Etat par la société civile. Or, Hegel tient pour un mauvais Etat précisément celui où règne la société civile et où la vie économique prime sur les considérations proprement politiques ou les épuise.

Notons à ce propos qu'en traitant de la société civile, Hegel avait en vue la société bourgeoise de son temps, laquelle était idéologiquement axée sur une valorisation excessive de la liberté individuelle.

"La société civile lui apparaît", écrit K. Papaioannou, "comme un produit spécifique de la modernité: par opposition aux sociétés politiques et militaires du passé, la société bourgeoise moderne a pu se séparer complètement de l'Etat et constituer une réalité autonome entièrement fondée sur des rapports privés"<36>.

Dans sa forme purement capitaliste, cette société est assimilable à la société américaine du début du dix-neuvième siècle, que Hegel critique vivement dans ses Leçons sur la philosophie de l'histoire, inspiré, selon J. D'Hondt, par les Lettres d'un Allemand en Amérique —d'un auteur de l'époque du nom de Von Bülow— "où s'exprimaient sous une forme concrète la plupart des reproches théoriques que Hegel fait aux Etats-Unis"<37>:

"Les Américains n'ont qu'un idéal et ils le placent au-dessus de tout: le dollar (...). Ils ne visent que leur intérêt personnel et en conséquence, aux Etats-Unis, l'individu se tenant lui-même pour un tout, ne se considère pas comme une partie du tout (...). Pour les Américains, l'intérêt privé est le principe dominant de la République"<38>.

Hegel dénonce l'extrême individualisme de la société américaine, présentée comme le modèle-type de la "société civile". Le capitalisme américain lui paraît

36. K. Papaioannou, "La raison et la croix du présent", en guise de conclusion des Ecrits politiques de Hegel, Editions Champ Libre, 1977, p.410.

37. J. D'Hondt, Op.Cit., p.214.

38. Ibid., pp.217-218. Le commentateur contemporain rapporte ici la description négative que fait Von Bülow de l'Amérique de l'époque.

comme une expression matérialiste de l'individualisme américain.

"Bientôt s'établit une orientation générale vers le travail et la substance de l'ensemble fut les besoins, la tranquillité, la justice civile, la sûreté, la liberté et une formation sociale qui avait son origine dans les atomes des individus en sorte que l'Etat n'était que quelque chose d'extérieur, pour la protection de la propriété"<39>.

La société civile américaine se côtoyait avec un système de gouvernement qui n'avait d'un Etat que la simple apparence juridique.

"Assurément, il y a un droit, une loi juridique formelle, mais c'est un droit sans honnêteté, et les marchands américains ont cette mauvaise réputation de tromper, sous la protection de la loi"<40>.

J. D'Hondt exprime d'une manière parfaitement adéquate le jugement de Hegel sur les Etats-Unis, lorsqu'il écrit que "la prospérité matérielle des Américains s'accompagne d'une grave défaillance de leur vie politique"<41>. Suivant la même ligne de pensée, le philosophe souligne que le caractère fondamental des Etats-Unis

"consiste dans l'orientation de l'homme privé vers le gain et le profit, dans la prépondérance de l'intérêt particulier qui ne se tourne vers le général que pour en tirer sa propre jouissance"<42>.

A l'époque de Hegel, les Etats-Unis formaient encore une société civile à l'état pur<43>. Ce n'est qu'un siècle plus tard que l'Amérique évolue vers la

39. LPH, p.70.

40. Ibid.

41. J. D'Hondt, Op.Cit, p.217.

42. LPH, p.70. (traduction modifiée).

43. Selon Hegel, deux facteurs ont favorisé la défaillance politique de l'Etat américain: a) le peuplement et l'urbanisation de l'Amérique n'étaient pas encore accomplis, entraînant ainsi un farouche expansionnisme économique interne. "Si la société civile agit sans obstacle, elle augmente continuellement la population et l'industrie" (Ph.Dr, #.243, p.250). L'Etat américain devait être formé seulement une fois ce processus terminé et "la société civile refoulée en elle-même" (Cf. LPH, p.71). D'autre part, b) les Américains n'avaient point pour voisins des Etats puissants ou menaçants, qui les obligeraient à consolider leur unité nationale en vue de leur défense commune (Cf. Ibid). Cf. également des considérations semblables dans "La raison et la croix du présent", K. Papaioannou, Op.Cit,

plénitude politique d'un Etat, à savoir vers une organisation nationale où le politique, tout en étant étroitement lié à l'économique, ne lui est pas pour autant complètement subordonné. Hegel avait prévu que l'Amérique serait "le pays de l'avenir"<44>. Au seuil d'une véritable vie politique, la société civile américaine allait se transformer ultérieurement —malgré sa réduction actuelle à l'état pur d'une effervescence économique individualiste— en un Etat proprement dit. Or, une telle transformation n'exclut pas forcément la nécessité de la sphère économique au sein de l'Etat; elle n'implique pas sa suppression en tant que telle, mais seulement son dépassement dans la sphère plus élevée de l'Etat.

A ce propos, G. Lukacs ne s'étonne nullement de "l'incapacité" de Hegel de traiter de l'avenir funeste de la société civile bourgeoise, car

"une véritable théorie dialectique de la révolution bourgeoise et de la société bourgeoise n'est possible qu'au sein du matérialisme historique"<45>.

D'après le commentateur marxiste, "Hegel considère la société bourgeoise comme la forme ultime, la plus développée, de l'évolution historique"<46>, alors que lui-même reconnaît chez Hegel "l'indépendance de l'Etat et de sa fonction historique universelle par rapport à la base économique"<47>. Si "les conceptions historiques de Hegel nous ont montré que quand il traite de la société civile, il pense à la société bourgeoise de son époque"<48>, doit-on en conclure forcément que "Hegel a tenté de démontrer sur le plan philosophique la nécessité historique de la société bourgeoise"<49>? En effet, le philosophe

-
- pp.418-419.
 44. LPH, p.71.
 45. G. Lukacs, Op,Cit, II, p.13.
 46. Ibid, I, p.291.
 47. Ibid, II, p.148.
 48. Ibid, II, p.55.

se porte le défenseur de l'État en tant qu'il est catégoriquement différencié de la société civile et par suite foncièrement libéré des limitations d'une dépendance étroite à l'égard de la classe bourgeoise.

"Au point de vue social, Hegel ne voit rien au-delà de l'horizon du capitalisme"<50>.

La justesse ou l'erreur de ce jugement énoncé par Lukacs dépendent de la signification que l'on accorde au mot "social". Si on l'entend dans le cadre exclusif du marxisme comme un qualificatif des rapports de classes, alors le commentateur marxiste a raison: on ne trouvera pas chez Hegel une prophétie révolutionnaire semblable à celle de Marx concernant l'auto-destruction inévitable du capitalisme. Par contre, la socialité telle que Hegel la conçoit s'étend sur un champ beaucoup plus vaste que les simples rapports de classes et n'est point déterminée par la base économique. La socialité hégélienne est l'avènement de l'esprit à lui-même, la construction graduelle de son monde rationnel dans une humanité consciente de sa vocation spirituelle.

A la fois membre et témoin de la société bourgeoise ascendante de son temps, Hegel ne manque pas de faire allusion aux problèmes sociaux qui en furent une conséquence inévitable. Toutefois, il n'envisage aucune solution décisive à cette malheureuse combinaison de la cause (individualisme économique) et de l'effet (inégalités sociales). Jamais Hegel n'a laissé un problème quelconque sans solution comme il le fait ici, constate non sans raison S. Avineri<51>, dont le commentaire est semblable à celui de Lukacs quant à la formidable contradiction hégélienne entre le droit supérieur de l'État et la légitimité incontestable de la société civile. Ces deux éminents critiques de

49. Ibid, I, p.303.

50. Ibid, II, p.71.

51. Cf. S. Avineri, Op.Cit, p.154.

l'hégélianisme politique ont souligné l'immobilisme de la pensée hégélienne face à la question prolétarienne dont le philosophe avait pour autant pris connaissance<52>. La contradiction est de taille au sein de la réalité occidentale moderne: d'une part, l'individualisme économique va de pair avec le développement de la société civile, le droit à la propriété et la liberté économique étant la forme matérielle de la liberté humaine; d'autre part, l'individualisme économique engendre le système capitaliste qui "devient une totalité objective se mouvant selon ses propres lois"<53>, indépendamment de l'agent humain qui lui avait donné naissance, d'où l'atteinte à la liberté.

Hegel touche indirectement et implicitement à ce paradoxe de l'individualisme auto-méconnaissant. Cependant, aucune anticipation d'une future solution de la crise de l'individualisme économique ne figure ni ne semble autorisée à l'intérieur de la méditation hégélienne sur les divers décalages entre les classes sociales. L'avenir politique n'étant point prévisible, l'utopie qui consiste pour la pensée à se situer au-delà de son époque, n'est autre qu'un futile exercice d'abstraction<54>. L'on se trouve ainsi devant un dilemme insoluble que la pensée sociale de Hegel relève sans toutefois progresser, par la suite, vers une solution définitive.

En effet, malgré sa prédisposition aux tourments internes, la société civile demeure un moment indestructible de l'Etat hégélien, une nécessité logique du

52. Cf. C. Taylor, Hegel and modern society, Cambridge University Press, 1979, pp.129-134. La thèse de C. Taylor est que Hegel a bien discerné les tendances conflictuelles de la société moderne bourgeoise, vu que ces mêmes tendances coexistaient déjà dans sa propre philosophie, laquelle se présente comme une synthèse de l'aspiration romantique à l'unité et de l'individualisme des Lumières (Cf. Ibid, pp.69-72). Toutefois, Hegel avait tort, selon Taylor, de croire que "le nouvel Etat de droit, rationnel et fondé sur l'Idée, pouvait restreindre l'économie bourgeoise" (Ibid, p.131).

53. Lukacs, Op.Cit, II, p.69.

54. Cf. Ph.Dr, (Préface), pp.47-48.

concept de l'État dans la mesure même où l'individualité y acquiert le droit de jouir d'elle-même. Si au nom d'un collectivisme égalitaire l'État devait absorber la société civile, l'individualité en sortirait forcément vaincue et réprimée. De même qu'un infini conçu en dehors et par opposition au fini serait un mauvais infini, un être collectif défini par opposition à l'individualité serait un mauvais universel. L'universel hégélien, doit-on y insister, ne se pose nullement en face, contre ou vis-à-vis du singulier, ni même "en dehors et à côté d'autres qualités abstraites": il est plutôt dans son immanence, "ce qui pénètre et enferme en soi tout ce qui est particulier"<55>. Or, en matière de droits, l'universalisme hégélien relève de l'identité de l'essence humaine libre de toute contrainte et de toute limitation, dont participent l'infinie multitude des individus humains. Un vrai droit de l'homme est universel pour autant qu'il reconnaisse la même essence humaine pour tous par-delà les variations de l'être individuel. Et il ne s'agit pas là d'une qualité abstraite dénuée de toute effectivité, car de l'attribution des droits civils naît la fierté d'être reconnu comme personne juridique. De cette racine infinie et indépendante de toute autre détermination, qu'est la dignité humaine, peut se dégager et se réaliser l'assimilation désirée des façons individuelles de penser et d'agir qui fonde les sociétés.

"C'est grâce à la culture, à la pensée comme conscience de l'individu sous la forme de l'universel, que je suis conçu comme personne universelle, notion dans laquelle tous sont identiques. L'homme vaut (comme personne) parce qu'il est un homme"<56>.

Cet énoncé humaniste n'empêche pas Hegel d'ajouter à son paragraphe que cette conscience de l'universalité

"ne devient insuffisante que si elle se fixe sous la forme du cosmopolitisme pour s'opposer à la vie concrète de l'État (national)"<57>.

55. Logique, add #.175, p.600.

56. Ph.Dr, #.209, rem, p.230.

Or, et l'universalité des droits et le cosmopolitisme humaniste ont pour formidable obstacle les tensions internes de la sphère économique. Ni l'un ni l'autre n'offre, sinon d'une manière purement formelle et juridique, une solution au dilemme de la société civile.

Vu que le droit à la propriété est la forme concrète de la volonté libre⁵⁸, la société civile constitue un moment nécessaire de la vie de l'Etat. Toutefois, fixée en elle-même et isolée de la totalité de l'Etat, la particularité dont le domaine propre se situe au niveau de la société civile, se prendra soi-même pour fin suprême et se comportera avec indifférence à l'égard de l'universel. La société civile est certes le paradis de l'individualisme, un paradis qui ne sera perturbé radicalement que par la guerre. C'est alors que le contenu substantiel de l'Etat reconquerra sa primauté définitive par rapport aux intérêts privés et aux droits individuels, reléguant ainsi l'individualité à sa position originellement précaire.

La guerre revêt l'aspect d'une lutte interne ou d'un conflit général avec une entité étrangère. Au sein même de la société civile, la guerre est sociale, opposant les uns aux autres des particularités obstinément soucieuses de préserver leurs intérêts respectifs. Pire encore serait la situation d'une guerre proprement dite, à savoir opposant un Etat à un autre. Car de l'issue d'un tel conflit dépend non seulement le sort d'une particularité au sein de l'Etat impliqué, mais l'existence même de cet Etat.

"Les peuples qui n'ont pas accepté ou ont redouté de supporter

57. Ibid. Cf. également sur la critique hégélienne du cosmopolitisme, le Droit naturel, p.102.

58. Cf. Ph.Dr, #.45, Rem, p.103: "La propriété est une fin essentielle en soi, car elle est la première forme que se donne la liberté dans l'existence"; Ph.Dr, #.41, p.100: "La personne doit se donner une sphère extérieure de la liberté pour exister comme Idée".

une souveraineté à l'intérieur, sont tombés sous le joug d'autres peuples"<59>.

Ironiquement, la richesse et le bien-être qui dans la société civile sont les formes matérielles du droit individuel inaliénable à la propriété, se trouvent à l'état de guerre menacés par l'ordre même qui est destiné à les sauvegarder. L'état belligérant expose au danger justement ce qu'il a (prétendument) pour mission de protéger, à savoir la vie et les biens de ses citoyens. Sur le plan des rapports Etat-individu, la guerre représente l'effondrement de la catégorie de l'individualité, la négation de son droit et, par voie de conséquence, la réaffirmation de la primauté de l'universel.

"La subjectivité, comme ferment de dissolution de la vie et de l'existence de l'Etat, trouve (dans l'état de guerre) sa réalité véritable dans son contraire, c'est-à-dire dans la subjectivité identique à la volonté substantielle" de l'Etat<60>.

Dans une certaine mesure, la guerre refait l'union du corps politique sur la base de la caducité de la société civile, la liberté et le bien-être des citoyens se trouvant alors ébranlés par la menace imminente d'un ennemi puissant, soit l'Etat étranger faisant la guerre ou, plus généralement, la mort qui découle de la confrontation. Ainsi, la situation de l'individualité est doublement tragique à l'état de guerre: d'une part, l'individu découvre sa vulnérabilité du fait de son incapacité d'assurer par ses propres moyens et sans le concours de l'universel, sa liberté et sa subsistance, voire sa survie; et d'autre part, l'Etat n'hésitera pas à sacrifier, afin de se sauvegarder soi-même, les biens et les vies de ses citoyens. C'est par l'entremise d'un tel sacrifice de l'individualité que toutes les sociétés humaines —soient-elles des tribus sauvages ou des nations civilisées— pratiquent invariablement un culte positif de l'universel et acceptent en définitive la primauté du droit général sur le droit particulier. L'auteur de la

59. Ibid, #.324, p.325.

60. Ibid, #.320, p.322.

Philosophie du droit affirme que

"ce serait un calcul très boiteux si, pour justifier l'exigence de ce sacrifice, on n'envisageait l'Etat que comme société civile en lui attribuant comme but final uniquement la protection de la vie et de la propriété des individus, car cette protection n'est pas assurée par le sacrifice de ce qui précisément devrait être protégé, bien au contraire..."<61>.

Un Etat qui se réduirait à une sorte de société d'assurance des intérêts individuels n'est même pas viable selon Hegel qui y décèle d'ailleurs un paradoxe insurmontable.

"On ne peut se dévouer ou se sacrifier pour un Etat auquel on n'est rattaché que par l'intérêt"<62>.

Plusieurs passages de la Philosophie du droit font allusion, en traitant de la question de la guerre, à la nullité individuelle<63>. Or, la thèse hégélienne de la nécessité de la guerre est pertinente à la compréhension rationnelle de l'Etat en général; elle n'est donc point relative, ni aux circonstances empiriques qui donnent lieu au phénomène de la guerre, ni à celles qui peuvent en être simplement des conséquences. Certes, la guerre ne fait que rappeler le principe substantiel de l'Etat à des citoyens insouciantes et plongés dans leur vie privée.

"Dans l'état de guerre, la vanité des choses et des biens temporels qui d'ordinaire donne lieu à des propos édifiants, est prise au sérieux"<64>.

Certes, également, la suprématie de l'Etat sur l'individu s'illustre et s'exemplifie extérieurement et d'une manière décisive en situation de guerre.

"Se sacrifier pour l'individualité de l'Etat constitue le rapport substantiel de tous ses membres vis-à-vis de lui et, par conséquent, un devoir pour tous"<65>.

61. Ibid. #.324, Rem, p.324.

62. J. D'Hondt, Op.Cit, p.218. Cette formulation exprime lucidement la distinction hégélienne entre l'Etat et la société civile.

63. Cf. Ph.Dr, #.323, pp.323-324.

64. Ibid, #.324, p.324.

Mais de là il ne faut point conclure que la guerre appartient à l'ordre des contingences dans la vie effective de l'État. Bien au contraire, elle découle du concept même de l'État comme individualité souveraine devant coexister avec d'autres individualités semblables et comme l'incarnation éthico-politique de l'esprit d'un peuple particulier se trouvant en relation avec d'autres peuples. Or, dès qu'un rapport existe, la possibilité de conflit existe déjà.

"Dans la rivalité qui oppose les États les uns aux autres, quand les volontés particulières (de ces États) ne parviennent pas à régler leurs différends par des négociations, il n'y a que la guerre qui puisse décider entre eux"<66>.

"Dans leurs rapports mutuels, les États se comportent comme des individus particuliers", d'où "le jeu extrêmement mobile de la particularité intime, des passions, des intérêts, des buts, des talents et des vertus, de la violence, de l'injustice et du vice, de la contingence extérieure aussi". "C'est un jeu au cours duquel le tout éthique, l'indépendance de l'État, est exposé au hasard"<67>.

Vu l'immense danger qui menace l'État dans sa totalité lors d'une guerre, le peuple rassemble ses forces en vue de préserver son existence et son autonomie. Il peut sembler paradoxal que l'élément hostile soit en même temps un facteur de redressement, d'union et de mobilisation. Par la guerre, "se conserve la santé éthique des peuples"<68> écrit Hegel à Iéna dans son article sur le droit naturel. Dans la Phénoménologie, sa position n'est pas modifiée.

"Pour ne pas laisser les systèmes particuliers s'enraciner et se durcir dans cet isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre"<69>.

La guerre revitalise les peuples et les éveille de leur assoupissement "tout

65. Ibid, #.325, p.326.

66. Ibid, #.334, p.331.

67. Ibid, #.340, p.333.

68. Le Droit naturel, p.55. Il répètera le même passage dans l'oeuvre de Berlin. Cf. #.324, pp.324-325.

69. Phén, II, p.23.

comme le mouvement des vents préserve les eaux des lacs du danger de la putréfaction où les plongerait un calme durable"<70>. A ce propos, le philosophe affirme sans équivoque que la protection de la vie et de la propriété individuelles n'est ni ne peut être la fin de l'Etat, et ce en dépit des illusions égocentriques qui règnent en temps de paix, où la satisfaction des intérêts privés est alors ce qui anime et ce qui justifie primordialement le dynamisme individuel. Si à l'individu et à son épanouissement se rapportaient la fin et le principe de l'Etat, il serait inconcevable de sacrifier la fin afin de préserver le moyen. L'Etat est donc essentiellement plus qu'un protecteur de ses membres, il est leur substance spirituelle, leur âme universelle concrète, la réalisation de leur essence, l'incarnation de leur vision commune du monde et de leur identité collective, enfin leur esprit national mis à l'épreuve de vie ou de mort au moment d'une guerre. C'est pourquoi l'Etat n'a pas recours à la contrainte pour exhorter les citoyens à leur défense collective et ne force pas ces derniers à se sacrifier contre leur gré quand il s'agit de sauvegarder leur dignité et leurs droits nationaux. Le courage des peuples est spontané et n'a d'autre mobile que le patriotisme.

"Le courage est, pour soi, une liberté formelle, parce qu'il constitue l'attitude où la liberté s'abstrait le plus totalement de tous les buts particuliers, la propriété, la jouissance et la vie"<71>. Ainsi, "le vrai courage des peuples civilisés consiste à être prêt à sacrifier sa vie au service de l'Etat"<72>.

La philosophie politique de Hegel met en valeur le lien substantiel de l'individu à l'Etat, comme manifestation de la puissance universelle de l'esprit et non comme nécessité naturelle ou économique.

70. Ph.Dr. #.324, p.325.

71. Ibid. #.327, p.327.

72. Ibid, #.327, add, p.327.

Selon certaines thèses dualistes, une insuffisance psychique pousse l'homme vers l'Absolu, engendrant ainsi le phénomène religieux, et une insuffisance matérielle, (besoins d'organisation, de sécurité, de justice, d'échanges, etc.) le prédispose à l'association et éventuellement à l'Etat. Hegel ne s'inscrit pas dans le sillage de telles idéologies du besoin, dont la théorie aristotélicienne du développement de l'Etat est une illustration exemplaire. Aristote concevait l'Etat comme une systématisation des besoins économiques<73>, amorcée de surcroît par un instinct de sociabilité<74> ou un penchant naturel à satisfaire ses besoins réciproquement et en commun. Comme Aristote raisonne sur du singulier pour l'élever par la suite à l'universalité, au concept, sa doctrine politique part du déterminé, du bien-être des individus comme fondement de l'Etat, de la félicité universelle<75>. C'est l'instinct naturel qui fonde la famille, unité de base de la Cité. Or, en se multipliant et, par suite, en développant des besoins mutuels, les familles s'organisent en un village qui, avec d'autres villages, forme une Cité, un Etat. Mais n'est-ce pas dans l'Etat même que ce développement a lieu, se demande Hegel:

"L'Etat apparaît comme un résultat, alors qu'il se révèle être le fondement véritable. (...). Dans la réalité, l'Etat en général est bien plutôt ce qui est le premier puisque c'est seulement au sein de l'Etat que la famille peut se transformer en société civile et que c'est l'idée de l'Etat elle-même qui se divise en ces deux moments"<76>.

L'association humaine revêt chez Aristote le caractère d'une nécessité naturelle dont le mobile est un instinct de socialité se manifestant sous le mode le plus

-
73. Aristote, La politique, texte français présenté et annoté par M. Prélôt, Paris, Editions Gonthier, 1977, p.53: "A la vérité, l'intérêt commun nous rassemble aussi, chacun y trouvant le moyen de vivre mieux". Cf. également, p.88: "l'Etat ou Cité est une société de personnes semblables pour mener ensemble la meilleure vie possible".
74. "Aussi, quand même n'aurait-on pas besoin les uns des autres, n'en désirerait-on pas moins de vivre ensemble" (Ibid.).
75. Sur l'éthique d'Aristote, Cf. LHP, V.3, pp.590-593.
76. Ph.Dr, #.256, Rem, p.257.

élémentaire du désir sexuel, sinon sous forme d'un besoin économique d'entretien réciproque entre les individus. C'est donc par nature (et non par esprit) que l'homme est dit un animal politique. Conformément à cette théorie naturaliste, Aristote pose l'Etat comme une nécessité naturelle<77>, déterminée par un besoin économique vital. Cette vue partielle confond le concept même de l'Etat avec la circonstance historique particulière qui engendra sa naissance. Ce serait comme réduire l'homme à la matérialité sous le prétexte que sa naissance est un acte biologique. Par contre, Hegel définit l'Etat —ainsi que l'homme d'ailleurs— non pas par son origine (naturelle), mais plutôt par sa destinée (spirituelle) qui doit s'accomplir graduellement et effectivement selon un processus logico-historique déterminé. Hegel admira toutefois la conception aristotélicienne de l'Etat comme un tout organique. Pour le philosophe grec,

"l'Etat consiste, comme toute autre totalité, en une multitude de parties: il est l'universalité des citoyens"<78>. Or, "ce qui convient au tout convient aussi à la partie; ce qui convient à l'âme convient de même au corps"<79>. (...). "Le mérite de la partie doit se référer au mérite du tout"<80>, car "le tout est nécessairement avant la partie" et "les sociétés domestiques et les individus ne sont que les parties intégrantes de la Cité"<81>.

Cette conception de la primauté du tout par rapport à la partie est d'ailleurs le point de départ de l'opposition hégélienne aux théories contractuelles, qui fondent l'Etat sur la base artificielle d'une dénaturation volontaire de l'homme par lui-même. D'autre part, la théorie hégélienne de

77. Cf. La politique, Op.Cit, p.16: "L'Etat ou société politique, est même le premier objet que s'est proposé la nature". Cf. également au même sujet, Ibid, pp.88-89.

78. Ibid, p.43.

79. Ibid, p.25.

80. Ibid, p.41.

81. Ibid, p.16.

l'Etat s'avère également incompatible avec les théories marxistes ou proches du marxisme qui elles conçoivent l'Etat comme un mécanisme superficiel destiné à protéger les intérêts particuliers d'une classe sociale. Hegel est plutôt platonicien lorsqu'il s'agit de mettre en évidence la spiritualité de l'Etat comme une incarnation relativement parfaite de l'Idée, avec toutefois cette différence capitale que chez Hegel l'idéal est immanent au réel et s'illustre aussi bien dans l'histoire effective que dans la connaissance théorique ou philosophique, et que dans l'Etat hégélien le principe de la propriété privée n'est pas supprimé. L'Etat est spirituel selon Hegel⁸² et répond davantage aux besoins spirituels qu'aux besoins matériels de l'homme. Mais justement en vertu de sa spiritualité intrinsèque, l'Etat (hégélien) rejette et l'hégémonie d'une Eglise qui réclame la spiritualité comme son apanage exclusif et le laïcisme qui tend à réduire l'Etat à sa dimension temporelle et finie.

De toute évidence, Hegel transpose au plan spirituel la notion mécaniciste de l'Etat comme appareil de protection de l'individu ou d'une classe, que l'on discerne facilement dans les doctrines du libéralisme et du marxisme. Au niveau de l'Etat, l'opposition qui régnait entre les individus et entre les classes économiques dans la sphère de la société civile, s'évanouit devant l'effort d'unité, devant l'élan intégrateur et la tendance collective vers une cohésion

82. Mais si l'on confond l'identification hégélienne de l'esprit humain et de l'esprit divin avec la position athée et humaniste, alors la spiritualité de l'Etat sera tributaire du volontarisme humain et l'Etat sera réduit à sa dimension purement "terrestre". "Tant que l'Etat n'a pas compris que c'est lui qui est la réalité objective de l'Esprit, l'Homme ne verra pas dans l'objectivation de l'Esprit sa propre oeuvre" (Kojève, Op.Cit, p.231). Nul doute que Kojève interprète ici le concept hégélien de "l'Esprit" à la lumière des thèses humanistes et athées de Feuerbach et des autres "hégéliens de gauche", le point commun entre ces derniers étant la négation de toute dimension supra-humaine de l'Esprit. Sur la position des "hégéliens de gauche", Cf. W. Brazill, The Young Hegelians, New Haven, Yale University Press, 1970, pp.49-56.

nationale.

"L'Etat est la substance éthique qui est parvenue à la conscience d'elle-même: il réunit en lui le principe de la famille et celui de la société civile. L'unité qui existe dans la famille sous la forme du sentiment de l'amour est l'essence de l'Etat, mais c'est l'essence qui, par le second principe de la volonté qui sait et est active par elle-même, reçoit la forme de l'universalité consciente d'elle-même"<83>.

Or, l'individualisme qui menace la cohésion de l'Etat menace davantage l'universalité de l'amour. Par des légiférations complexes et diversifiées, soutenues de surcroît par un pouvoir coercitif, l'Etat parvient, du moins partiellement, à canaliser sinon à brimer l'élan individualiste. En revanche, l'amour ne peut combattre l'individualisme qu'en le spiritualisant, à savoir en se réconciliant avec lui tout en dépassant ce qu'il comporte de négatif et de foncièrement égoïste, bref, en le ramenant pour ainsi dire à l'unité de l'esprit. L'Etat exécute sa volonté formelle par l'intermédiaire des lois positives alors que l'Eglise prêche l'amour sous une forme purement morale, sans aucun pouvoir (juridique) de dissuasion. Malgré la convergence de leurs buts respectifs en tant que deux institutions de l'esprit ayant pour aspiration commune de ramener l'individu à son essence universelle, l'Etat (en tant que dépassement objectif de l'individualité) et l'Eglise (en tant que dépassement subjectif de l'individualité) exercent toutefois deux pouvoirs distincts empruntant deux voies divergentes.

83. Enc, #.535, p.281. (Traduction modifiée).

Chapitre troisième

La séparation de l'Etat et de l'Eglise.

A Francfort, le jeune Hegel fut épris de l'idéal d'un peuple d'hommes libres liés réciproquement par l'amour.

"Est-il une idée plus exaltante", écrit-il, "que celle d'appartenir à un tout qui, en tant que tout, en tant que réalité une, est l'esprit même de Dieu dont les fils sont les individus?" <1>.

En ceci, Hegel n'est pas un parfait disciple de *l'Aufklaerung*. Il se présente plutôt comme un chrétien soucieux de convertir à sa foi spirituelle une époque moderne individualiste et matérialiste, tout en s'efforçant d'autre part de donner à sa doctrine religieuse une expression, une vitalité et une rigueur rationnelles caractéristiques de la modernité. Une tendance au panthéisme amenait alors le jeune Hegel à "rapprocher Dieu de l'homme et l'homme de Dieu" <2>, à revaloriser la conception chrétienne d'un Dieu-amour se révélant à l'humanité à travers le mystère de l'Incarnation du Christ. Or, il y a certainement un rapport inverse entre l'intensité de l'amour et l'extension de son objet. Un amour entre une multitude de personnes ne permet qu'un degré médiocre d'intimité. Par voie de conséquence, l'affaiblissement de l'amour atteint son point le plus bas au niveau des collectivités nationales et des relations entre Etats. Cette impuissance de l'amour à l'échelle des entités politiques engage

1. Nohl, p.322. (Trad. pers).

2. P. Asveld, Op.Cit, p.131. Sur le "panthéisme" de Hegel à Francfort, G. Lukacs (Op.Cit, I, pp.216-217) critique l'interprétation "irrationnelle" et "réactionnaire" de Dilthey qui a vu dans le poème "Eleusis" le témoignage d'une conversion à un "panthéisme mystique". Cf. *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Leipzig und Berlin, Teubner, 1921, pp.36-39. Or, selon Peperzak, "une seule nuit d'été ne saurait suffire pour proclamer Hegel panthéiste" (A. Peperzak, Op.Cit, p.126). Sur la critique de l'interprétation panthéisante de Dilthey, Cf. également, Peperzak, Op.Cit, p.122; pp.181-184. En Définitive, concède Lukacs, "la philosophie de Hegel recèle —malgré toutes ses protestations à ce propos— un élément principalement panthéiste" (Lukacs, Op.Cit, II, p.336).

Hegel sur la voie du réalisme moderne<3>. En effet, la réalité moderne ne peut plus être jugée à l'aune d'un idéal religieux. Elle a acquis une rationalité propre, une légitimité que lui confère le progrès de l'histoire, suivi d'exigences concrètes d'ordre technique, économique et juridique, qui ne sauraient plus être satisfaites dans le cadre d'une vie purement religieuse. L'amour est inapte à l'État, incompatible avec la stricte justice et inadéquat pour servir de loi. Il ne peut donc ni instituer le droit, ni protéger la liberté.

Or, la liberté étant la "nature de l'esprit" et l'histoire le processus de réalisation de l'esprit, il s'ensuit que la liberté est "la fin absolue de l'histoire"<4>.

"La destination absolue ou si l'on veut, la tendance absolue de l'esprit libre consiste en ceci que sa liberté devienne pour lui objet"<5>.

Mais la liberté de l'esprit ne devient pour lui objet que dans la mesure où elle se trouve proclamée, posée et effectuée dans l'État. La liberté n'est pas abandonnée dans l'État, elle y est plutôt constituée. Une certaine disposition naturelle à la liberté est certes inhérente à l'esprit, mais n'est pas encore en tant que telle une liberté effective. La "liberté naturelle" qui selon Rousseau est "innée" à l'homme, manque de rationalité et, par suite, de réalité<6>. Pour Hegel, la reconnaissance de la liberté et la création de conditions objectives

-
3. Dans l'ordre du développement du philosophe, ce tournant conceptuel coïncide avec les écrits d'Héna sur le droit naturel, sur la réforme de la Constitution allemande et en partie aussi sur le développement d'une *Realphilosophie*. Cf. à ce propos, Janicaud, Op.Cit, pp-87-88.
 4. LPH, p.31.
 5. Ph.Dr, #.27, p.88.
 6. Cf. LHP, V.6, p.1747, la critique de la conception rousseauiste de la liberté ainsi que la description péjorative de l'état de nature, dans les leçons sur Hobbes. (Ibid, pp.1561-1563). En outre, Cf. LPH, p.249: "La chute, c'est la connaissance supprimant l'unité naturelle; elle n'a rien de contingent, c'est l'histoire éternelle de l'esprit (...), car l'état d'innocence, cet état paradisiaque, c'est la condition des animaux".

favorables à sa réalisation ne sont possibles que chez un peuple ayant l'unité juridique d'un Etat. Faute de soumission des individus à l'universel, il n'y a qu'anarchie et incohésion, donc absence de liberté<7>. Par conséquent, l'esprit universel doit pénétrer dans les institutions politiques et les féconder par le principe de liberté<8>.

"L'Esprit doit parvenir au savoir de ce qu'il est vraiment et objectiver ce savoir, le transformer en un monde réel et se produire lui-même objectivement. C'est là le but de l'histoire universelle"<9>.

Hegel décrit le passage de la religion à l'Etat comme l'évolution d'une simple disposition intérieure engendrée par une représentation absolue de la vérité, à l'esprit extériorisé sous une forme concrète et objective, bref, comme la transformation d'un contenu spirituel en une existence politique.

"Le droit fait partie du domaine de l'esprit, mais au sein même de l'esprit, il a précisément sa place et sa base de départ dans la volonté. Or, la volonté est libre, à ce point que la liberté constitue sa substance et sa destination. Il s'ensuit que le droit est le royaume de la liberté effectivement réalisée, le monde de l'esprit, monde que l'esprit produit à partir de lui-même, comme une seconde nature"<10>.

A cet égard, le but du présent chapitre est d'établir que l'objectivation politique d'un principe religieux n'est pas forcément incompatible, selon Hegel, avec la séparation de l'Etat et de l'Eglise en matière de gouvernement.

-
7. Cette absence de liberté est totale dans la mesure où elle est le résultat d'une absence totale de tout ordre social. Or, il existe des sociétés primitives qui, tout en n'étant pas parvenues à la forme juridique de l'Etat, ont toutefois instauré un droit supra-individuel d'ordre familial, tribal ou ethnique. L'absence de liberté au sein de telles populations ne serait donc que relative. Cf. Ph.Dr, #.331, Rem, p.330: "En ce qui concerne un peuple nomade et d'une manière générale un peuple qui n'en est encore qu'à un niveau inférieur de civilisation, on peut se demander dans quelle mesure il peut être considéré comme un Etat", ou comme un peuple libre.
 8. Cf. Enc, #.552, Rem, p.297.
 9. Hegel, La raison dans l'histoire, traduction de K. Papaioannou, Paris, Collection 10,18, 1965, p.96.
 10. Ph.Dr, #.4, p.70.

En développant sa thèse sur l'immanence de la religion à l'Etat, l'auteur de l'Encyclopédie tient surtout à réfuter la futile et superficielle prétention moderne à "vouloir séparer ce qui est inséparable"<11>. Par contre, c'est dans la Philosophie du droit qu'il traite avec le plus d'ampleur de la séparation de l'Etat et de l'Eglise. Le but de l'Eglise, qui est de construire une communauté spirituelle, ne réside pas exclusivement dans un autre monde qui serait le ciel ou l'intemporalité divine, mais primordialement dans le monde terrestre où l'Eglise se propose de rendre la conduite des individus et des sociétés —et la vie humaine en général— plus conforme aux préceptes de la religion. Il s'ensuit que le but de l'Eglise converge d'une certaine manière avec celui de l'Etat. Or, Hegel ne se contentera pas de reprendre à ce sujet la thèse Kantienne que ces "deux pouvoirs suprêmes ne sauraient sans contradiction être subordonnés l'un à l'autre"<12>. Il s'efforcera plutôt d'aller au-delà même de leur opposition, car s'ils demeurent non réconciliés, leur rapport en sera un d'hostilité et de conflit et constituera par la suite une source permanente de tension à l'intérieur de l'Etat.

Soulignons de prime abord que si en général leurs buts sont convergents, les domaines respectifs de l'Etat et de l'Eglise n'en demeurent pas moins distincts. "L'Eglise a pour tâche de sauver les âmes de la perdition"<13>. Elle s'occupe de la sécurité spirituelle de l'Etat, de l'édification morale des citoyens. C'est donc dans l'Eglise et non dans l'Etat que la conscience subjective doit être cultivée et éduquée. Par définition, l'Eglise n'a aucune compétence juridique civile, aucun pouvoir contraignant, son autorité morale reposant entièrement

11. Cf. Enc. #.552, Rem, p.295.

12. Kant, La Métaphysique des mœurs, "Doctrines du droit", introduction et traduction par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, p.251.

13. LPH, p.318.

sur l'adhésion volontaire de ses membres, sur une soumission spontanée de leur conscience subjective. Par contre, l'Etat contrarie, oblige, interdit, légifère et impose légalement le respect de la loi publique par la force de la menace et du châtement.

"La religion a pour domaine l'intériorité et tout comme l'Etat, s'il exigeait l'obéissance à la manière de la religion, porterait atteinte au droit de l'intériorité, de même l'Eglise, qui se comporte comme un Etat et inflige des châtements, dégénère en une religion tyrannique"<14>.

Il s'ensuit que seul l'Etat détient et exerce une autorité positive, seul il est "la réalisation effective de la liberté"<15>. L'Eglise a certes le droit, voire le devoir de conseiller les fidèles, mais elle ne peut s'arroger le droit de les soumettre à son régime ou de leur infliger des châtements. L'individu est lié à l'Eglise par un lien de foi, de sentiment et d'obéissance morale à l'autorité, alors que "l'Etat sait le vrai et le pose sous la forme de l'universalité, comme une loi"<16>. Le "droit comme loi" est connu "comme ce qui a une validité universelle"<17>. Par contre, l'Eglise est une société volontaire à l'intérieur de l'Etat, une association morale transcendant les bornes des juridictions nationales. Si "l'Etat peut manifester une indifférence infinie à l'égard de l'opinion, précisément dans la mesure où celle-ci n'est qu'une opinion, un contenu subjectif", il a toutefois "le droit de protéger la vérité objective et les principes de la vie éthique"<18> contre toute opinion présomptueuse qui irait à l'encontre de l'Etat et des établissements publics. Hegel appelle "fanatisme religieux"

14. Ph.Dr, #.270, add, pp.344-345.

15. LHP, V.6, p.1747; Ph.Dr, #.258, add, p.259.

16. Ph.Dr, #.270, Rem, p.276.

17. Ibid, #.210 et #.211, p.231.

18. Ibid, #.270, Rem, pp.278-279. Contre les prétentions du vouloir subjectif, Hegel justifie le critère communément évoqué de la raison d'Etat.

"tout comportement négatif qui rejette comme des limites et des entraves inadaptées au caractère infini du sentiment, toute institution politique, tout ordre légal, qui repousse comme indignes de l'amour et de la liberté du sentiment, la propriété privée, le mariage, les situations et les travaux de la société civile"<19>.

Dans le contexte historique où s'est élaborée la réflexion hégélienne sur les rapports de l'Etat et de l'Eglise, c'était surtout l'Eglise qui avait des prétentions politiques empêchant l'Etat de jouir de son autonomie juridique. Mais il ne faut pas en conclure qu'en définitive Hegel se porte le défenseur de l'Etat contre l'Eglise. Nous montrerons que sa doctrine globale du développement concret de l'esprit, à la fois dans la religion et dans l'Etat, tente fondamentalement de réconcilier ces deux sphères inséparables, mais néanmoins distinctes en tant que deux modes de gouvernement ayant chacun son domaine propre.

Dans le monde occidental moderne dont le philosophe fait la critique à plus d'une reprise, on a fait de l'Etat libéral le gardien de la propriété, le serviteur de la société civile. L'on a ainsi conçu le citoyen exclusivement sous l'angle restreint du propriétaire et réduit le rôle de la loi à des domaines scrupuleusement délimités. Par contre, l'Eglise prend l'homme dans sa totalité et, de ce fait, tend à supplanter l'Etat en tant que communauté spirituelle accomplie.

"Si la religiosité voulait s'imposer dans l'Etat, comme elle le fait sur son propre terrain, elle bouleverserait l'organisation de l'Etat, car dans l'Etat les différents éléments ont une marge d'indépendance les uns par rapport aux autres, tandis que, dans la religion, tout se rapporte toujours à la totalité. Si cette totalité voulait s'emparer de tous les rouages de l'Etat, elle dégénérerait en fanatisme"<20>.

Or, c'est là une raison suffisante, selon l'auteur de la Métaphysique des mœurs.

19. Ibid. #.270, Rem. p.273.

20. Ibid. #.270, add. p.345.

pour que l'Eglise et l'Etat se laissent mutuellement en paix, les affaires de l'un n'intéressant aucunement celles de l'autre. Mais "Hegel réplique que cette séparation n'est pas viable, pas plus d'ailleurs dans l'Etat libéral que dans l'Etat totalitaire"<21>. Dans l'Etat libéral, la séparation prônée ne mène pas à une situation paisible, car un épanouissement égal du politique et du religieux conduirait inévitablement à des ingérences réciproques, sinon au niveau de la vie publique en général, du moins au niveau des consciences particulières. Le même sujet doit alors assumer simultanément, mais séparément, deux vocations divergentes: la loyauté aux lois de l'Etat en tant que citoyen et la fidélité aux principes religieux en tant que croyant. D'autre part, à l'intérieur de l'Etat totalitaire, la séparation de l'Etat et de l'Eglise s'avère aussi irréaliste puisqu'il est impossible que l'Etat et l'Eglise y soient distincts.

La pensée politique de Hegel prolonge les méditations synthétisantes de Montesquieu qui "a considéré les constitutions à la lumière de cette grande idée que constitution, religion, bref tout ce qui se trouve dans un Etat, constitue une totalité"<22>. Montesquieu "a donc su voir —vue d'une grande portée philosophique— que la partie doit être considérée dans son rapport avec le tout"<23>. Or, davantage que l'Etat, la religion est un processus de totalisation visant une appartenance totale de l'homme total (pris dans sa totalité et non seulement en tant que citoyen) à une vérité totale (divine). Par contre, l'Etat nécessite par ses divers rouages internes la forme de la multiplicité organique: différenciation nationale, dynamisme politique des partis et des mouvements, conflits sociaux, pluralité ethnique, régionale, confessionnelle et parfois linguistique, division des pouvoirs, inégalité des

21. Asveld, Op.Cit, p.145.

22. LHP, V.6, p.1741.

23. Ph.Dr, #.261, Rem, p.265.

classes et des fonctions, évolution des procédures judiciaires, etc. En outre, l'Etat exige de l'homme une soumission doublement partielle, à savoir a) exclusivement sous l'aspect restreint des devoirs relatifs à la citoyenneté, et b) provisoirement, aux lois actuelles et temporaires de la Cité.

C'est dans un ce même sillage de pensée que Fackenheim en vient à conclure, avec raison d'ailleurs, que la distinction entre l'Etat et la religion se maintient chez Hegel bien qu'ils aient la même racine. Car l'Etat perdrait son caractère éthique si, appropriant la dimension religieuse, il devenait totalitaire.

"La dimension religieuse ne se confine pas à l'interaction avec l'Etat car alors que le royaume du politique demeure fragmentaire, le royaume du religieux possède en lui-même une absoluité qu'il a en commun seulement avec l'art et la philosophie"<24>.

Par suite, quand l'Eglise s'acharne à tout conformer à la volonté et à l'intelligence divines en voulant imposer son idéalité dans toutes les sphères du réel, elle tombe dans le fanatisme, lequel "est précisément ce qui ne veut pas admettre les différences particulières"<25>. La domination de l'Eglise est un effort de totalisation forcée, s'exerçant au détriment du pluralisme et de la liberté de conscience. En revanche, l'Eglise peut jouer un rôle politique éminemment constructif en prônant et en propageant une moralité susceptible de prévenir l'effritement de l'unité sociale et en favorisant le sens du devoir et le sacrifice pour le bien de la collectivité. Par ailleurs, qu'elle soit librement inspirée de la religion sans l'intermédiaire d'aucune autorité supplémentaire ou préconisée explicitement par l'Eglise, la moralité revêt le caractère particulier de la piété. Or, bien qu'elle soit liée à un besoin véritable, la piété ne saurait se substituer à l'Etat, car tout en étant annoblissante et bénéfique, la piété aspire

24. Fackenheim. Op.Cit. p.221. (Trad. pers.)

25. Ph.Dr. #.270, add, p.345.

subjectivement au juste et le veut, mais ne le possède pas pour autant objectivement comme vitalité éthique inhérente à l'État. Foncièrement entachée de relativité et de partialité, la moralité subjective ne dispense pas les relations humaines de la forme de la légalité. De la piété, Hegel écrit sans ambages: "cette intériorité n'est pas en quête de vraies raisons et ne se donne aucune justification"<26>.

"Si la piété doit passer pour la réalité effective de l'État, toutes les lois se trouvent de ce fait mises au rebut et c'est alors au sentiment subjectif qu'il appartient de donner des lois"<27>.

"La religion ne doit donc pas être en tant que telle ce qui gouverne"<28>.

Dans une perspective politique globale, le philosophe dénonce le relativisme individuel qui, sous des prétextes religieux (piété), ou même irreligieux (opinion séculière privée), laisse entièrement arbitraire la détermination du juste. En revanche, il voit dans l'État une objectivation stable et valable du juste. L'Esprit est destiné à devenir "capable de produire et de connaître sa propre vérité comme pensée et comme monde régi par des lois"<29>. L'État est l'objectivité de la substance éthique d'un peuple, l'acte même d'objectivation "qui consiste à avoir dans les lois, en tant que déterminations pensées, une existence empirique universelle et universellement valable pour lui comme pour les autres peuples"<30>. Certes, l'État doit respecter, tolérer, protéger, entretenir, et quand nécessaire promouvoir la moralité religieuse. Cependant, quand le comportement négatif de la vision subjective "ne se réduit pas à une simple disposition d'esprit ou à une opinion purement intérieure", mais vise plutôt à déterminer entièrement la sphère de

26. Ibid.

27. Ibid.

28. Ibid.

29. Ibid, #.353, p.338.

30. Ibid, #.349, p.337.

l'Etat, "alors on assiste à la naissance du fanatisme religieux"<31>. Si, par ailleurs, l'Eglise n'adopte pas cette attitude négative et polémique à l'égard de l'Etat, si au contraire elle le reconnaît et le confirme, "elle a alors une situation qui lui est propre et une organisation extérieure"<32> dont l'Etat doit reconnaître l'autonomie. Le modernisme de Hegel préfigure une coexistence pacifique entre l'Etat et l'Eglise, sans toutefois succomber à un dualisme diviseur qui engendrerait a) soit un rapport d'indifférence mutuelle et de séparation absolue, b) soit un rapport de domination et de conflit selon lequel ou bien la laïcité, l'irreligion ou même l'athéisme officiels aboliraient la religion et étoufferaient l'Eglise, ou bien cette dernière s'emparerait du pouvoir politique et soumettrait le peuple à un régime théocratique. La réflexion hégélienne sur ces diverses options politiques s'inscrit dans le cadre plus global de sa philosophie de l'histoire. Ses considérations sont donc loin d'être purement théoriques.

A notre avis, l'individualisme spirituel de Hegel repose sur le principe chrétien du droit absolu de la subjectivité, de la personnalité infinie de l'individu humain, laquelle ne pouvait pas s'épanouir dans l'Etat substantiel du monde antique<33>. Dans un premier temps, le libéralisme de Hegel se définit, d'une part par opposition à l'unité naturelle et irréfléchie qui caractérisait la Cité grecque, et d'autre part par affinité avec la valorisation chrétienne de l'individualité humaine<34>. Or, la scission entre l'esprit et le monde (naturel)

31. Ibid, #.270, Rem, p.273.

32. Ibid, #.270, Rem, p.274.

33. Cf. Enc. #.482, Rem, où Hegel rattache la liberté moderne au principe chrétien de la valeur infinie de l'individu humain. "C'est le christianisme", écrit-il, "qui a introduit cette idée (de liberté) dans le monde; suivant lui, l'individu comme tel a une valeur infinie car objet et fin de l'amour de Dieu, il est destiné à être en rapport absolu avec lui comme esprit".

34. Fackenheim est d'accord avec K. Loewith pour réfuter les interprétations marxistes ou fascistes qui tendent à réduire le libéralisme hégélien, (le

s'est élaborée vers la fin de l'époque grecque pour se poursuivre après la naissance du christianisme.

"Face à la vie religieuse, il y avait un monde extérieur, monde naturel et aussi monde de l'âme, des inclinations, de la nature de l'homme, qui n'avait de valeur que dans la mesure où il était surmonté"<35>.

"En effet, pour l'homme qui a part à la vérité et qui sait qu'il est lui-même un moment de l'Idée divine, est posée en même temps la renonciation à son naturel, car le naturel est ce qui est privé de liberté et d'esprit. (...). L'homme ne se réalise comme être spirituel que s'il triomphe de la nature en lui"<36>.

La distinction entre les deux mondes a été consacrée par le moyen-âge, lequel coïncide, selon Hegel, avec la corruption de l'Eglise<37>. Or, la corruption de l'Eglise correspond au mépris du monde, à une prétention exclusive à la spiritualité, au droit d'édifier et de corriger le monde et, par-dessus tout, aux manigances politiques et à la vulgarisation de la religion qui en découle. Hegel dénonce cette "indicible justice qui provient de l'immixtion de la puissance spirituelle dans le droit séculier"<38>. Au moyen-âge, la réconciliation de l'esprit et du monde prit la forme d'une domination ecclésiastique soutenue par le fanatisme religieux des peuples. "Le principe de la réconciliation de l'esprit était en soi l'idée du christianisme", mais celle-ci était elle-même "à nouveau éloignée, seulement extérieure, en tant que déchirement, que non-réconciliée"<39>. A l'époque moderne, les révolutionnaires français ont été les premiers à chercher à réaliser concrètement la réconciliation voulue entre l'aspiration spirituelle et l'actualité politique, alors qu'en Allemagne,

droit de l'individu au sein de l'Etat) à un simple reflet des valeurs bourgeoises concernant la propriété et la liberté individuelle. En outre, Fackenheim ne manque pas de mettre en évidence le christianisme du philosophe. A ce sujet, Cf. Fackenheim, Op.Cit, p.221.

35. LHP, V.6, p.1245.

36. LPH, pp.250-251; p.292.

37. Cf. LHP, V.6, p.1245.

38. LPH, p.339.

39. LHP, V.6, p.1246.

l'Aufklärung étant elle-même du côté de la théologie<40>, la Réforme épargna aux allemands une révolution.

"Le principe de la pensée était donc parvenu à ce point de conciliation, et le monde protestant avait aussi en lui-même conscience que dans la conciliation expliquée précédemment, était contenu le principe d'un nouveau développement du droit"<41>. (...). En Allemagne, à l'égard du séculier, tout avait été amélioré par la Réforme"<42>.

"L'Eglise protestante est parvenue à réconcilier la religion avec le droit"<43>. La conscience protestante admet l'indépendance et la rationalité du temporel: la disposition religieuse qui est distincte du droit séculier ne doit pas se considérer elle-même comme étant supérieure ou, encore moins, opposée à lui. Du point de vue théorique et pratique du protestantisme, la vertu ne dispense pas du droit, la piété ne se substitue pas à la loi, la religion ne rend pas l'Etat superflu.

Hegel en convient sans difficulté, établissant toutefois que la moralité intérieure demeure essentiellement insuffisante et en-deçà de l'éthicité<44>. C'est seulement par l'entremise de la vie éthique que l'esprit religieux sera insufflé à l'Etat. La religion se concrétise politiquement dans l'Etat par l'intermédiaire des mœurs et de l'esprit général de la nation et non par une ingérence directe du clergé dans les affaires du gouvernement. Par son action unificatrice, la *Sittlichkeit* empêche l'usure de l'esprit religieux et sa dissipation dans la sphère économique. Elle se comporte ainsi comme le bouclier qui protège l'Etat de l'érosion égoïste amorcée par le mode de la société civile. C'est pourquoi, en définitive, Hegel subordonne la société civile à l'Etat, lequel

40. LPH, p.338.

41. Ibid, p.339.

42. Ibid, p.338.

43. Ibid, p.346.

44. Cf. Ph.Dr, #.33, Rem, p.93.

représente l'aboutissement ultime de la *Sittlichkeit*, le moment suprême où la *Sittlichkeit*, –l'idée qui anime et qui unifie la vie de la communauté et qui est presque perdue dans le monde économique où règne le calcul égoïste– retourne à soi et devient réalité<45>. En dernière analyse, la *Sittlichkeit* est le moyen-terme entre la religion et l'État. Elle les sauvegarde de la mort spirituelle dans la séparation absolue et les préserve ensemble de la décadence et de la disparition face au fléau individualiste qui sévit au niveau de la société civile. Par contre, ayant son domaine propre dans la conscience, la moralité "relève du droit de la liberté subjective, de la conscience de soi, de la sphère de l'intériorité qui, en tant que telle, ne constitue pas le domaine de l'État"<46>. A titre d'illustration, l'auteur de la Philosophie du droit évoque la devise du très pieux Von Haller: "Aime ton prochain et sois-lui utile quand tu le peux". Si cette loi était bien implantée dans les esprits, elle rendrait superflues la législation et la constitution, telle est la thèse anti-constitutionnelle de Von Haller, le théologien politique allemand, contemporain de Hegel. "Mais l'on serait alors bien curieux de savoir comment M. de Haller s'explique, qu'en dépit de cette implantation, des législations et des constitutions aient pu avoir lieu dans le monde"<47>. La réplique de Hegel repose sur une conception immanentiste de la rationalité intrinsèque de l'État.

"Ce qui, à notre époque, constitue le caractère distinctif de l'Idée de l'Etat, c'est que l'Etat est la réalisation effective de la

-
45. Cf. Ph.Dr, #.157, p.198: "L'esprit est quelque chose de réel qui se connaît soi-même": #.257, p.258: "L'Etat a son existence immédiate dans les mœurs, avant de devenir conscience de soi..."; #.211, Rem, p.231: "Les lois en vigueur dans une nation, du fait qu'elles ont été écrites et codifiées, ne cessent pas d'être ses coutumes".
46. Ph.Dr, #.270, p.275. Dieu se présente comme une Idée indéterminée et universelle par rapport aux données immédiates des circonstances particulières. C'est pourquoi l'on ne saurait en déduire des solutions déterminées aux problèmes pratiques qui peuvent surgir dans la vie de l'Etat.
47. Ibid, #.258, Rem, p.262.

liberté, non pas au gré de chacun, mais selon le concept de la volonté, c'est-à-dire selon son universalité et sa divinité"<48>.

Par contre, pour la conscience croyante et pieuse, la loi divine, en tant que loi suprême et absolue, est en soi destinée a) soit à régir et à déterminer entièrement la sphère politique, b) soit à rendre celle-ci superflue et par conséquent à l'exclure complètement comme une ex-croissance inutile de la morale. Or, dans l'ordre historique, l'Etat religieux n'est pas parvenu à remplir sa propre mission, à savoir d'édifier l'humanité à un tel point où toute organisation juridique paraîtrait superflue ou serait même confondue avec l'autorité cléricale. C'est pourquoi Hegel reconnaît que dans une certaine mesure l'Etat naît de la nécessité du vice humain, de l'insuffisance de la loi morale et de l'indispensabilité de poser le droit sous la forme de l'universalité et de la contrainte juridiques.

"L'Etat reste essentiellement distinct de la religion et la distinction consiste en ceci que ce qu'il exige des citoyens prend la forme d'un devoir juridique"<49>.

Or, lorsque la piété s'acharne à s'imposer comme un devoir juridique, elle ne fait que porter atteinte à la liberté morale, car nul ne saurait dicter par une loi positive les obligations qui découlent de la foi en Dieu. On ôterait même à la vertu son autonomie et par suite sa dignité et son mérite, si on détruisait la distinction qui doit la différencier du droit. De même que l'Eglise serait tyrannique si elle cherchait à imposer la vertu sur une base légale, l'Etat irait à sa ruine s'il faisait dépendre l'application de la loi de la simple conviction subjective.

Si le philosophe parle d'un conflit éventuel entre deux royaumes opposés ayant pourtant une racine commune, il n'en demeure pas moins fortement

48. Ibid, #.260. Rem, p.264.

49. Ibid, #.270. add, p.344.

attaché à l'idéal d'une réconciliation objective: "par opposition à ce que la religion déclare sacré, les lois apparaissent comme quelque chose qui est fait par l'homme"<50>; alors "l'Etat et les lois, comme les devoirs, obtiennent dans le rapport à Dieu la garantie la plus haute"<51>, soit la forme d'une obligation absolue pour la conscience. Que la religion n'est pas étrangère au fondement de l'Etat, le philosophe n'entretient aucun doute là-dessus, notamment dans ses dernières années à Berlin.

"C'est au contenu religieux, en tant que vérité pure existant en soi et pour soi --donc la vérité la plus haute-- qu'il appartient de sanctionner la vie éthique qui se trouve dans la réalité empirique; ainsi, la religion est pour la conscience de soi la base de la vie éthique et de l'Etat"<52>.

Mais Hegel n'est pas moins catégorique lorsqu'il s'agit de mettre aussi en évidence la nécessité d'exposer la différence dynamique entre le fondement d'une chose et le développement ultérieur propre de la chose fondée.

"Si la religion constitue donc le fondement qui contient l'élément éthique en général et plus spécialement la nature de l'Etat, en tant que volonté divine, elle n'est cependant qu'un fondement et c'est ici que les deux sphères --l'Etat et la religion-- se séparent"<53>.

"Si l'unité de l'Eglise et de l'Etat est bien celle de la vérité des principes et de la disposition d'esprit, il est tout aussi essentiel que parvienne à l'existence, avec cette unité, la différence qui les sépare et qui consiste dans la forme de leur conscience"<54>.

Il existe, en effet, une différence capitale entre un rapport d'identité (ou d'unité) qui confondrait ce qui est fondé avec son fondement, en l'occurrence l'Etat avec la religion sous forme d'une théocratie ecclésiastique, et un rapport de réconciliation et d'inséparabilité selon lequel la religion informerait l'Etat

50. Ph.Dr, Appendice, (Enc, #.552, Rem), p.349.

51. Ibid, #.270, Rem, p.272.

52. Ph.Dr, Appendice, (Enc, #.552, Rem), p.346

53. Ibid, #.270, Rem, p.272.

54. Ibid, #.270, Rem, p.279.

sans que l'Eglise devienne pour autant le véritable gouvernement<55>. Certes, un lien organique rattache l'Etat à la religion, puisque l'Etat ne fait qu'accomplir d'une manière profane le culte de l'esprit. Or, c'est là selon Hegel une raison suffisante de l'indépendance de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise, car s'il réalise l'esprit, l'Etat est à plus forte raison titulaire d'un droit propre que l'Eglise doit reconnaître. Vu que "l'esprit n'est plus étranger à l'Etat", "l'Etat n'est plus inférieur à l'Eglise et ne lui est plus subordonné"<56>. La différence est désormais mise en lumière entre deux dispositions de l'esprit, à savoir entre la foi subjective en l'inaliénabilité de la loi divine d'une part, et, d'autre part, le droit posé objectivement et universellement en tant que loi juridique non moins divine, puisqu'elle incarne une étape du progrès de la raison et qu'elle représente une condition de la liberté<57>. Loin de justifier une confusion théocratique de l'Etat et de l'Eglise, la "divinisation" hégélienne de l'Etat constitue, au contraire, une raison de plus de son autonomie juridique vis-à-vis de l'Eglise.

"L'Etat est la volonté divine prise comme esprit actuellement présent, qui se déploie pour devenir la figure réelle et l'organisation d'un monde"<58>.

Or, pour que l'Etat parvienne à l'existence empirique comme réalité éthique d'un *Volksgeist* qui se sait lui-même en tant qu'esprit national particulier, il faut que se produise d'emblée la différenciation d'avec la forme de l'autorité morale et de la simple croyance. Car l'élément subjectif qui affecte la croyance est

55. "Chaque niveau du développement de l'idée de la liberté a son droit propre, parce que ce niveau représente l'existence empirique de la liberté dans une de ses déterminations". Entre autres, l'Etat religieux qui aurait pu incarner une étape intermédiaire dans l'évolution de l'esprit, n'est plus adéquat dans le contexte de la modernité. Cf. Ph.Dr, #.30, Rem, p.89.

56. LPH, p.86

57. Cf. Ph.Dr, Appendice, (Enc, #.552, Rem), p.346: "La vie éthique est l'Esprit divin en tant que résidant dans la conscience de soi, dans la conscience d'un peuple ou des individus qui le composent".

58. Ph.Dr, #.270, Rem, p.272.

justement une source de diversification et de relativisation de son contenu, la prédisposant à la division et aux schismes. A ce propos, la multiplicité des croyances ou des confessions dans un Etat déterminé rendrait impossible tout gouvernement basé sur les enseignements de l'Eglise.

"En s'élevant au-dessus des Eglises particulières, l'Etat a pu obtenir l'universalité de la pensée, (...) la connaissance de la vérité objective"<59>.

Par ailleurs, les membres de certaines confessions qui, pour des motifs religieux, ne reconnaissent pas les devoirs directs envers l'Etat, peuvent néanmoins être des membres à part entière de la société civile, remplir passivement leurs devoirs juridiques envers l'Etat et jouir des privilèges qui leur reviennent en tant que personnes.

"Des quakers et des anabaptistes, etc., on peut dire qu'ils ne sont des membres actifs que de la société civile, et que, en tant que personnes privées, ils n'ont que des relations privées avec les autres hommes (...). Ils remplissent leurs devoirs directs envers l'Etat de manière passive"<60>.

"Mais dans la mesure où la communauté ecclésiastique possède des biens en propre, exerce une activité nécessaire à son culte et a pour cela des individus à son service, elle passe de l'intériorité à la vie temporelle"<61>, et doit alors "être placée sous le contrôle et la surveillance de l'administration de l'Etat"<62>.

Car si la bienveillance et l'autorité de l'Etat ne s'étendent pas à la société tout entière, alors son unité n'est que pure fiction.

L'Etat ne joue pas le rôle d'un simple dispositif de sécurité matérielle, artificiellement installé à côté d'une ou de plusieurs associations purement spirituelles. Il n'est pas réductible pour ainsi dire à un simple "mécanisme", mais constitue plutôt "la vie rationnelle de la liberté consciente de soi, le

59. Ibid, #.270, Rem, p.279, puis p.278.

60. Ibid, #.270, Rem, note p.274.

61. Ibid, #.270, Rem, p.275.

62. Ibid.

système du monde éthique"<63>. L'Etat comporte une doctrine qui est d'ailleurs concrétisée dans la Constitution, où les lois en vigueur expriment la position de l'Etat dans les divers domaines qui intéressent le peuple en général. Le conflit éclate lorsque l'Etat se trouve réduit à une "institution du besoin" (*eine Veranstaltung der Not*) <64> et confondu avec la société civile comme simple structure empirique dénuée d'esprit. Dans cette perspective fort matérialisante, l'Etat serait purement temporel et l'Eglise s'emparerait du domaine de la spiritualité et tendrait de ce fait à adapter l'Etat aux exigences et aux valeurs de l'esprit selon qu'elle les conçoit elle-même. Pour éviter l'éventualité d'un tel conflit entre l'Etat et l'Eglise, la solution protestante entend séparer les sphères respectives de la vertu et du droit, de la foi et de la loi positive, de la piété et de l'activité industrielle, bref, de l'intériorité et de l'extériorité. Or, Hegel juge irréaliste et artificielle cette dichotomie même, la religion n'étant pas une disposition purement intérieure, ni d'ailleurs l'Etat un mécanisme purement extérieur.

"La doctrine de l'Eglise n'est pas seulement quelque chose d'intérieur à la conscience, mais en tant que doctrine, elle est aussi une manière de s'exprimer extérieurement, portant sur un contenu qui est lié de la façon la plus intime aux principes éthiques et aux lois de l'Etat"<65>.

Si tel est le cas, comment éviter que la doctrine de l'Eglise n'empiète sur l'autorité de l'Etat? Le philosophe assigne à l'Eglise un rôle pédagogique éducatif, pourvu que les enseignements proférés aux adeptes ne soient pas préjudiciables au règne du droit et à l'intérêt général de l'Etat. Ceci revient effectivement à confier la sphère de la moralité aux soins de l'ordre ecclésiastique, laissant ainsi au fidèle l'initiative de cultiver son esprit et de

63. Ibid.

64. Ibid, p.276.

65. Ibid.

puiser les normes de sa moralité individuelle auprès de son église particulière. En matière de pédagogie morale, la seule organisation pratique envisagée par Hegel depuis son séjour à Iéna<66> consiste à maintenir une distinction juridique ferme entre les deux sphères de la moralité et de la légalité. Le but en est, de toute évidence, d'éviter de tomber dans une forme de despotisme totalitaire qui serait paradoxalement moraliste mais immoral, et dans lequel les moindres volitions aussi bien que le moindre comportement privé des citoyens passeraient sous le contrôle du gouvernement<67>. Le philosophe s'attache, d'une part à protéger la spontanéité et l'autonomie morales en rejetant toute imposition de la moralité sous forme de loi positive, et d'autre part à libérer le système du droit du relativisme et du subjectivisme moraux. Or, sur le plan juridique, la croyance religieuse est assimilable à la libre moralité individuelle, laquelle ne saurait être régie par aucune législation positive, alors que l'État incarne l'autorité effective, l'instance qui promulgue et qui exécute des lois universelles et contraignantes. A cet égard, Hegel a bien constaté que la modernité est sensiblement marquée par un grave écart conceptuel entre le droit positif et la vertu intérieure, qu'il accepte d'ailleurs (tel qu'on vient de

66. A Iéna où il rédigea ses premiers écrits politiques proprement dits, Hegel était déjà allé au-delà de l'idéal unitaire de la Cité grecque, —sauf, très manifestement, dans le *System der Sittlichkeit*— pour adopter finalement la modernité. Or, bien qu'élogieuse à l'égard de l'héritage et de la civilisation grecs, la modernité n'en demeure pas moins critique relativement à la question de la liberté individuelle. La modernité consacre la liberté morale qui fut à la fois la cause et le fruit de la dissolution de la *Sittlichkeit* dans la Grèce ancienne.

67. Cf. la critique de l'État autoritaire du second Fichte, dans le *Droit naturel*, Op.Cit, p.92. Vu que l'opuscule de Fichte "Machiavel, comme écrivain" ne paraît qu'en 1805, donc après la publication consécutive (à partir de 1802) des articles sur "le droit naturel et les manières d'en traiter scientifiquement", dans *Le journal critique de la philosophie* co-édité avec Schelling, nous sommes portés à croire que Hegel fait allusion dans sa critique politique de Fichte à *L'État commercial fermé*, paru en 1800. Conformément à sa vision atomistique de la société, Fichte doit justifier la révolution dans un temps (le premier Fichte) et l'État autoritaire dans un autre.

l'établir) comme une nécessité pratique de l'organisation sociale, mais qu'il déplore toutefois en tant que clivage artificiel au niveau de la conscience. A ce niveau précis, se situe le point de divergence entre l'idéal de Hegel et celui de Kant.

La dichotomie moderne entre le droit et la vertu passe sous silence et engendre même une attitude d'indifférence complète face aux injustices sociales flagrantes, qui sont le résultat même d'une distribution inéquitable, mais pourtant parfaitement légale, des richesses économiques<68>. Réduire la religion à la moralité individuelle, écarter l'action modératrice de l'Eglise, laisser libre cours aux instincts individualistes pour exercer tout ce que la loi n'interdit pas explicitement, sans égards aucuns à la justice et aux valeurs éthiques, cela n'est que l'aboutissement naturel du dualisme moderne, qu'on voit notamment illustré chez Kant. En effet, la méditation hégélienne sur les clivages de la Cité moderne présuppose une critique implicite de Kant. Ce dernier exprime adéquatement le principe structurel des sociétés modernes, prétendument fondées sur des contrats d'association, lorsqu'il écrit dans Théorie et pratique que

"l'égalité universelle des hommes dans un Etat comme sujets de celui-ci, est toutefois parfaitement compatible avec la plus grande inégalité en quantité ou en degré de leur propriété"<69>.

La doctrine kantienne s'énonce comme si l'égalité en question n'était qu'intérieure, —à l'image même de la foi protestante— et comme si la cupidité

68. La société américaine est le modèle-type de la société civile naissante à l'intérieur de la modernité. Cf. Const. All, p.419. Cf. également, dans les "Manuscrits de 1844" de Marx, Critique de l'Etat hégélien, préface et traduction de K. Papaioannou, Union générale d'Editions, 1971, p.22 (préface).

69. Kant, Théorie et pratique, traduction de L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967, p.32.

matérielle n'était point incompatible avec l'amour communautaire que la religion est censée inspirer à ses adeptes.

En général, dans le monde moderne naissant sous l'impulsion du libéralisme protestant, l'apologie d'un pouvoir public émanant d'un consensus universel, loin de procéder d'une volonté d'unir ou de réconcilier l'Eglise et l'Etat, relève plutôt, selon l'expression de C. Bruaire, d'un "dualisme radical entre l'intériorité de la foi et l'extériorité des structures sociales"<70>. "L'intériorité" protestante paraît ainsi précisément comme l'excès inverse de la "positivité" catholique. Or, à l'instar du protestantisme, le kantisme repose sur la logique de division et d'exclusion du *Verstand*. La référence au kantisme nous paraît opportune, car le débat de Hegel avec son grand prédécesseur résume à notre avis le débat de la raison hégélienne avec l'entendement moderne.

Kant sépare nettement les domaines de la moralité et de la légalité, de la vertu et du droit, auxquels correspondent respectivement deux genres de devoirs: les devoirs moraux et les devoirs juridiques.

"Tous les devoirs contiennent l'idée d'une contrainte imposée par la loi, mais la contrainte qu'impliquent les devoirs éthiques ne peut être que l'effet d'une législation intérieure, tandis que celle qu'impliquent les devoirs de droit peut être en outre l'objet d'une législation extérieure"<71>.

La doctrine kantienne mène à une division, voire à une contradiction entre le devoir moral édicté par la raison et le devoir juridique imposé par la loi établie. En effet, il existe, selon Kant, d'une part un état-de-choses (*Zustand*) "juridico-civil" qui est pertinent au rapport des hommes entre eux en tant qu'ils sont régis en commun par des lois de droit d'ordre public, dites des lois de contrainte, et

70. C. Bruaire, Op.Cit, p.163.

71. Kant, Métaphysique des mœurs, introduction et traduction par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, deuxième partie, "Doctrines de la vertu", introduction, IX, p.66. (Traduction modifiée).

d'autre part un état-de-choses "éthico-civil" où les membres de la société se trouvent réunis sous des lois non contraignantes, c'est-à-dire sous de simples lois de vertu^{<72>}. Le même sujet se trouve ainsi régi par deux lois distinctes, par la loi positive en tant que citoyen et par la loi morale de sa raison en tant que libre sujet pensant. Ni l'une ni l'autre de ces deux formes de normativité ne saurait se substituer à l'autre. Manifestement, ni la conviction subjective ne peut prétendre s'imposer d'une manière positive, ni la loi juridique ne peut prétendre changer la conviction subjective. C'est la raison qui pousse, dans un premier temps, les deux philosophes à admettre le principe d'une séparation juridique entre l'Etat et l'Eglise.

Néanmoins, le conflit persiste au niveau de la conscience du fait de la dichotomie corruptrice et aliénante entre la légalité et la moralité, entre la concentration et l'universalité de la loi juridique et l'éclatement et la relativité des conceptions morales. Le sujet se trouve ainsi déchiré entre un ordre légal statique et cohérent —du moins dans la mesure où on le considère dans sa puissance actuelle— et un désordre moral angoissant. Dans une allusion explicite à ce drame de la conscience moderne, et s'inspirant de Hegel, J. Wahl souligne que

"le développement du kantisme se fait par le même mouvement que celui qui donne naissance à ces Etats sans réalité et sans vie que sont les Etats modernes incomplets puisqu'en eux, le spirituel et le temporel sont séparés"^{<73>}.

Kant fige dans leur séparation absolue les critères de la moralité et de la légalité, creusant ainsi un fossé infranchissable entre les deux domaines.

"pour qu'une action soit ce qu'on appelle légale (...), il suffit qu'elle soit conforme à la loi, quel que soit son mobile, mais

72. Cf. Kant, La religion dans les limites de la simple raison, traduction par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968, p.129.

73. J. Wahl, Op,Cit, p.55.

pour qu'elle soit morale, il faut en outre qu'elle ait pour mobile l'idée exclusive du devoir"<74>.

Cette tension interne qui divise le citoyen-croyant risque de s'extérioriser sous forme d'un conflit social, et ce d'autant plus que le devoir moral ou religieux tend à déterminer la volonté dans un sens contraire à ce qui est prescrit par la loi. Kant consacre simultanément un impératif moral et un impératif juridique. D'une part, le moralisme kantien consiste à agir conformément aux normes de la raison pratique, à adapter ses décisions à des fins rationnelles, abstraction faite de tout déterminisme social, de toute prédisposition coutumière et de toute situation juridique. D'autre part, la *Rechtslehre* allemande, y compris la doctrine kantienne, servait au début du dix-neuvième siècle un but politique, à savoir la cause de l'étatisme, du constitutionnalisme, de l'individualisme, du libéralisme bourgeois et de l'égalitarisme juridique, et ce par opposition au despotisme monarchique, au féodalisme, aux droits privés de l'aristocratie et à l'institution ecclésiastique. Dans cette même perspective politique modernisante, Kant souligne:

"c'est à mon égard une exigence de la morale que d'ériger en maxime la conduite qui convient au droit"<75>.

Or, cette maxime recèle l'une des tensions les plus profondes de la morale kantienne, car le philosophe ne précise pas quelle attitude il convient d'adopter en cas de conflit entre la conviction morale et la loi positive, se contentant simplement de confirmer catégoriquement et simultanément deux rigorismes parallèles, un rigorisme moral et un rigorisme juridique<76>. Serait-il

74. Kant, Métaphysique des mœurs, "Doctrines du droit", Op.Cit, introduction générale, p.93. (Traduction modifiée).

75. Ibid, p.105. Hegel reprend la doctrine de Kant lorsqu'il établit la légitimité et la rationalité du droit comme forme effective de la liberté, d'où le devoir éthique d'obéissance à l'autorité de l'Etat.

76. Cette dichotomie kantienne dénote le vice dualiste des sociétés modernes que Hegel entend dépasser en faisant appel à l'unité et à la solidarité de la Cité ancienne. Le moderne a carrément perdu la dimension éthique et

judicieux de conclure qu'en dernière analyse, Kant tranche en faveur de l'option légaliste le conflit entre la conviction morale et la loi positive? Si tel est le cas, alors tout l'édifice de la morale kantienne s'écroule, la vertu se réduisant en fin de compte à une stricte observance des lois positives, abstraction faite de la morale rationnelle et des normes religieuses. La formule kantienne ne laisse pas douter:

"Toute constitution civile est de ce monde, puisqu'elle est une puissance terrestre (des hommes) qui se prouve dans l'expérience avec toutes ses conséquences. Les croyants dont le royaume est dans le ciel et dans l'autre monde, doivent, dans la mesure où on leur reconnaît une constitution qui s'y rapporte, se soumettre aux souffrances du siècle sous la puissance souveraine des hommes de ce monde"<77>.

Cette tendance au juridisme a pour ultime fondement chez Kant la volonté générale d'une communauté formée par un contrat d'association:

"C'est seulement sur un contrat originaire qu'on peut fonder parmi les hommes une constitution civile et par conséquent entièrement juridique et instituer un Etat"<78>.

"Pour constituer une communauté éthique, il faut que tous les individus se soumettent à une législation publique et que toutes les lois qui les unissent puissent être considérées comme les commandements d'un législateur commun (...). Or, si la communauté à créer devait être d'ordre juridique, c'est la multitude qui, en s'unissant en une totalité devrait elle-même être législatrice"<79>.

Il n'en demeure pas moins qu'il faudrait au préalable que les hommes soient assez intelligents pour trouver la bonne formule juridique et assez sages pour se plier volontairement à sa contrainte<80>. Or, bien qu'il continue d'affirmer que c'est par un contrat originaire qu'un peuple se constitue lui-même en Etat,

communautaire qui était caractéristique de la vie grecque.

77. Kant, Métaphysique des mœurs, "Doctrines du droit", Op.Cit, p.251.

78. Ibid, p.198. Cf. également, Théorie et pratique, Op.Cit, p.29, et La raison pratique, textes choisis par C. Khodoss, P.U.F, 1973, p.181.

79. Kant, La religion dans les limites de la simple raison, Op.Cit, p.133.

80. Cf. Kant, Critique de la faculté de juger, traduction d'A. Philonenko, Paris, Vrin, 1965, p.242.

Kant évoque parallèlement l'idée que toute autorité vient de Dieu, non pas au sens littéral que la religion serait le fondement historique de la Constitution civile ou devrait même être l'origine immédiate des lois, mais en tant que Dieu forme un postulat logique indispensable à l'opération de la raison pratique. L'humanisme kantien repose sur une base religieuse, car de l'idée même de Dieu, découle un "devoir religieux qui consiste à reconnaître tous nos devoirs comme des commandements divins"<81>.

Une synthèse hégélienne s'opère entre le juridisme de Kant et son humanisme religieux, dont nous montrerons l'articulation. Notons de prime abord que chez Hegel, l'hypothèse théorique d'un conflit entre la loi humaine et la loi divine est d'emblée écartée et que cette même dualité est jugée provisoire, puisqu'en définitive, les deux lois en question reviennent à une seule et même loi, à savoir celle de l'esprit. La tradition professait que Dieu est esprit, la formule hégélienne énonce plutôt que l'esprit est Dieu. Or, au-delà de ses manifestations individuelles dans des consciences finies et dans des configurations historiques particulières, l'esprit est l'unité interne d'une idéalité multiple se développant elle-même dans l'histoire<82>. En termes plus concrets, il s'agit d'une fécondation spirituelle de l'État par la religion et de l'histoire universelle par la raison divine.

"Aussi longtemps que la vraie religion ne paraîtrait pas dans le monde et ne règnerait pas parmi les nations, le vrai principe de l'État ne saurait se réaliser"<83>.

-
81. Kant, Métaphysique des mœurs, "Doctrines de la vertu", Op.Cit, p.119. Cf. également La raison pratique, Op.Cit, p.151, "La religion, considérée subjectivement, est la connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins". (extrait de La religion dans les limites de la simple raison, IVème partie, 1ère section).
82. A ce propos, Hegel justifie l'approche de Herder en faisant entrer l'histoire dans le concept de raison et en adaptant la notion de rationalité au dynamisme du processus historique.

écrit l'auteur de l'Encyclopédie. L'hégélianisme pose l'immanence de Dieu au processus ininterrompu par lequel un seul et même esprit se déploie dans le monde humain historique et se construit lui-même d'une manière objective. D'où, il faudrait conclure que la loi divine et la loi humaine sont fondamentalement conciliables.

L'influence de Kant et de Mendelssohn⁸³ n'est pas négligeable pour ce qui est du projet hégélien de conciliation de la loi humaine et la loi divine, que nous venons d'évoquer, pour notre part, sous forme d'un processus historique. Ce sont, en effet, ces deux prédécesseurs de Hegel qui ont soutenu que la morale religieuse et la morale rationnelle coïncident et se complètent fondamentalement, étant donné que les lois de la raison humaine ne peuvent être en contradiction avec la lumière divine. Autrement dit, il ne peut y avoir de conflit entre la vérité et l'aboutissement de la raison humaine, entre la loi divine et le moyen que le Créateur nous a procuré afin de la découvrir. Or, du fait que les lois divines et les lois de la raison humaine ne peuvent se contredire, la morale religieuse est intrinsèquement rationnelle, de même que la morale rationnelle est intrinsèquement divine, donc universellement valide. Mais si la loi religieuse est rationnelle, ou mieux dit, si la loi de Dieu est identique ou du moins convergente avec la loi dictée par la raison, de quelle religion déterminée s'agit-il en particulier? Selon Kant, une religion universelle et

83. Enc, #.552, Rem, p.299.

84. Sur l'influence du livre de Mendelssohn, Jérusalem ou du pouvoir religieux, sur le jeune Hegel, Cf. O. Poeggeler, "L'interprétation hégélienne du judaïsme", dans Archives de philosophie, avril 1981, pp.199-200, et F. Rosenzweig, Op.Cit., I, p.20. En outre, le jeune Hegel fut marqué par Nathan le sage de Lessing, où Nathan représente l'idéal de tolérance et de respect mutuel des diverses religions, déjà défendu par Mendelssohn. L'universalité de la religion, au-delà des croyances particulières, sert de prétexte afin de justifier le respect mutuel et la tolérance entre les diverses religions.

invisible est inhérente aux croyances particulières dont chacune est prise par ses adeptes pour la vraie religion. Kant, qui ne précise pas quelle religion en particulier, à l'exception des autres, il convient d'adopter, tente toutefois de sauver son formalisme en suggérant que la question ne se pose même pas puisqu'il existe finalement une seule religion rationnelle, et que si les croyances sont multiples et particulières, la religion elle, est une et universelle.

"Il n'existe qu'une religion (vraie); mais il peut exister beaucoup d'espèces de croyance. — On peut ajouter que dans les diverses Eglises qui se séparaient les unes des autres à cause de la diversité de leur genre de croyances, on peut néanmoins rencontrer une seule et même vraie religion"<85>.

L'analogie est frappante avec la morale universelle et rationnelle de Kant<86>. Or, ce pur formalisme ne procure au sujet réel aucun contenu concret qui puisse le guider dans sa vie active. L'universalisme abstrait qui ne s'abaisse pas aux déterminations particulières, se condamne lui-même à toujours surplomber la réalité sans jamais s'y installer.

Le rationalisme kantien se propose de résoudre le conflit théorique entre la loi divine et la loi humaine en démontrant que la loi rationnelle ne saurait être incompatible avec la loi divine<87>. Or, si le conflit entre la loi humaine et la

-
85. Kant, La religion dans les limites de la simple raison, Op.Cit. IIIème partie, 1ère section, #.V, p.144; Khodoss, Op.Cit, p.153. Cf. également La religion dans les limites de la simple raison, IIIème partie, Remarque générale, p.184: "La véritable foi religieuse universelle est la foi en Dieu", décrit comme "créateur tout-puissant de ciel et de la terre", "législateur sacré", "conservateur du genre humain", "juge équitable", etc. Pour sa part, Hegel accuse les penseurs des Lumières en général d'avoir réduit la religion à la foi, oubliant dans leur ivresse rationaliste abstraite la dimension historique et communautaire du culte, qui est un moment essentiel de la vie religieuse. Cf. LHP, V.6, p.1720: "Ce qui est resté de la religion est ce qu'on appelle théisme, foi en général..."
 86. La maxime principale de la morale kantienne consiste à tenir pour un devoir envers les autres hommes ce qui est un devoir de l'homme envers soi-même, autrement dit, à respecter l'humanité d'autrui comme s'il s'agissait de la sienne propre et par suite à régler sa conduite à la lumière de cette norme universelle.
 87. Notons qu'il s'agit bien ici d'une reprise évidente du principe platonicien

loi divine est ainsi prétendument résolu, l'on n'a pas encore une idée précise de la manière de conformer et d'adapter les lois positives à l'idéal de la loi divine ou rationnelle. La réponse kantienne ne va pas au-delà d'un pur devoir-être (*Sollen*) <88> qui demeure toutefois dépourvu de toute détermination concrète quant au rapport avec la positivité, à part la dénonciation légaliste et pacifiste de l'infraction, de la violence, de l'injustice, de la guerre et de la rébellion. Le légalisme kantien présuppose une confiance implicite que tôt ou tard, d'une manière ou d'une autre, les gouvernants arrangeront les choses convenablement, ou du moins devront-ils le faire, compte tenu de leur nature raisonnable. Le quiétisme semble de mise pour le théoricien de la "raison pratique".

En somme, après avoir résolu le conflit entre la raison humaine et la raison divine en postulant leur consubstantialité fondamentale, —thèse à laquelle Hegel ne reprocherait, d'ailleurs, que le caractère fixe de la raison ainsi définie— Kant résout le conflit entre la loi rationnelle et la loi positive en présumant la sagesse des contractants. L'Etat kantien repose sur une simple convention volontaire, imprégnée toutefois d'une teinte de rationalité vu qu'elle exige comme condition de possibilité de son effectuation, un libre exercice de l'intelligence humaine. Mais peut-on concevoir l'individu en dehors de ses liens réels? Les individus qui s'associent pour former un Etat, ne sont-ils pas eux-mêmes déjà formés et élevés dans l'idée de l'Etat? Certes, l'Etat présuppose l'accord tacite des citoyens, la forme du contrat, mais il n'est pas fondé sur une telle contingence, car les citoyens n'ont pas le choix d'être ou de ne pas être

de la proximité de la raison humaine et de l'Idée divine.
 88. Nul besoin de rappeler que Hegel, par opposition à Kant, énonce la rationalité en termes d'effectivité plutôt qu'en termes de devoir, substituant au *Sollen* kantien une *Wirklichkeit* qui se justifie par la rationalité intrinsèque du processus historique, raison suffisante d'ailleurs pour qu'elle soit patiemment assumée par le philosophe.

citoyens de l'Etat.

"L'Etat n'est pas une union décrétée par l'arbitraire des individus (...). La volonté générale ne doit pas être considérée comme composée des volontés singulières expresses, en sorte que celles-ci demeurent absolues. (...). Mais la volonté générale doit être rationnelle"<89>.

Hegel critique le formalisme abstrait des théories contractuelles qui s'énoncent comme si une assemblée se réunissait pour décider de ce qui est rationnel, alors que le rationnel est immanent au réel et fait déjà partie du processus historique en cours. Selon Hegel, le rapport horizontal qui régit la coexistence des individus entre eux est inséparable du rapport vertical qui relie l'individu au fondement dont il émerge (traditions, mœurs, culture, religion, lois, etc). Kant se préoccupe primordialement d'élucider le contrat qui détermine le rapport horizontal abstrait entre des individus neutres. Par contre, Hegel s'efforce de saisir le rapport vertical réel de l'individu avec ses racines culturelles et historiques, avant d'envisager le rapport d'association par lequel les membres d'une société donnée coexistent ensemble<90>. A cet égard, le concept réaliste d'une *Sittlichkeit* vivante constitue la plaque tournante autour de laquelle s'opère la démarcation entre Hegel et les rationalistes classiques, Kant en premier.

La *Sittlichkeit* est divine selon Hegel puisqu'elle revient à la totalité des relations effectives qui forment un peuple spirituel unique, tant par son mode d'existence terrestre que par son rapport à l'Absolu. Or, le rapport religieux à l'Absolu n'est pas toujours en harmonie avec les exigences matérielles et positives de l'existence terrestre. Ainsi, la déception, voire la défaite de l'amour chrétien dans le monde réel, tout particulièrement au niveau de l'Etat et

89. LHP, V.6, p.1747.

90. Il n'est pas question ici de l'appartenance juridique formelle du citoyen à l'Etat, mais plutôt de l'adhésion réelle à une culture, à une nation.

de la société civile, pousse Hegel à revaloriser la société bourgeoise moderne (à l'inspiration protestante) en consacrant en définitive le droit à la propriété et à la libre subjectivité comme un accomplissement proprement moderne. A. Peperzak estime que le philosophe adopta très précocement (dès la période de Tübingen) une position réaliste vis-à-vis de l'inefficacité politique de l'amour:

"Distinguant la religion privée de la religion d'un peuple, Hegel accuse le christianisme de ne pouvoir être la religion d'un Etat"<91>.

Dans les deux écrits ultérieurs de Berne, à savoir La vie de Jésus et La positivité de la religion chrétienne, Hegel ne s'est intéressé qu'à la religion privée de Jésus, oubliant, semble-t-il, sous l'influence de Kant, le peuple religieux comme tel et réduisant la religion chrétienne à l'unique dimension de la moralité individuelle et subjective. Car en devenant officielle ou religion d'Etat, une religion deviendrait inévitablement "positive", terme qui dans le vocabulaire du jeune Hegel voulait encore dire autoritaire, dogmatique et despotique<92>. A Francfort, on verra le jeune philosophe exalter l'Amour (chrétien) comme réconciliation religieuse avec la Vie et comme prélude à l'universalité de l'Esprit. Tout en allant au-delà de la positivité des lois légales ou morales, présupposant les unes une contrainte pour la conscience, les autres un dualisme à l'intérieur du sujet, l'amour s'avère incapable de triompher du mal et de la séparation égoïste qui sévissent dans le monde objectif. C'est ainsi que L'esprit du christianisme et son destin se termine sur un ton plutôt pessimiste quant à la puissance conciliatrice de l'amour chrétien dans le monde politique<93>. Or, quand même il semble abandonner ou plutôt s'éloigner de

91. A. Peperzak, Op.Cit, p.89.

92. Est "positive" une doctrine où la vérité vient du dehors, où le sujet n'est rien en soi sinon l'exécuteur d'un commandement ordonné par une source extérieure et fondé sur un devoir d'obéissance.

93. Cf. Nohl, p.342; ETW, "SCF", p.301: "Il est contraire au caractère essentiel du christianisme de trouver la quiétude (*Ruhe*) dans une beauté

l'idéal de Francfort, Hegel n'en demeure pas moins un critique de la "positivité", dans laquelle il voit toujours une fausse réconciliation entre le sujet et la loi, entre la conscience et le contenu de la vérité.

Incontestablement, cette thèse anti-positive conduira le futur auteur de la Philosophie du droit à réfuter les argumentations théocratiques d'un Bossuet ou d'un Von Haller⁹⁴, sans toutefois concéder aux revendications absolument laïcisantes des libéraux de l'époque. Comme l'affirme A. Peperzak, "en prêchant la religion chrétienne privée et en condamnant la religion chrétienne officielle (positive), Hegel n'exclut pas nécessairement toute religion d'un peuple"⁹⁵. Après avoir critiqué (à Berne) la religion "positive" d'un point de vue subjectiviste et individualiste, le jeune Hegel assume (à Francfort) l'amour religieux comme une forme d'unité supérieure à la loi dichotomique et à la réflexion dualiste de l'entendement. Mais c'est à partir de son séjour à Iéna que le philosophe va chercher à formuler une synthèse de l'actualité historique et de la vérité spirituelle. Cette synthèse, il la trouvera dans la pensée philosophique, destinée à opérer une médiation entre le réel et le rationnel et, à plus forte raison, entre le temporel et le spirituel.

"La conscience de soi trouve dans l'Etat son savoir et son vouloir substantiels réalisés dans un développement organique;

-
- impersonnelle vivante. Et c'est aussi son destin que l'Eglise et l'Etat, le culte (*Gottesdienst*) et la vie, la piété et la vertu, la vie spirituelle et l'action dans le monde (*geistliches und weltliches Tun*), ne pourront jamais se dissoudre ensemble (*zusammenschmelzen*) pour former une unité".
94. Cf. M. Nourrisson, La politique de Bossuet, Paris, Librairie académique, 1867, pp.160-172. Cet ouvrage est un commentaire littéral de La Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte, de Bossuet. Cf. également La Restauration de la science politique, Winterthur, 1816-1825, de Von Haller que Hegel critique vivement et longuement dans Les principes de la philosophie du droit. Cf. à cet effet, Ph.Dr, #.258, (Rem & add), pp.260-263.
95. Peperzak, Op.Cit, p.91. Rappelons que dans le contexte hégélien, la "religion du peuple" n'est pas assimilable à la "religion positive" et, par suite, ne s'oppose pas nécessairement à la "religion privée".

elle trouve de même dans la religion le sentiment et la représentation de sa vérité comme essentialité idéale; mais c'est dans la science (philosophique) qu'elle trouve la connaissance librement conçue de cette vérité..."<96>.

C'est donc la connaissance philosophique qui "nous montre que l'Eglise et l'Etat ne s'opposent pas par le contenu de la vérité et de la rationalité, mais que la différence vient seulement de la forme"<97>. L'Etat est une institution de l'esprit au sein de laquelle l'esprit individuel est réconcilié avec son essence universelle, avec la raison concrétisée sous forme de droit et avec l'esprit du monde particularisé dans l'esprit d'un peuple. L'Eglise est une institution de l'esprit où la réconciliation avec l'esprit universel s'opère sans l'intermédiaire des déterminations sociales ou politiques des Etats, sous forme d'une communauté spirituelle fondée essentiellement sur un lien moral.

En conclusion, l'argumentation hégélienne sur les rapports de l'Etat et de l'Eglise repose sur trois thèses principales: 1) L'Etat est spirituel et n'est point réductible à un mécanisme fini, dénué d'esprit. 2) La communauté religieuse repose sur une adhésion volontaire de la part des fidèles, sur un lien essentiellement subjectif, alors que l'Etat ne saurait se dispenser d'un fondement juridique fermement établi sous forme de lois universellement valables et contraignantes<98>. 3) En exigeant l'obéissance à la manière de l'Etat, l'Eglise porterait atteinte à l'intériorité: une religion qui inflige des châtiments devient tyrannique; une ex-communication équivaldrait alors à un bannissement

96. Ph.Dr, #.360, p.341.

97. Ibid, #.270, p.277. La philosophie, non moins que l'Etat, se développe sur la base de la religion. Ainsi, la philosophie grecque survient après la religion grecque, (Cf. Enc, #.552, Rem, p.348), la philosophie arabe s'est élaborée après l'islam et la philosophie médiévale après le christianisme. La religion préexiste à la philosophie qui la purifie.

98. Cf. Ph.Dr, #.270, add, p.345, la critique hégélienne d'une piété contradictoire cherchant à s'imposer comme droit politique, comme négation de la liberté subjective au nom même de la liberté subjective.

politique. De même, un État qui compterait exclusivement sur la conviction morale et sur la disposition spirituelle des citoyens, irait nécessairement à sa ruine. Car la loi n'est pas simplement coutume ou principe moral, il lui faut être en même temps puissance juridique vis-à-vis de la volonté arbitraire ou indifférente à l'égard de l'universel.

La séparation hégélienne de l'État et de l'Eglise a pour antithèse l'État oriental, substantiel et immobile, s'opposant à la fois à la spontanéité grecque, à l'individualisme chrétien et à la sécularisation moderne, bref, aux trois moments de l'hégélianisme que nous avons développés dans cette recherche.

Chapitre quatrième

La contradiction individualiste: la supériorité et l'insuffisance de la liberté moderne.

Dans la préface de la Philosophie du droit, Hegel soutient que la philosophie "saisit son temps dans la pensée", que le savoir est une source d'apaisement de la réalité. "C'est une paix bien plus chaleureuse que procure la connaissance"<1>, puisque le connaître consiste à ne plus se sentir aliéné devant ce qui existe. Etre réconcilié avec la réalité ambiante par la connaissance, c'est aussi être libre, ne plus subir l'oppression d'un monde incompréhensible, absurde ou hostile, bref, ne plus percevoir le réel comme une source d'angoisse ou d'aliénation. Cette réconciliation avec l'objectivité s'opère dans la sphère religieuse sous forme d'un sentiment d'unité avec le tout divin. Au niveau de l'esprit objectif, elle revêt l'aspect d'une justification générale de l'histoire, se transformant subséquemment en une adhésion explicite au droit établi et à l'état actuel du monde. Si l'acte de comprendre revient à faire la paix avec la réalité, il est aussi indispensable, afin de vivre concrètement cette paix, d'assumer l'effectivité historique comme une manifestation actuelle de la raison.

A ce propos, les penseurs des Lumières n'ont exprimé qu'un rationalisme d'entendement lorsqu'ils ont proclamé —manifestement par opposition aux prétentions, aux antagonismes et aux ingérences des diverses églises— la réconciliation effectuée dans et par l'Etat (libéral) comme la seule voie légitime vers la liberté humaine. Par-là, ils ont sous-estimé l'étendue et la profondeur des liens qui rattachent l'Etat à la religion, comme si l'édifice de l'Etat devait

1. Cf. Ph.Dr, "Préface", pp.57-58.

être érigé sur les ruines et non sur les fondements de la religion. En outre, ils ont confondu leur hostilité politique à l'égard de l'Eglise chrétienne avec une opposition intellectuelle et dogmatique à la religion en général.

Nous montrerons dans ce chapitre que la séparation moderne de l'Etat et de l'Eglise —comme conséquence de la dissolution politique du christianisme et de la défaite de l'Amour au niveau de l'Etat (guerre) et à l'intérieur de la société civile (égoïsme)— engendre une indigence éthique nécessitant, selon le philosophe, une récupération de la vertu communautaire de la Cité grecque.

Les philosophes "éclairés" s'opposaient à la religion comme à un Etat despotique. "Sous une autre forme, ces philosophes ont accompli la Réforme de Luther"<2> en se fiant inébranlablement à l'autorité de la raison autonome. Initialement, les Lumières n'ont pas souhaité une révolution mais seulement une réforme basée sur la perfectibilité de l'homme. Elles ont préconisé une meilleure éducation des princes et des ministres, plus de liberté pour les hommes d'esprit ainsi qu'une émancipation intellectuelle et politique du peuple. Le plan des Lumières reposait entièrement sur une confiance fondamentale dans la capacité humaine de pouvoir transcender des structures actuelles par le biais d'une illumination de la connaissance et de la conviction communes. C'est en quoi consiste, d'ailleurs, l'orientation positive des Lumières<3>, qui tend à compenser leurs critiques accablantes de tout l'ordre social et intellectuel de l'époque. Les Lumières françaises étaient singulièrement les plus résolument contestataires: "la philosophie française comporte une orientation négative contre tout ce qui est positif; elle est destructrice de ce qui est positivement établi: religion, habitudes, mœurs, opinions, institutions politiques,

2. LHP, V.6, p.1745.

3. Cf. Ibid, pp.1726-1727.

administration de la justice, mode de gouvernement, autorité politique et juridique, constitution politique et également art"<4>. Toutefois, c'est contre la religion que l'attitude négative des Lumières était particulièrement dirigée. Dans l'optique des penseurs "éclairés", la lumière naturelle de l'homme est certes suffisante pour le guider dans son existence terrestre et pour dissiper les illusions reçues des époques passées. Mais la puissance intellectuelle de l'homme ne peut s'élever à la connaissance de Dieu. Les Lumières, qu'elles soient représentées par Hume, Kant, Mendelssohn, Voltaire ou Montesquieu, ne prétendent nullement à une connaissance de Dieu mais seulement de la "Nature" qu'il engendre comme une vitalité organique universelle<5> et qui comporte un aspect spirituel (la nature humaine) et un aspect physique (les lois naturelles). De Dieu on connaîtrait l'oeuvre ou l'action, voire le phénomène, mais pas l'essence. Le rationalisme d'entendement ou bien pose une essence divine inconnaissable ou bien la nie entièrement, d'où la tendance athée et matérialiste des Lumières telle qu'on la trouve chez D'Holbach.

Cultiver la bonté naturelle de l'homme en vue d'une grande "utilité", à savoir dans le but d'instaurer une société libre, heureuse et prospère, tel fut l'objectif du siècle des Lumières. Dans cette même perspective optimiste, l'on croyait fermement que la diffusion du savoir scientifique et rationnel serait un prélude à la disparition du fanatisme. Telle fut du moins l'espérance élémentaire des Lumières, et celle de Hegel aussi. En effet, dans un contexte "éclairé", le projet platonicien d'une puissance gouvernementale philosophiquement cultivée et présidée par de sages philosophes-rois, devient à la fois pertinent et superflu.

4. Ibid, p.1723.

5. Cf. Ibid, p.1738.

"Selon Platon, une véritable constitution et une véritable vie politique ont pour fondement l'Idée, les principes universels et véritables de la justice éternelle, or, ces principes c'est la destination de la philosophie de les connaître, donc l'idéal serait que la philosophie et la puissance politique ne fassent qu'un"<6>.

Mais une fois que la grande majorité des citoyens modernes est déjà sensibilisée aux notions de droit et de liberté, il n'est plus nécessaire que la philosophie s'occupe directement de la politique et du gouvernement. Vu que la modernité occidentale se caractérise par sa mise en valeur du principe de l'individualité, il n'est plus requis selon Hegel que les philosophes deviennent rois. "Un exemple de ce qu'un philosophe-roi pourrait effectuer est Marc-Aurèle, mais on ne peut citer à son actif que des actions privées, l'empire romain n'est pas devenu meilleur avec lui"<7>. Hegel fait également allusion à Frédéric-II chez qui la philosophie fut une passion privée différente de sa qualité de roi<8>.

L'Idée est déjà introduite dans la sphère politique et la masse des citoyens en est de plus en plus informée et libre. Cette généralisation de la notion de liberté est ce qui fait d'ailleurs la supériorité de l'Etat moderne. Un peuple-roi n'a besoin, ni d'un pape-roi, ni d'un philosophe-roi. Dans la modernité, la tâche de déterminer la réalité effective conformément à l'universel revient à la culture en général et n'est point exclusivement philosophique tel que Platon l'avait exigé. Pour Hegel, le but de la philosophie est essentiellement de comprendre —et non de transformer— l'histoire, d'être l'intelligence tardive d'une réalité parvenue à la maturité et à l'achèvement. De même que "l'oiseau de Minerve ne prend son vol qu'au crépuscule"<9>, la philosophie n'apparaît qu'à la fin d'une grande journée de labeur historique. La pensée philosophique reste donc

6. Enc, #.552, Rem, p.298. (Traduction modifiée).

7. LHP, V.3, p.411.

8. Cf. Ibid.

9. Ph.Dr, fin de la Préface, p.59. (Traduction modifiée).

pratiquement dispensée de participer à l'activité politico-historique qui réalise l'universel.

"Quand donc Platon dit que les philosophes doivent gouverner, il a en vue la détermination de l'ensemble de l'état des choses par des principes universels. Cela est réalisé à un bien plus haut degré dans les Etats modernes".

"Dans nos Etats, la fin de l'Etat, le bien universel, est immanent, souverain, d'une tout autre manière que dans l'Antiquité. L'état de choses légal, l'état des tribunaux, de la constitution, de l'esprit public, est si ferme en lui-même que les décisions qui restent à prendre ne concernent que la situation momentanée"<10>.

Hegel évoque ici ce qu'on appellerait dans un langage contemporain une "institutionnalisation" de l'esprit éthique, de sorte que le rapport intrinsèque de l'Idée divine à l'Etat ne paraît plus sous une forme théocratique directe ni sous la forme d'une intervention ostensible du clergé (ou de l'élite philosophique) dans les affaires de l'Etat. L'exigence de Platon que l'organisation de l'Etat soit conforme à l'Idée, existe dans les faits à l'époque moderne<11>.

Par ailleurs, tous les peuples n'ont pas une seule et invariable représentation de l'Idée. La modernité qui reconnaît la liberté des individus reconnaît également la diversité des peuples ainsi que (plus récemment) leur droit à l'auto-détermination. Il n'est plus admissible qu'un penseur quelconque définisse a priori la meilleure forme de gouvernement ou établisse un idéal pratique de gouvernement comme une donnée universelle et invariable pour tous les peuples et pour toutes les époques. En ce qui concerne la structure juridique que se donne un peuple en vue de gérer sa vie en commun, Hegel penche vers un relativisme historique et culturel impliquant toutefois une finalité absolue au terme du développement intermédiaire par lequel un peuple

10. Ibid, pp.410-411.

11. Cf. Ibid, p.411.

passe de l'enfance (ou barbarie) à la maturité (ou état de droit). Au niveau pratique de l'organisation interne de l'Etat, Hegel est catégoriquement réaliste: "une Constitution n'est pas bonne pour tous les peuples"<12>. Non seulement est-il impératif de tenir compte des différences culturelles entre les peuples, mais au niveau même d'un peuple particulier, le processus de maturation présente des phases progressives auxquelles s'adaptent respectivement les diverses Constitutions qu'il se donne. "La Constitution prise en elle-même, dans son abstraction, n'est rien (...), il lui faut se rapporter aux mœurs, il lui faut être remplie de l'esprit vivant"<13> du peuple. Il s'ensuit que de par sa définition même, une Constitution déterminée ne convient pas à tous les peuples, pas plus qu'elle ne saurait convenir à un même peuple d'une manière perpétuelle. Il faut donc renoncer à cet exercice d'abstraction par lequel certains théoriciens s'efforcent vainement de formuler a priori des Constitutions idéales. En outre, la philosophie qui est "le mouvement au sein des pensées pures"<14> s'effectue dans un domaine différent de celui de l'histoire proprement dite, au sens qu'"il ne dépend pas de cette forme seule (la philosophie) que l'universel, la liberté, le droit, soient pris pour principe dans un Etat"<15>. A certains égards, l'Etat moderne s'est relativement émancipé des dogmes absolus, soient-ils de provenance religieuse, philosophique ou (pour employer un qualificatif plus contemporain) idéologique. Bref, l'Idée est immanente à l'Etat et il n'est plus besoin de l'inculquer de l'extérieur telle une infusion dans un corps malade. Dans un sens large, la laïcité moderne acquiert pour Hegel la signification d'une autonomie de l'Etat par rapport aux dogmes idéalistes, autonomie justifiée de surcroît par une rationalité progressive et

12. Ibid, p.479.

13. Ibid.

14. Ibid, p.411.

15. Ibid, p.416.

inhérente aux lois et aux structures de l'Etat. Dans l'optique hégélienne, la sécularisation moderne ne doit pas être envisagée comme une négation de l'esprit, mais plutôt comme une extension effective du domaine de la spiritualité. Hegel n'attribue pas le vice de l'Etat moderne à son caractère séculier en tant que tel. Il conçoit plutôt l'insuffisance de la sécularisation comme le résultat négatif d'une généralisation de la liberté subjective dans sa pire forme égoïste, ce qui n'a pas manqué d'entraîner à la fois un effritement individualiste de la cohésion sociale et une vision mécaniciste de l'Etat.

"L'Etat a une âme qui lui donne vie et cet élément qui l'anime est la subjectivité qui, certes, crée en lui des différences, mais les maintient dans l'unité"<16>.

A cet égard, la défaillance de la modernité s'avère être l'effet d'une division arbitraire et décisive de l'esprit, qui s'est accomplie unilatéralement sans que l'unité en soit également posée et reconnue comme le retour en soi réfléchi de l'esprit. L'individualisme moderne n'est autre que le fruit d'une propagation anarchique de l'esprit ayant pris la forme d'une atomisation finale. La différence des esprits individuels s'est affirmée au détriment de l'unité de l'esprit universel. Il ne serait pas exagéré d'en conclure que la prise de conscience du lien organique entre l'individu et la totalité, entre le citoyen et l'Etat, entre les droits humains et l'Idée divine, fut davantage atteinte selon Hegel dans la *Sittlichkeit* grecque que dans les sociétés modernes individualistes.

La communauté moderne demeure aux yeux de Hegel une communauté négative fondée sur le maintien de l'individualisme, sur une sorte de contrat paradoxal en vue d'une indifférence mutuelle. Le dénominateur commun entre les individus se rapporte à leurs différences mêmes et à leur séparation; bref, à la fixité et à l'exacerbation de l'élément individuel. L'individu moderne

16. Ph.Dr, #.270, add, p.344.

s'identifie par sa non-identité. Or, quand le lien entre les membres d'un peuple devient si extérieur et si fragile, il n'y a plus de peuple. Et quand l'Etat n'est fondé que sur un pacte de cotisation collective, il n'y a pas d'Etat mais un simple système de gouvernement remplissant les fonctions de la société civile. Quand le lien effectif du citoyen à l'Etat se limite à un échange commode de contributions contre services, il n'y a plus d'appartenance réelle, l'identité universelle est perdue et rien de substantiel ne vaut plus la peine d'être défendu, sinon l'intérêt égoïste. Selon une telle perspective, l'Etat se réduit et se confond même avec la société civile. Nous sommes d'accord, à ce propos, avec l'interprétation de J. Hyppolite selon laquelle Hegel "a voulu maintenir au sein de l'Etat le libéralisme bourgeois tout en affirmant que l'Etat était au-dessus de la société civile et en constituait l'unité consciente"<17>.

Contrairement aux conceptions individualistes modernes et dans le sillage même de la pensée éthique d'Aristote et de Platon, Hegel pose l'Etat en premier selon le même principe voulant qu'un tout soit premier par rapport à ses parties. La suppression du tout ferait anéantir les parties, car de même que les membres d'un organisme vivant tiennent leur vie de la vie du tout, les individus doivent leur vitalité à l'Etat.

"Cela est diamétralement opposé au principe moderne qui part de l'individu: chacun donne sa voix et à partir de là seulement un corps politique se constitue"<18>.

Lorsqu'il s'agit de la primauté du tout politique par rapport à ses membres individuels, l'affinité hégélienne avec la Grèce ancienne s'avère plus forte que jamais. D'après le principe de la *Sittlichkeit* grecque, il allait de soi que le fonctionnement idéal de l'Etat ne pouvait se passer d'une éducation sociale des

17. Ph.Dr, (trad. A. Kaan), Paris, Gallimard, 1972, Notice de J. Hyppolite, p.26.

18. LHP, V.3, p.591.

citoyens et d'une systématisation organique de l'Etat. "Les peuples libres n'ont de conscience et d'activité que pour le tout; les peuples modernes, considérés pour soi en tant qu'individus, sont non-libres (en tant que peuples)"<19>. Les individus modernes se juxtaposent dans l'indifférence totale dans un Etat-cadre où chacun obéit aux lois, contribue sa part de cotisation publique, obtient des services en retour et se pose en définitive comme sa propre fin. L'engagement individuel au sein de la totalité de l'Etat reste dans le contexte moderne une sorte de liaison mécanique à la structure de l'ensemble. Par contre, dans l'Etat hégélien, inspiré à cet égard de la cohésion de la Cité grecque, la moralité publique, l'éthicité, la religion, représentent des déterminations essentielles de la vie organique de l'Etat. La *Sittlichkeit* rassemble des citoyens conscients de leur identité nationale plus qu'elle ne juxtapose par un lien juridique formel des individus indifférents et neutres. Pour le citoyen grec, s'épanouir soi-même, défendre sa patrie et pratiquer sa religion, revenaient à un seul et même acte.

D'après la conception hégélienne du développement historique de la subjectivité, l'intuition orientale saisit "l'unité du spirituel et du naturel", alors qu'en Occident l'individu moderne se conçoit essentiellement comme "issu de soi"<20>. Des mi-orientaux mi-occidentaux, "les Grecs se tiennent entre ces deux principes"<21>. La "jeunesse"<22> grecque demeure essentiellement plus développée que "l'enfance"<23> orientale. Elle a atteint la libre subjectivité, d'une manière toutefois partielle –vu l'adhésion irréfléchie des

19. Ibid, p.593.

20. LHP, V.1, p.24. Le sujet oriental conçoit son rapport au maître comme une condition naturelle; il n'a pas encore connu la scission subjective qui caractérise l'individu occidental. Cf. le développement de cette idée dans les premières pages de la prochaine section de cette recherche, intitulée "La contrepartie orientale: l'Etat juif et l'Etat musulman".

21. Ibid.

22. LPH, p.84.

23. Ibid, p.83.

citoyens à leur Cité—, et exclusive —vu les inégalités fondamentales qui ont persisté à l'intérieur de la Cité grecque. S'inspirant de la source plus subjectiviste de la modernité, Hegel va montrer dans ses oeuvres de maturité le défaut de la *Sittlichkeit* grecque, à savoir l'absence du principe de l'autonomie individuelle qui fait la supériorité des temps modernes. Le citoyen grec pouvait vivre dans l'esprit de sa nation, obéir aux lois et respecter les moeurs, conformément à une simple habitude et non d'après un choix personnel ou une décision autonome. Il faudra attendre l'avènement du christianisme afin que soit posé le principe d'une valorisation universelle de l'intériorité subjective.

Après son enfance orientale, sa jeunesse grecque et son éveil spirituel chrétien, l'esprit universel atteint dans la modernité occidentale sa vieillesse et sa maturité complète. Toutefois, l'individualisme moderne ne parvient pas à former une synthèse positive de l'éthicité grecque et de l'individualisme chrétien. Signe probable du déclin de la vitalité éthique dans le monde contemporain, Hegel constate que

"notre culture, nos Lumières, ont une perspective tout à fait identique à celle qu'elles avaient chez les sophistes (...); la sophistique n'est donc pas si éloignée de nous qu'on ne pense. Quand aujourd'hui des hommes cultivés traitent de tels ou tels sujets, leurs développements peuvent être de très bonne qualité; mais il n'y a là rien d'autre que ce que Socrate et Platon ont appelé sophistique"<24>.

La raison en réside dans le fait que "l'expression du beau, du bien, du vrai, du juste, (...) manquait encore chez les sophistes à titre de fin dernière et c'est pourquoi celle-ci est abandonnée à la volonté arbitraire"<25> de la conscience individuelle. Or, l'individualisme moderne se caractérise par une attitude semblable à celle qui fut adoptée par les sophistes grecs, à savoir par une

24. LHP, V.2, pp.255-256.

25. Ibid, p.255.

négarion de l'unité spirituelle "à titre de fin dernière" et par une multiplicité de points de vue partiels, menant au relativisme sinon au scepticisme, et ne parvenant pas à se réconcilier avec l'unité objective du concept. D'où le malaise (nous ne disons pas le rejet) hégélien face à la modernité, malaise dont les premiers symptômes font leur apparition chez le jeune philosophe.

Admirateur de l'idéal grec, le jeune Hegel ne pouvait que se résigner à éprouver la nostalgie de ce passé grandiose, un retour véritable à ce modèle révolu n'étant plus possible. Il ne cherchait alors dans l'idéal grec qu'une consolation théorique de la détresse moderne et de la scission chrétienne. Même lorsque le vieux Hegel contemple l'idéal grec d'un oeil plus critique, décelant la contradiction fondamentale qu'il comporte et qui le ronge de l'intérieur, il n'en demeure pas moins un admirateur du modèle éthique grec. Seul un modèle semblable est jugé apte à délivrer l'esprit humain, à la fois de la souffrance dualiste (séparation de l'Etat) entraînée par la scission chrétienne et de la crise de l'atomisme moderne. Or, le philosophe va tenter de résoudre ces deux problématiques, non pas en prônant un retour effectif à la vie grecque, ce qui serait une rêverie irréaliste sinon une imitation superficielle, mais en empruntant au modèle grec la vertu capitale qui a fait sa grandeur —la *Sittlichkeit*-- tout en la réconciliant avec l'individualisme chrétien et le libéralisme moderne.

Selon H.S. Harris, l'affirmation du droit individuel à la libre subjectivité, à la contestation et même à la dissidence, marque l'abandon décisif par Hegel de son idéal de jeunesse selon lequel l'existence bourgeoise autonome devait être complètement absorbée dans le rôle du citoyen, à savoir dans le dévouement absolu à la vie publique et à l'intérêt général de la *Polis*. "La tyrannie de l'idéal

grec sur l'esprit de Hegel est finalement brisée"<26>, souligne Harris. "Le droit à la critique ne figurait pas dans le code éthique de la Cité. La république de Platon exprimait l'idéal de l'époque et de la société qui ont mis Socrate à mort"<27>. Or, dans quelle mesure peut-on dire que Hegel confie à la modernité la tâche de réaliser la liberté humaine, d'émanciper l'homme grec des chaînes d'une citoyenneté ayant le défaut d'être à la fois accablante et exclusive? Dans quelle mesure tombe-t-il dans l'universalisme abstrait des droits de l'Homme? D. Janicaud reproche à Hegel "un excès d'optimisme et de formalisme"<28> en ce qui concerne la libération de l'esclave grec par la voie du libéralisme moderne, et ce d'autant plus que le philosophe a pu effectivement déceler et surmonter le caractère antithétique de la liberté grecque. A notre avis, le langage de l'optimisme et du formalisme auquel a recours le commentateur, a le grave défaut de faire abstraction du réalisme hégélien. Nous ne sommes pas convaincus que Hegel ait mis trop d'espoir dans la liberté des modernes: la position des "droits de l'homme" demeure selon le philosophe un acte formel de reconnaissance de la dignité et de la liberté de la personne humaine, mais justement rien de plus qu'un acte formel dépourvu d'effectivité tant que l'évolution historique n'a pas abouti à la mise en valeur des droits en question. Une telle réflexion est-elle vraiment trop optimiste? La citation empruntée à Merleau-Ponty, que Janicaud avance à l'appui de son argumentation contre le "formalisme" du philosophe, ne fait en réalité que confirmer la méditation hégélienne:

"L'humanisme des sociétés capitalistes, si réel et si précieux qu'il puisse être pour ceux qui en bénéficient, ne descend pas

-
26. H.S. Harris, Op.Cit (texte anglais), tome 2, p.505. Pour des raisons que nous expliquerons par la suite dans la conclusion de cette recherche, nous ne croyons pas que l'abandon de l'idéal grec sera définitif chez Hegel.
27. Ibid.
28. D. Janicaud, Op.Cit, p.188.

du citoyen jusqu'à l'homme, ne supprime ni le chômage, ni la guerre, ni l'exploitation coloniale et (...) en conséquence, replacé dans l'histoire de tous les hommes, il est, comme la liberté de la Cité antique, le privilège de quelques-uns et non le bien de tous"<29>.

En effet, le réalisme historique de Hegel se situe aux antipodes d'une idéalisation naïve des droits de l'homme:

(La philosophie de la vie éthique) "ne peut pas se réfugier dans l'absence de figure du cosmopolitisme, ni dans la vacuité des droits de l'humanité, ni dans l'égale vacuité d'un Etat international et de la République mondiale en tant que ces abstractions et que ces entités formelles contiennent le contraire direct de la vitalité éthique"<30>.

En conséquence, l'épanouissement de la véritable universalité de l'homme ne repose pas sur le principe formel des droits de l'homme, ni sur les aspirations utopiques d'un cosmopolitisme planant au-dessus des réalités nationales; il lui faut se réconcilier avec la particularité et la concrétude. L'accomplissement de cette tâche passe inévitablement par le labeur politique au niveau des Etats particuliers afin de les rendre plus réels, plus conformes à leur essence rationnelle.

Par opposition à l'abstraction des "droits de l'homme", le souci concret du philosophe se manifeste précocement dans les fragments d'Iéna —dont il avait déjà commencé la rédaction à Francfort— sur la réforme de la *Constitution allemande*. L'idée qui hante Hegel dans cet écrit nationaliste est que "l'Allemagne n'est plus un Etat"<31>. Qu'aurait-il fallu faire ou plutôt que faudra-t-il faire afin que l'Allemagne devienne un Etat uni, prospère et libre? Dans la solution qu'il envisage aux problèmes de l'Allemagne de l'époque, le

29. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947, p.190; cité par Janicaud, *Op.Cit*, p.188.

30. *Dr.Nat*, p.102. Cf. en outre, II, chap.4, note #.91, *supra*, p.100.

31. *Const. All*, p.31. Cf. également pp.25-26, p.40, p.75, p.171. Cf. au même sujet, W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Stuttgart, Teubner, 1968, p.127.

philosophe ne songe pas à des modalités politiques précises, mais seulement à des structures de base. L'élan révolutionnaire de la France éveilla le sentiment patriotique de Hegel qu'on voit alors exprimer dans la Constitution allemande le même souci nationaliste que Machiavel^{<32>} dans le dernier chapitre du Prince. Hegel dirige sa critique contre le régime féodal qui a réduit l'Etat à une multitude de possessions privées, anéantissant par-là tout véritable droit public au-dessus des droits privés des princes et des nobles. Cette réduction du pouvoir politique à un droit privé a conduit à la dissolution de l'Etat allemand^{<33>}.

"Dans l'Empire allemand, le pouvoir de l'universel, en tant que source de tout droit, a disparu, car il s'est fragmenté, il est passé au stade du particulier"^{<34>}.

En conséquence, ceux à qui le pouvoir n'appartenait pas en propre ne l'ont pas défendu contre l'ennemi français. Seuls les princes et les nobles ont alors perdu des propriétés privées. L'Etat allemand n'existe plus, c'est exact; mais il serait plus juste de dire qu'il n'existait pas. Hegel souligne abondamment le double défaut politique de l'Allemagne de l'époque: l'absence d'un pouvoir central doté d'un trésor public et d'une armée nationale. Remplacer les armées privées par une armée nationale^{<35>} et soutirer des richesses privées une richesse publique^{<36>}, sont deux exigences politiques qui peuvent paraître évidentes de soi dans les Etats d'aujourd'hui. Mais comme l'indique H. Marcuse, "l'idée d'un Etat fort et centralisé est progressiste à cette époque, elle vise la libération des forces productives entravées par les cadres féodaux"^{<37>}. Le Hegel

32. Const. All, p.118.

33. Cf. Ibid, p.28, pp.39-40, pp.71-72.

34. Ibid, p.23.

35. Cf. Ibid, pp.53-58, p.147, p.173.

36. Cf. Ibid, pp.60-61, pp.150-151, pp.174-175.

37. H. Marcuse, Raison et révolution, Présentation et traduction de R. Castel et P.-H. Gonthier, Paris, Editions de Minuit, 1968, p.100.

nationaliste fut dévoué à la cause du centralisme étatique moderne<38>. Une autre caractéristique modernisante se manifeste chez l'auteur de la Constitution allemande, relativement aux pluralismes inhérents à l'Etat, dont il évoque en premier lieu la diversité linguistique et la multiplicité confessionnelle:

"La diversité des langues et des dialectes (...), la différence des mœurs et de la culture (...) peuvent faire corps et dominer, comme le poids prépondérant du pouvoir au moment de la plus grande extension de l'Empire romain, l'esprit et la technique de l'organisation des Etats modernes. (...). La diversité des mœurs et de la culture est devenue un produit, mais aussi une condition nécessaire de la stabilité des Etats modernes"<39>.

Pour ce qui est de la pluralité religieuse au sein de l'Etat moderne, la même tendance libérale domine l'écrit en question:

"De même que l'identité des religions n'a pas empêché les guerres, avant comme après la séparation des peuples et n'a pas pu les réunir en un Etat unique, de même les différences religieuses ne peuvent briser un Etat à notre époque"<40>.

En tolérant ses propres différences internes, l'Etat moderne permet un épanouissement plus complet et mieux équilibré des individus et des minorités ethniques, linguistiques ou confessionnelles. L'Etat moderne se veut

-
38. L'on ne peut comprendre l'opposition que S. Avineri tente d'instaurer entre la tendance modernisante qui lui paraît authentique chez le philosophe et la tendance prétendument nationaliste que certains commentateurs lui auraient attribuée. Avineri soutient que Hegel n'était pas favorable à l'unification de l'Allemagne mais seulement à sa modernisation (Cf. S. Avineri, Op.Cit, pp.35-36, ainsi que la note #.7, p.35). Mais ne peut-on pas souhaiter la modernisation de son pays justement par un souci nationaliste de son avenir? L'unification de l'Allemagne n'était-elle pas une condition nécessaire, du moins pour Hegel, de sa modernisation? Quelle réforme politique et juridique peut-on espérer dans un pays fragmenté et désorganisé? Dans son article "Hegel for Today", Philosophy of social Sciences, 1977, pp.303-310, H.S. Harris critique Avineri au sujet de l'importance du nationalisme dans la pensée de Hegel. Cf. pp.308-309.
39. Const. All, pp.47-48. (traduction modifiée).
40. Ibid, p.48. S. Avineri commente longuement les aspects modernisants que nous venons de mettre en relief. Cf. Op.Cit, pp.45-46. En outre, dans son article "Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State", dans Journal of Religion, V.61, N.2, 1981, pp.127-145, W. Jaeschke souligne que "Hegel favorise les divisions confessionnelles comme une étape indispensable sur la voie vers un Etat authentique". (p.129).

représentatif des aspirations légitimes de ses membres. Or, Hegel voit dans cette caractéristique proprement moderne le développement d'une tendance germanique originale vers la liberté. La similitude est frappante entre les considérations du philosophe sur la liberté moderne et sa description de ce qu'il appelle par ailleurs la "liberté allemande".

"Ce système représentatif est celui de tous les nouveaux Etats européens. Il n'a pas existé dans les forêts de Germanie, mais il en est pour autant issu; il marque une date dans l'histoire universelle. Après le despotisme oriental et l'hégémonie mondiale d'une République, l'ordre interne de la civilisation universelle a conduit le genre humain de la dégénérescence de cette république à ce système moyen entre les deux autres; et les Allemands sont le peuple d'où est sortie cette troisième figure de l'esprit universel<41>.

Hegel envisage pour l'Allemagne et pour les peuples germaniques en général un rôle précurseur dans la formation de la démocratie moderne. Le développement du potentiel individualiste des peuples germaniques serait même le mobile de l'ère moderne. Plusieurs années plus tard, Hegel écrira dans l'oeuvre de Berlin:

"Le principe de l'unité de la nature divine et de la nature humaine, la réconciliation de la vérité objective et de la liberté, lesquelles apparaissent l'une et l'autre à l'intérieur de la conscience de soi et de la subjectivité, c'est au principe nordique des peuples germaniques qu'est dévolue la mission de réaliser cette liberté et cette vérité"<42>.

Cependant, Hegel ne manque pas de constater dès 1800 que

"l'Allemagne n'a pas su élaborer pour elle-même le principe

41. Const. All, pp.98-99.

42. Ph.Dr, #.358, p.340. Il serait intéressant de vérifier ce que Hegel entendait précisément par la germanité. S. Avineri interprète le terme dans un sens très large, incluant dans la germanité tous les peuples de l'Europe de l'ouest, du nord et du sud. (Cf. S. Avineri, Op.Cit, p.228). Mais Hegel distingue les peuples germaniques et les peuples que "nous pouvons grouper (...) sous le nom de latins, en y incluant l'Italie, l'Espagne avec le Portugal et la France", (LPH, p.270). Plus loin, Hegel exclut l'Autriche et la grande-Bretagne des "nations latines" auxquelles il oppose "les nations protestantes" (LPH, p.344). Dans un autre endroit, il parle des nations qui, "parlant plus ou moins l'allemand, se sont tenues dans le même ton de l'intériorité intégrale, à savoir l'Allemagne elle-même, la Scandinavie et l'Angleterre" (LPH, p.270).

qu'elle a livré au monde (...), elle ne s'est pas organisée selon ce principe, elle s'est désorganisée, au contraire, en ne voulant pas transformer la constitution féodale en un pouvoir d'Etat<43>.

C'est pourquoi il s'attendait à des changements bouleversants dans l'ordre politique allemand. Déjà dans sa lettre à Schelling, datée du 16 avril 1795, il écrivait sans ambages:

"Du système kantien et de son haut achèvement, j'attends une révolution en Allemagne, une révolution qui partira de principes déjà existants, lesquels ont seulement besoin de subir une élaboration générale, d'être appliqués à tout le savoir jusqu'ici existant. (...). Je crois qu'aucun signe des temps n'est meilleur que celui-ci, c'est que l'humanité est représentée comme si digne d'estime en elle-même. (...). Les philosophes démontrent cette dignité, les peuples apprendront à la sentir"<44>.

Le philosophe associe l'individualisme moderne, d'une part à sa racine chrétienne (récupérée philosophiquement par Kant), et d'autre part à une tendance innée de l'esprit germanique qui est alors destiné à véhiculer et à réaliser le principe chrétien. Chez les Orientaux, un seul était libre, le despote, libre par rapport aux autres qui sont ses serviteurs et non en tant qu'homme. Chez les Grecs s'est d'abord levée la conscience de la liberté, mais les Grecs aussi bien que les Romains "savaient seulement que quelques uns sont libres, non l'homme en tant que tel"<45>. Par contre,

"seules les nations germaniques sont d'abord arrivées dans le christianisme à la conscience que l'homme en tant qu'homme est libre, que la liberté spirituelle constitue vraiment sa nature propre"<46>.

"L'esprit germanique est l'esprit du monde moderne qui a pour fin la réalisation de la vérité absolue. (...). La destination des peuples germaniques est de fournir au principe chrétien des supports"<47>.

43. Const. All, p.102.

44. Correspondance, Trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962, I, pp.28-29.

45. LPH, pp.27-28.

46. Ibid, p.28.

Les peuples germaniques ont été les premiers à interioriser le principe chrétien. Mais l'application de ce principe, "la transformation et la pénétration par lui de la condition du monde, voilà le long processus qui constitue l'histoire elle-même"<48>.

En assimilant le développement moderne du principe chrétien individualiste au destin du caractère germanique, Hegel ne manque pas de discerner que les effets de la tendance germanique à la liberté peuvent aussi bien être néfastes que positivement libérateurs. Il fait allusion à la "liberté allemande" dans son côté négatif qui faisait que "l'individu vivait pour soi sans être soumis à un intérêt général, sans être assujéti à un Etat" et qu'il "était lui-même le support de son honneur et de son destin"<49>.

"A cette époque, celle de l'ancienne liberté allemande, l'individu, dans sa vie et dans son action, existait pour soi; son honneur et sa destinée reposaient sur lui-même et non sur ses liens à un état social"<50>.

Cette "liberté allemande" fut propice au développement d'un individualisme profond en matière de religion ainsi qu'à une grande fragmentation au niveau politique et juridique. D'une part, "le principe du monde moderne ne s'est développé en sa réalité concrète que grâce aux nations germaniques"<51>; d'autre part, leur "instinct de liberté" empêcha les Allemands de former un Etat national uni, "alors que tous les autres peuples d'Europe s'étaient pliés à un Etat un et indivisible"<52>.

"L'obstination du caractère allemand ne s'est pas laissé vaincre au point que les éléments individuels aient sacrifié leur particularisme à la société, se soient rassemblés dans un

-
- 47. Ibid, p.265.
 - 48. Ibid, p.28.
 - 49. Const. All, p.26.
 - 50. Ibid, p.36.
 - 51. LPH, p.86.
 - 52. Const. All, p.35.

ensemble commun et qu'ils aient trouvé la liberté dans une soumission libre et commune à un Etat supérieur"<53>.

Hegel présente le défaut de la liberté moderne comme un reflet du défaut de la liberté allemande; cela va de soi dès que l'on conçoit la modernité et la germanité comme deux notions presque superposables. Or, afin de constituer un Etat qui soit une condition de la liberté individuelle, il faut d'abord accepter que cette liberté reçoive des limitations réelles. Ces deux exigences corrélatives forment selon Hegel le noyau essentiel de l'Etat moderne.

En définitive, le modernisme politique de Hegel est aussi incontestable que sa critique de la modernité. Certes, Hegel rejette la conception contractuelle, soit-elle kantienne, rousseauiste ou même hobbesienne, d'un libre pacte d'association à la base de l'Etat moderne. Certes, il puise dans le christianisme la racine spirituelle du principe individualiste qu'il voit se réaliser dans les sociétés modernes par l'entremise d'une série de bouleversements politiques. Certes, il rêve d'une reprise moderne de la vertu éthique de la Cité grecque. Cependant, il n'en demeure pas moins un allié inébranlable des revendications, déjà courantes à l'époque, en faveur d'une liberté religieuse et politique plus élargie et mieux adaptée à la valeur spirituelle de l'homme. A notre avis, Hegel est de prime abord un moderniste<54>, du fait de sa confiance absolue dans le progrès de l'histoire (d'où son affirmation de la supériorité des temps modernes

53. Ibid.

54. Les interprètes de Hegel n'ont pas manqué de souligner son modernisme politique. De tous les commentateurs politiques de l'hégélianisme que nous avons consultés, S. Avineri est celui qui met le plus en évidence le libéralisme du philosophe. Il a toutefois le défaut d'amplifier hors de ses dimensions réelles cette tendance particulière de la pensée politique de Hegel. J. D'Hondt formule une interprétation également libérale et passablement gauchiste du philosophe, qui demeure néanmoins plus réaliste et plus équilibrée que celle d'Avineri. Dans son Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, Paris, Editions Rivière et Cie, 1948, J. Hyppolite élabore pour sa part une interprétation politique de Hegel, qui nous paraît remarquable autant par sa fidélité que par sa perspicacité.

par rapport aux temps passés), du fait également qu'il juge nobles et irréversibles les principes et les acquis de la Révolution française. D'ailleurs, Hegel exalte dans la modernité l'âge de raison de l'humanité, son magnifique lever de soleil spirituel<55>, "l'époque où le monde commence à s'éclairer sur lui-même"<56>. Dans son éloge du modernisme réformateur, le jeune Hegel s'est beaucoup inspiré des écrivains français, tout particulièrement des analyses sociologiques de Montesquieu et de ses méditations synthétisantes sur les esprits des peuples et des cultures. Le siècle de la naissance de Hegel est d'ailleurs culturellement français et Hegel le souligne sans équivoque dans ses Leçons sur la philosophie de l'histoire où il affirme que "les Lumières passèrent de France en Allemagne"<57>. Le vieux Hegel sera sans doute plus conservateur que le jeune<58>. Plus révolutionnaire ou, mieux dit, plus contestataire, le jeune Hegel se présente comme un philosophe de la négativité, comme un critique et un opposant des monarchies absolues, de l'Eglise établie et de la "positivité" en général, alors que la philosophie du vieux Hegel se transforme en une philosophie de la positivité et du réalisme, justifiant la rationalité du réel et prédisposant la pensée philosophique à se réconcilier éventuellement avec l'actualité historique. B. Bourgeois décrit ce "passage de l'idéalisme de la jeunesse au réalisme de l'âge adulte" comme un passage "de la condamnation de ce qui est au consentement à ce qui est (...), du rêve

55. Cf. LPH, p.85, p.268, p.337.

56. Ibid, pp.267-268.

57. Ibid, p.337.

58. Cela dit, nous ne partageons pas le jugement de E. Fleischmann que "Hegel est résolument anti-révolutionnaire" (Cf. La philosophie politique de Hegel, Paris, Plon, 1964, p.271), ni celui de B. Croce, que "Hegel fut en politique un conservateur et à certains égards même un réactionnaire". Cf. "Un cercle vicieux dans la critique de la philosophie hégélienne", dans Revue de métaphysique et de morale, V.38, 1931, pp.277-284; p.284. Par contre, J. D'Hondt affirme dans Hegel en son temps, Op.Cit, p.38, que "Hegel n'a jamais cessé d'admirer et d'aimer la révolution française". Cf. également dans le même ouvrage, p.40 et p.56.

nostalgique à l'action effective"<59>.

Lukacs soutient que le jeune Hegel connut une période républicaine<60> qui, tout en récupérant l'idéal démocratique grec, prenait racine dans les principes de Révolution française. A ce propos, D. Janicaud commet une erreur en jugeant que "Lukacs n'a pas tort de lier étroitement l'idéal antique de Hegel à son républicanisme"<61>. D'ailleurs, Janicaud lui-même souligne que "l'hellénisme est plus profond, antérieur à la flambée d'enthousiasme révolutionnaire, il lui survivra"<62>. Nous pensons que l'attachement hégélien à l'idéal antique fut plus constant et mieux affirmé que son républicanisme, car même lorsque dans la Philosophie du droit, Hegel opte pour une monarchie constitutionnelle<63> sous le règne effectif d'un monarque, l'idéal grec, malgré ses insuffisances et ses défauts intrinsèques, demeure à ses yeux une expérience éthique inépuisable. Comment peut-on alors lier l'idéal antique de Hegel à son républicanisme? Cette affection politique pour l'abolition de la monarchie fut plutôt inspirée par les penseurs "révolutionnaires" français que le jeune étudiant du *Stift* a eu l'occasion de lire et d'admirer, mais dont il est devenu par la suite davantage un critique qu'un disciple<64>. Pour notre part, nous estimons que

59. B. Bourgeois, Hegel à Francfort, Paris, Vrin, 1970, p.29; p.122.

60. Cf. Le jeune Hegel, I, Op.Cit, pp.115-120.

61. D. Janicaud, Op.Cit, p.24.

62. Ibid, p.36.

63. Bourgeois traite de l'étendue réelle du pouvoir princier dans la monarchie hégélienne. Cf. son article "Le prince hégélien", dans Hegel et la philosophie du droit, P.U.F, 1979, pp.85-130, notamment p.92, note 1.

64. Depuis ses premières études au *Stift* de Tübingen et grâce à ses lectures des philosophes français, notamment de Montesquieu, Hegel fut exposé aux courants réformateurs et plus ou moins révolutionnaires qui ébranlaient alors la France. Quant à l'influence des "philosophes" français sur Hegel, G. Planty-Bonjour a raison d'estimer que "Hegel fut plus proche de Montesquieu que de Rousseau". Cf. Hegel et le siècle des Lumières, P.U.F, 1974, p.23. Par ailleurs, H.S. Harris souligne que Hegel a étudié aussi soigneusement le Contrat social de Rousseau. (Cf. H.S. Harris, Op.Cit, tome 1, p.223). Pour sa part, F. Rosenzweig évoque l'influence précoce de Montesquieu sur le jeune Hegel à Tübingen,

l'idéal helléniste du jeune Hegel était fondamentalement axé sur sa conception de l'unité éthique (*Sittlichkeit*) et non sur un attachement formel au régime républicain.

Le combat théorique de l'ère pré-hégélienne se traduisait politiquement par un remplacement graduel de l'autoritarisme monarchique par une monarchie constitutionnelle ou même par des régimes républicains. Hegel se réjouissait de voir tomber la tête des oppresseurs des peuples d'Europe. Mais il demeure à beaucoup d'égards assez critique de nombre de visées politiques du régime démocratique moderne, notamment pour ce qui est de l'égalité abstraite, du pouvoir de la presse et de l'opinion publique, du critère électoral, du mode (mais non du principe) du suffrage universel, de la séparation de l'Etat et de la religion, du cosmopolitisme des droits de l'homme ainsi que d'autres prétentions internationalistes ou pacifistes, etc. Nous en donnerons quelques exemples:

"La liberté formelle subjective qu'ont les individus d'avoir et d'exprimer sur les affaires publiques leur jugement, pensée ou avis, trouve sa manifestation dans cet ensemble qu'on appelle l'opinion publique. Dans cette opinion publique, l'universel en soi et pour soi, le substantiel et le vrai, se trouve lié à son contraire, l'élément propre et particulier de l'opinion de la multitude"<65>.

Manifestement, Hegel s'oppose au critère démocratique du nombre, à toute expression de la libre subjectivité qui risquerait de conduire à une vulgarisation ou bien à une relativisation du rationnel. L'arbitraire de la volonté majoritaire reste susceptible des pires excès. Un chef politique ne doit donc pas simplement exprimer l'opinion publique ou même s'y soumettre; il est destiné à la mener, à l'éveiller et à agir sur elle. Quand au suffrage universel, Hegel y

notamment pour ce qui est de la conception de l'esprit du peuple comme résultat (*der Volksgeist als Ergebnis*). Cf. F. Rosenzweig, *Op. Cit*, I, p.23.

65. Ph.Dr. #.316, p.317.

voit une source d'indifférence électorale relativement aux dimensions du pays en question. Un simple vote parmi une infinité d'autres perd beaucoup de sa pertinence politique. "Il en résulte que cette institution va plutôt à l'encontre de sa destination et que l'élection tombe sous le pouvoir d'un petit nombre, (...) d'un parti, donc d'un intérêt particulier"<66>.

"On affirme que *tous* —et donc tout citoyen pris individuellement— doivent contribuer aux délibérations et aux décisions concernant les affaires générales de l'Etat, parce qu'ils sont tous membres de cet Etat et que les affaires de l'Etat sont les affaires de tous, auxquelles ils ont le droit de participer avec leur savoir et leur vouloir"<67>.

Or, Hegel s'oppose à "cette opinion qui se propose d'introduire l'élément démocratique sans la moindre forme rationnelle dans l'organisme de l'Etat (...) et qui s'en tient à la détermination abstraite d'être membre de l'Etat"<68>. Il opte pour une "députation des corporations"<69> où la corporation joue le rôle d'un moyen-terme entre le citoyen et l'Etat.

"L'individu ne se donne une réalité que s'il entre dans l'existence empirique ou dans la particularité déterminée, donc s'il se limite exclusivement à l'une des sphères particulières des besoins"<70>.

Toutefois,

"le principe de la particularité subjective n'obtient pas (...) son droit quand l'appartenance des individus à une classe déterminée dépend de la volonté des gouvernants, comme c'est le cas chez Platon (*République*, L.III), ou de la naissance,

66. Ibid, #.311, p.316.

67. Ibid, #.308, Rem, p.313.

68. Ibid, #.308, p.313.

69. Cf. Ibid.

70. Ibid, #.207, p.229. Hegel divise la société civile en trois états ou *Staende* (Ibid, #.202, p.226) qui reviennent en gros à ce que nous appelons classes: a) "la classe substantielle ou immédiate" est celle qui "tire sa richesse des produits naturels du sol" (Ibid, #.203, p.226), b) "la classe réfléchissante ou formelle" est la "classe industrielle" qui a pour activité "la transformation des produits naturels" (Ibid, #.204, p.227), elle comprend les artisans, les fabricants et les commerçants (Ibid, #.204, p.228), c) "la classe universelle" est celle qui est "chargée des intérêts généraux de la société" (Ibid, #.205, p.228).

comme c'est la cas en Inde avec le système des castes"<71>.

Par là, Hegel exprime son opposition aux privilèges rattachés à la naissance ou aux dictats des gouvernements. En dépit des inégalités qui subsistent, l'individu moderne jouit d'une liberté de choix quant à son avenir personnel ou professionnel. A lui seul revient de décider quelle position il entend occuper dans l'organisation sociale. Cette marge de liberté individuelle est en contraste avec l'idéal platonicien. "Platon ne permet pas aux individus de choisir un *état*, ce qui est pour nous une exigence nécessaire de la liberté"<72>. En effet,

"si la particularité subjective est maintenue dans l'ordre objectif et en accord avec lui, si son droit est également reconnu, elle devient le principe qui anime la société civile, qui permet aussi le développement de l'activité intellectuelle, du mérite et de l'honneur"<73>.

Hegel est en faveur d'une garantie constitutionnelle de l'existence des "états" et de leurs assemblées, afin qu'y soit effectivement représentée la société civile, "non pas en tant qu'agrégat atomistique de ses éléments singuliers, (...) mais en tant qu'organisation différenciée comprenant les groupements constitués, les communes et les corporations, qui se trouvent mis en relation avec la vie politique"<74>. Quand le peuple est représenté par l'intermédiaire des corporations, il se trouve mieux protégé du pouvoir des partis qui dominent le processus électoral. Le propos de Hegel est d'empêcher que les "élections deviennent quelque chose de superflu ou se réduisent à un simple jeu de l'opinion et de l'arbitraire"<75>. Précisons enfin, pour ce qui est du cosmopolitisme, que selon Hegel la primauté du *Weltgeist* n'implique pas forcément l'adhésion à un humanisme universel au-delà des réalités particulières

71. Ibid, #.206, Rem, p.229.

72. LHP, V.3, p.490.

73. Ph.Dr, #.206, Rem, p.229.

74. Ibid, #.308, p.313.

75. Ibid, #.311, pp.315-316.

des *Volksgeiste*<76>. Au-dessus des Etats particuliers, Hegel ne place pas l'internationalisme abstrait, mais l'esprit du monde qui est le "tribunal mondial"<77>. "*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*", proclamait Schiller

-
76. Cf. à ce sujet, la critique du projet kantien pour une paix perpétuelle entre les nations, Ph.Dr, #.333, Rem, pp.330-331.
77. Cf. sur ce point précis, Ph.Dr, #.340, p.333; #.342, p.334. En ce qui concerne le thème du nationalisme dans la philosophie de Hegel, P. Asveld établit un parallèle "sur bien des points" entre les thèses nazies (et certains écrits des *Deutsche Christen*) et la doctrine de Hegel. Ce rapprochement nous semble fort contestable, vu que P. Asveld ne manque pas lui-même de relever les différences majeures entre la littérature philosophique du mouvement national-socialiste et les thèses défendues par Hegel. Asveld écrit: "En réalité, les théoriciens du national-socialisme étaient beaucoup plus proches de Hegel qu'ils ne croyaient. Faut-il rappeler les affirmations répétées de Hegel contre le cosmopolitisme, sa théorie du *Volksgeist* (où font défaut, il est vrai, les composantes proprement raciques, le peuple n'y étant pas défini par le *sang*), sa critique de toutes les théories contractuelles de l'Etat, son peu d'enthousiasme pour le régime parlementaire, son corporatisme, sa manière de réconcilier l'intérieur et l'extérieur, c'est-à-dire la vie intérieure si facilement individualiste et stérile (...) et l'être-au-monde (d'après les Nazis l'homme se retrouve spontanément lui-même, conquiert spontanément sa vraie liberté, au sein de la vie de son peuple), sa critique du droit romain, etc. On nous objectera sans doute que le régime nazi était un régime de dictature, tandis que Hegel s'est toujours montré fort soucieux du respect de la personnalité. Valable *en fait*, cette objection ne vaut pas en *théorie*, pas plus qu'elle ne vaut pour la *théorie communiste*. (...). La plus grande différence entre les deux doctrines nous paraît résider dans le fait que le *pantragisme* nazi ne s'est pas transformé en un *panlogisme*" (P. Asveld, Op.Cit, note #.2, pp.144-145).

Nous croyons pour notre part que toute comparaison entre une doctrine philosophique et l'idéologie politique d'un régime déterminé est susceptible de mener à des malentendus. Hegel n'a pas envisagé de stratégie politique bien définie et servant de programme à un parti ou à un mouvement, pour son propre temps même. Comment peut-on rapprocher ses conceptions philosophiques des idées d'un régime politique qui prit le pouvoir un siècle après sa mort, dans le contexte d'une Allemagne fort différente? Déjà dans ses écrits sur la *Constitution allemande*, Hegel se proposait de concevoir le concept de l'Etat, sans toutefois élaborer un plan précis et détaillé en vue d'une organisation politique. Premièrement, ce n'est pas la tâche du philosophe de remplacer les législateurs et les dirigeants des peuples en leur dictant comment le monde politique doit être fait ou transformé. En deuxième lieu, une Constitution idéale définie a priori par tel ou tel théoricien ne serait qu'une abstraction vide et irréaliste. "Le concept d'Etat", écrit Hegel, "n'englobe pas davantage des circonstances telles que la nature exacte du pouvoir qui légifère ou la part que les différentes classes ou les citoyens prennent à la confection des lois. (...). La structure de l'administration en général est aussi indépendante de l'Etat et peut également être disparate, de même que

dans son poème intitulé *Resignation*, en 1784<78>. Hegel reprend cette formule dans L'Encyclopédie:

"Esprit limité, il (l'esprit national) a une autonomie subordonnée; il entre dans l'histoire mondiale et celle-ci, dans son déroulement, constitue la dialectique des esprits particuliers des peuples, le tribunal mondial"<79>.

En conclusion, Hegel reproche aux régimes individualistes modernes leur carence éthique, soit une atomisation sociale qui n'existait pas dans la Cité grecque et qui lui paraissait comme une déformation du principe chrétien. Le Grec n'était pas libre indépendamment de la Cité ou de la façon qu'ont les modernes d'opposer la liberté de l'individu au pouvoir de l'Etat. Il était libre justement par son appartenance à la Cité. Contrairement aux peuples modernes dont la liberté va de pair avec la liberté de sécession accordée aux individus, le peuple grec était libre grâce à une liberté d'adhésion qui rassemblait ses membres individuels. L'individualisme moderne repose manifestement sur l'assurance qu'ont les individus de leur droit acquis de mettre en valeur leurs différences au détriment même de leur identité. Par contre, dans une véritable unité éthique, "les moeurs constituent la substance de tous et tous et chaque être singulier savent l'effectivité et l'être-là de cette substance comme leur propre volonté et leur opération propre"<80>.

En dernière analyse, Hegel assume la modernité. Telle qu'il la conçoit lui-même, la modernité prolonge l'héritage du christianisme tout en l'épurant de sa "positivité". Mais en dépit de la richesse spirituelle de son principe, la

l'établissement des magistrats, les droits des Etats et des cités, etc. Tous ces détails n'ont pour lui (l'Etat) qu'une importance relative et sa nature véritable est étrangère à la façon dont ces détails sont agencés" (Cont. All, pp.45-46).

78. Friedrich Schiller, *Werke*, Bd. I, München, C. Hanser Verlag, 1966, p.38.

79. Enc, #.548, p.290. (traduction modifiée).

80. Phén, II, p.223.

modernité souffre d'une insuffisance radicale, de la plaie sociale que suscite la contradiction interne de l'individualisme. C'est pourquoi l'individualisme moderne appelle son propre dépassement dans une reprise de la *Sittlichkeit* grecque.

*V- A la recherche
d'une synthèse...*

Introduction

De la différence entre un Etat religieux et un Etat
réconcilié avec la religion

La religion enseigne que Dieu est la puissance qui gouverne les hommes, il en est de même des lois, lesquelles ont pour Hegel un caractère divin. La justice ne repose pas sur une simple convention humaine, elle émane plutôt d'une conscience de l'Absolu, relative au niveau de maturation des représentations religieuses dans une société donnée. Il s'ensuit que les lois d'un peuple correspondent à son évolution spirituelle et reflètent d'une manière générale sa mentalité religieuse. D'après cette conception hégélienne du fondement religieux de l'Etat, l'Etat religieux et l'Etat réconcilié avec la religion s'opposent l'un et l'autre à l'Etat conçu comme société civile ou comme simple mécanisme artificiel dénué d'esprit et axé principalement sur le système des besoins. Tous deux prennent pour point de départ et pour base de justification une finalité divine. Toutefois, l'Etat réconcilié avec la religion présuppose une relation d'amour avec le divin, l'Etat religieux un rapport de domination et de soumission.

Certes, il ne s'agit pas ici de l'amour pathologique, mais de l'amour comme idée spéculative, comme vie du concept et histoire éternelle de l'esprit. Comme amour éternel, Dieu se distingue de son autre tout en dépassant cette distinction<1>. L'amour est l'intuition de soi-même dans un autre<2> et la réconciliation avec cette différence.

"L'idée même de l'esprit consiste à être l'unité de la nature divine et de la nature humaine; l'esprit absolu est précisément cette unité. (...). L'esprit est le processus vivant par lequel

1. LPR (Hodgson), V.3, p.276.

2. Cf. Ibid, p.78.

l'unité implicite de la nature humaine et de la nature divine devient explicite"<3>.

Par l'amour, Hegel entend l'union des opposés, donc l'esprit lui-même. Ainsi, l'esprit véritable de la loi consiste à la supprimer en tant que contrainte extérieure au sujet, à la réconcilier par le lien de l'amour avec son opposé, avec le côté particulier. La loi qui domine au lieu de réconcilier, asservit le sujet et ne le rend pas libre.

Le rapport d'amour entre l'esprit humain et l'esprit divin s'opère par l'intermédiaire du Fils, non pas en tant que l'archétype moral idéal d'un "individu excellent", mais plutôt comme réalisation de "l'idée spéculative"<4>.

"L'esprit s'oppose comme son Autre à lui-même et il est le retour, de cette différence en lui-même. L'Autre, saisi dans l'idée pure est le Fils de Dieu, mais cet Autre dans sa particularisation c'est le monde, la nature et l'esprit fini, l'esprit fini est donc posé lui-même comme un moment de Dieu. (...). L'unité de l'homme et de Dieu est posée dans la religion chrétienne"<5>.

"Grâce à la religion chrétienne, l'idée absolue de Dieu est devenue consciente en sa vérité, l'homme s'y trouvant recueilli lui-même suivant sa vraie nature, donnée dans l'intuition déterminée du Fils. (...). L'homme, considéré pour lui-même comme fini, est en même temps aussi image de Dieu et source de l'infinité en lui-même"<6>.

Comme religion de l'amour et de la liberté<7>, le christianisme se situe au-delà du rapport de domination qu'engendrent les religions de la sublimité. Or, l'Etat religieux présuppose précisément un tel rapport entre Dieu et le monde, entre l'Infini et le fini.

"La sublimité est la forme qui exprime le rapport de Dieu avec les choses de la nature (...), est le phénomène, le rapport de ce sujet infini au monde; il (l'Infini) est l'Idée qui se manifeste à

3. Ibid, pp.66-67.

4. Cf. LPH, p.251.

5. Ibid, p.250.

6. Ibid, p.256.

7. Cf. Ph.Dr, #.62, p.116.

l'extérieur. Le monde est conçu comme la manifestation de ce sujet, toutefois une manifestation non affirmative ou qui, quoi que affirmative, a pour caractère principal la négation de ce qui appartient à la nature et au monde, comme manquant de conformité (*unangemessen*)". <8>.

Bref, l'Idée phénoménalisée se montre (paradoxalement) transcendante par rapport à ce qui la manifeste, au monde fini et à l'histoire. L'esprit se trouve ainsi aliéné à lui-même, scindé dans la séparation absolue entre l'éternel et le temporel.

Par contre, la philosophie hégélienne de l'histoire destine l'Etat à la tâche de réconcilier concrètement et objectivement l'esprit avec lui-même. L'Etat réalise le principe que la religion contient seulement en puissance, que l'art appréhende par l'intuition et que la philosophie récupère, une fois achevé, par la pensée. Un Etat déterminé n'est donc, du point de vue téléologique de l'esprit du monde, qu'un moyen passager de réalisation de l'universel, d'où le périssement des Etats et des Empires et l'émergence perpétuelle de nouvelles puissances historiques. Le crime de l'Etat, jugé devant le tribunal de l'esprit du monde, est de ne pouvoir réaliser l'universel que partiellement, de s'essouffler sur le chemin, léguant le flambeau de l'esprit universel à un autre Etat, à une culture supérieure. Ainsi, dans leurs mouvements perpétuels, les divers Etats successifs dans l'histoire représentent des concrétisations progressives de l'esprit du monde.

Comme oeuvre spirituelle, l'Etat se rapporte à cet esprit (divin) du monde et incarne dans ses structures réelles le dépassement objectif de la volonté subjective. A cet égard, l'Etat religieux et l'Etat réconcilié avec la religion sont, l'un et l'autre, deux Etats de l'objectivité, dont l'aspiration fondamentale

commune est de correspondre au concept, l'un au concept abstrait et unilatéral, l'autre au concept concret et différencié à l'intérieur de lui-même. L'Etat théocratique<9> prétend avoir une origine divine, se croit soutenu dans son droit par un allié invincible, la divinité même, et tire sa reconnaissance et sa légitimité de l'autorité divine. De ce même point de vue absolutisant et inflexible, les autres Etats ne seraient que des régimes d'usurpation fondés sur un droit purement humain et donc illégitime<10>. Mais se pose alors le problème des relations mutuelles entre les Etats, car "de même que l'individu n'est pas une personne réelle s'il n'entre pas en relation avec d'autres personnes (#.71 et ailleurs), de même l'Etat n'est pas davantage un individu réel s'il n'entretient pas de relations avec d'autres Etats"<11>. Encore faut-il nécessairement que l'Etat en question soit reconnu dans son droit indépendant par les autres Etats. "Cette reconnaissance est liée à la garantie que, de son côté, il (l'Etat) reconnaisse également les autres Etats qui doivent le reconnaître"<12>. Or, Hegel fonde la reconnaissance réciproque entre les Etats modernes sur la disposition civilisée qui reconnaît la rationalité intrinsèque de l'Etat en tant que volonté objective et universelle d'un peuple spirituellement cultivé, juridiquement évolué et politiquement organisé. "Un peuple n'est pas d'emblée un Etat"; or, sans cette forme organique, il manque

-
9. L'Etat théocratique auquel nous ferons allusion dans ce texte, ne diffère pas fondamentalement de l'Etat religieux, dont il n'est d'ailleurs qu'une variante formelle. L'Etat théocratique est un Etat religieux où le clergé occupe les diverses fonctions du gouvernement. Cependant, l'on distingue des Etats religieux monarchiques, ou même républicains, dans lesquels la Constitution et les lois sont directement inspirés de la religion, sans que pour autant le clergé soit à la tête du pouvoir politique. En général, un Etat est dit religieux lorsqu'il se trouve dans un rapport de subordination totale vis-à-vis de la religion.
 10. Sur la nullité intrinsèque du droit humain et sa dépendance absolue à l'égard des ordonnances divines dans l'Etat religieux, Cf. LPR (Hodgson), V.2, pp.159-160 et p.448.
 11. Ph.Dr, #.331, Rem, p.329.
 12. Ibid.

encore au peuple "l'objectivité qui consiste à avoir dans les lois en tant que déterminations pensées, une existence empirique universellement valable pour lui comme pour les autres peuples"<13>. Mais, précisément, l'Etat théocratique ne peut reconnaître le droit d'un autre Etat dans la mesure même où ce droit n'est que le fruit matériel du développement éthique du peuple en question et non un droit absolu de provenance divine. Il est inconcevable pour un Etat théocratique d'accepter la justification relative sur laquelle reposent la souveraineté nationale et les Constitutions politiques des Etats séculiers, purement temporels.

"Le point de vue religieux —comme c'était le cas autrefois du peuple juif et des peuples mahométans—, peut présenter une opposition plus considérable encore, puisqu'il ne permet pas cette identité générale qui est requise pour la reconnaissance (réciproque des Etats)"<14>.

C'est ce que Hegel veut insinuer lorsqu'il écrit que les Etats orientaux se meuvent seulement dans l'espace alors qu'ils sont fixes dans le temps.

"L'Etat oriental n'est vivant que dans son mouvement d'expansion vers l'extérieur, car à l'intérieur, rien n'est stable et ce qui est fixe est pétrifié"<15>.

Ce qui est instable dans l'Etat oriental, ce sont les volitions des despotes, les coups politiques et les révolutions de palais. Par contre, ce qui est fixe se rapporte aux lois immuables de la religion, à la sclérose mentale et au fanatisme qui en découle.

L'Etat religieux ne fait effectivement qu'absolutiser une vision particulière de l'Absolu, sous le prétexte que l'universel est réfractaire à toute particularisation et que la différenciation est le suicide de l'Absolu. L'Etat

13. Ibid, #.349, p.337.

14. Ibid, #331, Rem, p.330. Nous avons remplacé les parenthèses dans la traduction de Derathé par des tirets, afin de mieux illustrer que la remarque vient de Hegel lui-même.

15. Ibid, #.355, p.339.

religieux ne prévoit donc pas la possibilité de réconcilier les contraires. Autrement dit, Dieu serait inapte à entretenir ou à conserver une relation immanente avec le monde, sans perdre du même coup son caractère absolu. Mais aussi paradoxalement, l'Etat religieux ne présuppose aucune distinction entre la représentation religieuse et l'objectivité divine, du fait même qu'il prétend à une conformité fondamentale au divin, à une incarnation fidèle de la loi divine. Cette prétention de l'Etat religieux s'avère incompatible avec tout pluralisme religieux sur une base culturelle, nationale ou historique, d'où le fanatisme qui pousse l'Etat religieux à rejeter la légitimité des Etats séculiers comme, éventuellement, celle d'autres Etats religieux. Provenant d'une volonté fanatique d'imposer par des lois positives et contraignantes les principes de la religion et de la moralité, l'Etat religieux engendre à son tour le fanatisme par sa non-reconnaissance de la rationalité et de la légitimité des autres Etats. Par là, il s'oppose au concept organique de l'Etat (comme aboutissement du développement éthique d'un peuple autonome) et le supprime.

Par contre, l'Etat réconcilié avec la religion est la synthèse effective de son identité avec la religion et de sa différence avec la religion. Contrairement à l'Etat religieux qui supprime l'Etat et à l'Etat laïc qui se sépare de la religion, l'Etat réconcilié avec la religion correspond à la double réconciliation a) de la religion avec son concept absolu et sa destinée historique et b) de l'Etat avec sa base spirituelle et son autonomie formelle et juridique. Dans une large mesure, Hegel identifie l'Etat religieux à l'Etat oriental, entres autres juif ou musulman, et l'Etat réconcilié avec la religion à l'Etat occidental fondé sur l'individualisme chrétien. Ces deux formes d'Etat se distinguent primordialement par leur rapport à l'histoire universelle, entendue au sens hégélien d'un développement propre de l'esprit ou d'une extériorisation progressive de soi. Or, le christianisme est compatible avec une vision historique de l'esprit.

"Le rapport de l'homme à Dieu est compris par Vatican II comme étant de type historique: l'homme est un être historique, destiné à rencontrer Dieu, et Dieu se révèle à lui dans une économie de salut elle aussi historique"<16>.

Interprétant la conception hégélienne de l'histoire, J. Hyppolite exprime pour sa part une pensée semblable:

"L'histoire est ce avec quoi il faut nous réconcilier. La liberté est cette réconciliation même. La liberté hégélienne (...) transcende l'individu et sa vie privée: elle est réconciliation de l'homme avec son destin et ce destin c'est l'histoire qui en est l'expression"<17>.

L'Etat réconcilié avec la religion est l'Etat réconcilié avec le concept universel de l'esprit, avec sa propre essence, donc avec lui-même. En tant qu'Etat réconcilié, il accepte la valeur du temps relativement à la manifestation de l'esprit et nécessite même l'histoire comme champ d'activité de l'esprit, ou, mieux dit, comme dialectique réelle des esprits nationaux et de l'esprit universel. Par contre, l'Etat religieux rejette la temporalité sur la base de l'indifférence du contenu absolu de la religion, ne voyant dans le progrès historique qu'un phénomène de perversion, voire de destruction de la pureté et de l'intemporalité de la loi divine. C'est pourquoi d'ailleurs, malgré ses carences et ses insuffisances, l'idéal grec demeure supérieur aux yeux de Hegel à l'idéal oriental théocratique. L'aliénation du sujet humain à la communauté éthique serait moins préjudiciable à sa liberté que son aliénation à un abstrait, voire à l'Un abstrait. Selon F. Rosenzweig,

"Hegel lie la question de l'Etat et de la religion directement à la discussion sur les formes politiques. En parlant de démocratie, Hegel a en vue la démocratie sous sa forme antique. Et lorsqu'il attribue à cette forme de démocratie la religion absolue, il entend par-là que la divinité s'y est manifestée dans

-
16. D'après un séminaire de théologiens, dont les actes furent publiés sous le titre Hegel et la théologie contemporaine, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1977; p.74.
 17. J. Hyppolite, Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, Paris, Rivière et Cie, 1948, p.123.

une figure humaine"<18>. (...). "L'unité de l'Etat et du divin (*Goettlich*) qui devait devenir effective dans la nouvelle époque, avait déjà existé une fois dans la Cité grecque, mais ce sont un tout autre divin et un tout autre Etat qui y étaient alors unis"<19>.

Au sein de la démocratie athénienne, la conscience individuelle des citoyens adhéraît à la croyance fondamentale et universelle que tous formaient une totalité éthique, un peuple uni autour d'une divinité commune. Hegel qui n'abandonnera pas cette conception "religieuse" de l'Etat, refuse toutefois à l'Eglise le privilège de s'approprier exclusivement le domaine de la spiritualité, car l'Etat n'est pas moins divin que la religion et, de ce fait même, se dispense d'une conformité étroite à l'égard de l'autorité ecclésiastique. La séparation hégélienne de l'Etat et de l'Eglise affirme leur unité originelle comme deux manifestations de l'esprit universel. Le but n'est pas de laïciser l'Etat en l'isolant de la sphère spirituelle, mais de reconnaître que l'Etat est déjà spirituel en soi et par-là même échappe à la tutelle de l'Eglise. Cette doctrine s'élabore précocement chez le philosophe, au moment où il confronte son idéal grec avec le christianisme non positif et avec les revendications modernes à l'autonomie de la sphère politique par rapport à la sphère religieuse. Le politique est alors posé comme étant en soi rationnel.

"Ce qui paraît n'être qu'une nécessité irrationnelle d'un destin aveugle se dévoile comme le développement, (*Entwicklung*) comme le déploiement (*Auslegung*) et l'effectuation (*Verwirklichung*) de l'esprit universel. Le principe de ce développement est le principe de l'esprit en général: être davantage soi-même, être toujours plus pur, plus spirituel et plus libre. Hegel désigne ce processus comme un devenir conscient (*Bewusstwerden*). (...). Un peuple est une étape (*eine Stufe*) dans ce processus; par suite, il a un droit absolu"<20>.

L'Etat réconcilié avec la religion *reconnaît* l'esprit du peuple comme un

18. F. Rosenzweig, Op.Cit, I, p.200. (Trad. pers).

19. Ibid, I, p.204.

20. Ibid, II, pp.176-177.

moment de l'esprit universel, de même qu'il reconnaît également le processus du développement historique de l'esprit universel et, par conséquent, la rationalité intrinsèque du politique. Au fond, l'État réconcilié avec la religion n'est pas simplement un État dont le fondement est religieux (tous les États ont, selon Hegel, un tel fondement), mais un État qui, de prime abord, *reconnait* son fondement religieux. Pour Hegel, souligne F. Rosenzweig, la religion est "plus qu'un sentiment", elle constitue "la base solide de l'État, la source et la puissance qui fonde la Constitution"<21>. A ce niveau, il est indispensable de discerner le fondement d'une chose et le développement propre de la chose fondée. Selon Hegel, l'État religieux, du fait qu'il ne permet pas un tel développement, ne correspond pas au concept réel de l'État. Il se réduit enfin à une Eglise qui s'est emparée du pouvoir politique, sinon à un despotisme s'exerçant au nom de la religion. L'État religieux ne permet pas sa propre différenciation interne, ne prévoit nullement sa propre relativisation dans l'ordre du progrès historique, ni dans ses relations extérieures avec les autres États. Parce qu'il est absolu, il n'est pas un État mais une tyrannie au nom de Dieu, lui-même conçu comme un Maître absolu. Par contre, l'État proprement dit se différencie non seulement des déterminations antérieures de l'esprit objectif, comme par exemple de la famille et de la société civile, mais aussi des déterminations postérieures de l'esprit absolu, entre autres de la religion.

L'État religieux et l'État réconcilié avec la religion représentent deux synthèses divergentes de la loi divine et de la loi humaine, de l'esprit absolu et

21. Ibid, II, p.214. Rosenzweig estime que le vieux Hegel est devenu plus conservateur en matière de détermination du politique par le religieux, grâce à son séjour à Berlin. "Hegel qui n'avait jamais vécu auparavant dans un milieu catholique, pouvait bien dans ses années bavaroises connaître la puissance du clergé dans la vie de l'État et apprendre à la redouter" (Ibid, II, p.210).

de l'esprit objectif, de la religion et de l'Etat, de l'homme en tant que créature divine et de l'homme en tant que volonté libre: bref, ils reflètent deux types différents de rapport entre la puissance divine et la responsabilité humaine.

Dans sa variante juive ou musulmane, l'Etat oriental constitue bel et bien un prototype de l'Etat religieux.

"La critique de l'Etat juif comme Etat religieux dans lequel les commandements de Dieu tiennent lieu de constitution politique, annonce alors aussi, partiellement et négativement, dans l'élément non spéculatif où se meut la réflexion hégélienne à Francfort, la justification rationnelle ultérieure de la *différence concrète*, —c'est-à-dire excluant aussi bien l'*identité abstraite*, propre à l'*éthique immédiate*, que la *différence abstraite* propre à l'esprit scindé et aliéné en lui-même— de la sphère étatique et de la sphère religieuse"<22>.

Certes, l'unité éthique de la Cité grecque ne reconnaissait pas le clivage moderne entre le religieux et le politique. Cependant, à la différence de la Cité antique qui est le milieu absolu de la vie de ses citoyens, l'unité substantielle des sujets eux-mêmes, l'Etat religieux n'a pas son but en lui-même, il est un moyen de servir Dieu. La *Sittlichkeit* aliène l'individu au peuple dont il est lui-même membre, à sa propre communauté nationale<23>. L'Etat religieux les aliène à un abstrait, au Maître céleste qui ordonne et asservit.

Les tendances modernisantes<24> de Hegel sont incompatibles avec toute forme d'aliénation de l'individu humain, soit-elle d'origine patriotique ou

-
- 22. B. Bourgeois, Hegel à Francfort, Paris, Vrin, 1970, p.118. Nous mettons en italique.
 - 23. Prêt au sacrifice total, sans calcul ni hésitation, ni revendication égoïste, et ne demandant qu'une chance de donner, le Grec se reconnaissait immédiatement dans la substance de l'Etat, contrairement au moderne dont l'adhésion à l'Etat est médiatisée par la satisfaction des besoins, des intérêts privés, et d'une gamme de droits individuels.
 - 24. Pour Hegel, les divers sens (complémentaires) de la modernité se réduisent en gros à ceci: le prolongement du christianisme, la Réforme protestante, l'indépendance de la raison philosophique par rapport à la religion, la libération de la conscience individuelle, le libéralisme économique et juridique, etc.

religieuse. Toutefois, pour le jeune comme pour le vieux Hegel, le citoyen grec demeure plus libre que le sujet oriental, en effet plus affranchi des bornes d'une religion "positive" et asservissante. L'Etat religieux (oriental) donne lieu inévitablement à une "positivité" religieuse, à un dogmatisme tyrannique régi par l'institution religieuse, où l'Eglise serait la source positive des devoirs et des droits. Or, pour Hegel, l'Eglise ne peut garantir des droits, elle peut seulement exiger des devoirs, et ces devoirs elle les exige sur une base purement morale, alors que "dans l'Etat, le devoir et le droit se trouvent unis dans un seul et même rapport"<25>. Par contre, dans l'Etat religieux, l'Eglise (du fait de sa confusion avec le gouvernement temporel) impose d'une manière positive ce qui n'est censé être qu'un devoir moral. Certes, Hegel ne s'oppose pas à la fonction élévatrice du devoir, car "dans le devoir, l'individu se libère et atteint sa liberté substantielle"<26>. Mais c'est un devoir rationnel, réfléchi, auquel fait allusion Hegel et non une obéissance aveugle à des commandements "positifs" émanant d'une source extérieure à la conscience.

Ayant pour objet suprême l'indéterminé, l'essence pure à laquelle tout être fini se rapporte immanquablement et invariablement, l'Eglise y puise tous ses enseignements et fonde sur l'être divin la vérité de ses dogmes. Or, quand une Eglise théocratique impose légalement la moralité, elle ressemble davantage à une tyrannie qu'à une communauté spirituelle. A ce propos, le subjectivisme de Kant préfigure clairement la critique hégélienne de la "positivité".

"Un Dieu qui ne réclame que l'obéissance à des commandements, n'exigeant aucune amélioration de l'intention morale, n'est pas à vrai dire cet être moral dont le concept nous est nécessaire pour une religion"<27>. Selon le "Maître de l'Evangile", "la foi servile (à des jours de culte, des confessions et des usages) est en soi vaine", alors que "la foi morale au

25. Ph.Dr, #.261, Rem, p.265.

26. Ibid, #.149, p.194.

contraire seule sanctifie l'homme (...) et prouve par une bonne conduite son authenticité, elle seule procure le salut"<28>.

Kant ne voit dans les commandements du judaïsme que des "actes extérieurs"<29>, "faisant du culte mécanique l'oeuvre essentielle"<30>. Or, une religion qui ne se différencie pas de l'Etat n'est pas, selon Kant, une religion proprement dite<31>, car en prenant la forme de l'Etat pour une détermination essentielle de son concept, une telle religion se réduirait forcément à une société temporelle sous le règne d'un régime politique.

Le propos fondamental de toute religion est d'enseigner à l'homme le chemin de Dieu, non seulement en incitant son libre arbitre à se décider pour la foi en Dieu, mais en lui apprenant en quoi consistent les modalités de ce lien, en en justifiant la nécessité pour en déduire finalement le devoir d'orienter la vie humaine vers le bien. A cet égard, la religion théocratique renverse l'ordre de la fin et du moyen. Car si le but de la religion est de devenir un Etat, alors c'est l'Etat religieux qui en est la fin et non la relation à l'Absolu. L'Etat religieux se retourne ainsi contre la religion (après s'être opposé au développement autonome de l'Etat), sous le prétexte de lui rendre hommage en la réalisant. En se confondant avec la religion, l'Etat religieux la rend superflue comme sphère indépendante de l'Etat et la réduit à un simple moyen destiné à une fin prétendument plus élevée et plus noble, à savoir au pouvoir politique.

27. Kant, La religion dans les limites de la simple raison, Op.Cit, p.168.

28. Ibid, p.170.

29. Ibid, p.167.

30. Ibid, p.168.

31. Mendelssohn définit le judaïsme comme une "législation révélée" plutôt que comme une "religion révélée", les principes de la foi juive elle-même étant au fond identiques à ceux de la raison humaine. Pour sa part, Kant confirme que le judaïsme, "à vrai dire, n'est pas une religion, il est simplement constitué par la réunion d'une foule de gens qui, appartenant à une race particulière formèrent un Etat commun, sous des lois purement politiques, en aucune façon par conséquent une église; ce devait être bien plutôt un Etat temporel" (Kant, Op.Cit, p.166).

Ainsi, du point de vue théocratique, la religion ne se suffirait pas à elle-même et perdrait sa valeur et sa signification si elle n'aboutissait pas naturellement à la forme de l'Etat<32>.

La théocratie orientale fait de l'Etat une finalité de la religion sous le prétexte de faire de la religion une finalité de l'existence humaine. Par-là, elle porte atteinte à la fois à la religion et à l'Etat, empêchant leur développement libre et dynamique et, par suite, leur réconciliation. C'est donc dans le monde occidental que le philosophe voit se réaliser progressivement la réconciliation en question. La synthèse de l'Etat et de la religion, de l'organisation éthico-politique et de la vie spirituelle, n'est pas une chose d'emblée accomplie au niveau historique. Les trois modèles, grec, chrétien et moderne, s'articulent selon Hegel dans une suite logique et historique dont la finalité est la réalisation de la synthèse voulue. Mais ni l'un ni l'autre des trois modèles, pris individuellement, n'épuise l'ensemble du processus dans lequel ils s'inscrivent, d'où leurs insuffisances respectives et leur complémentarité réciproque.

-
32. Dans cette optique hautement réductionniste, la religion (spirituelle) dégènerait en une religion de la finalité, où "les dieux tombent au rang de moyens" (LPR, V.3, p.158) comme les "dieux individuels des génies nationaux particuliers, ainsi Athéna pour Athènes, Bacchus pour Thèbes. (...). Les dieux ont aussi pour objets des villes, des Etats particuliers, des fins particulières" (Ibid, p.156). Or, en dernière analyse, la fin prétendue est ce facteur extérieur qui se concentre dans l'homme: "Jupiter a le sens de gouverner et un but dans le monde et c'est le peuple romain pour et par lequel il réalise cette fin" (Ibid, p.172). Certes, "l'unité de Dieu et des hommes s'y affirme, mais c'est pour ainsi dire une union grossière, privée d'esprit" (Ibid, p.159). En somme, les finalités politiques des Cités et des peuples demeurent trop limitées et trop partielles pour exprimer le divin ou incarner l'élévation religieuse vers Dieu. Le défaut du principe de la religion de la finalité réside dans l'extériorité de la fin visée, laquelle est empirique, posée subjectivement par l'homme et partielle: il s'agit d'une domination du monde temporel, d'étendre un empire dont la puissance est en soi irrationnelle, c'est-à-dire non fondée sur le droit et la liberté de l'esprit.

Dans l'évolution vers la synthèse voulue, l'Orient figure à l'extérieur même du processus, vu que la substance orientale est réfractaire à tout dynamisme pouvant conduire à sa différenciation interne. La substance orientale redoute son propre développement comme une destruction. Le processus logique et historique d'une synthèse des trois moments, grec, chrétien et moderne, dont il a été question dans cette recherche, s'accomplit donc à l'intérieur même de l'Occident. Or, vu qu'il se présente comme "l'autre" de l'Occident, comme l'anthitèse même du processus qui définit l'Occident, l'Orient ne saurait en constituer un moment particulier, mais seulement une contrepartie... opposée.

Chapitre premier

La contrepartie orientale: l'Etat juif et l'Etat musulman.

Dans le cadre de sa méditation sur le caractère politique de l'Orient, Hegel établit un lien étroit entre le principe théocratique, le principe despotique et le principe patriarcal. La théocratie se traduit politiquement par un pouvoir despotique<1>, vu l'absence de toute valorisation de la libre intériorité individuelle et, en conséquence, la prédisposition des sujets à se résigner à la puissance temporelle avec le même esprit qui les incite à se soumettre à la fatalité divine. Dieu étant le maître absolu de tout l'univers, le despote terrestre symbolise d'une manière sensible et immédiate la nullité des sujets individuels et incarne dans son personnage exclusif la libre subjectivité qui leur fait défaut. Encore faut-il pour légitimer sa domination sur terre que le despote reconnaisse et se soumette à l'autorité divine sur laquelle il prétend fonder son pouvoir et à l'égard de laquelle il se trouve dans un rapport identique à celui de ses sujets vis-à-vis de lui-même. Le despote oriental est l'illustration sensible d'un mauvais universel. Substantiel, indifférencié, l'universel oriental se présente dans un rapport unilatéral avec le particulier, comme une entité solide extérieure et opposée au particulier et à l'individuel. Au lieu de poser l'individualité dans son rapport à lui-même, en tant que détermination concrète et nécessaire du concept<2>, l'universel oriental tend à s'opposer à elle et à la supprimer. De

-
1. Cf. LPH, p.103. L'exemple de la Chine, comme première figure de l'esprit oriental, est révélateur: "L'empereur est le chef de la religion comme le chef de l'Etat. D'où il suit que la religion est ici essentiellement religion d'Etat".
 2. Selon le processus dialectique, l'universel abstrait et le singulier produisent l'universel concret. Un universel abstrait, détaché des êtres singuliers et n'existant que dans l'entendement, est sans réalité. Au despotisme d'un mauvais universel qui ne reconnaît l'individualité qu'en tant qu'individualité supprimée ou membre passif de l'universel, le philosophe oppose sa doctrine de la réconciliation, de la reconnaissance mutuelle et de l'activité réciproque des deux extrémités de la relation.

même, le despote oriental est libre parce qu'il est despote et non parce qu'il est homme, il est libre par opposition à ceux qui sont ses serviteurs et qui le reconnaissent comme leur maître. Le despotisme oriental revient donc à la concentration de la subjectivité en un personnage suprême. Pour sa part, le sujet oriental reconnaît l'universalité –qu'il s'agisse du maître divin ou d'un maître terrestre– comme pure extériorité, voire comme pure transcendance. A ses propres yeux, elle est tout et il n'est rien.

"La magnificence de l'intuition orientale consiste dans l'unique sujet, comme substance à laquelle tout revient en sorte qu'aucun autre sujet ne s'en sépare, se réfléchissant en sa liberté subjective"<3>.

L'universel oriental est donc un universel abstrait, érigé sur l'anéantissement du rapport avec les individualités. Conscient non pas de soi et de sa propre valeur mais de sa nullité, le sujet oriental éprouve de la crainte devant la grandeur du maître. Telle la relation d'un serviteur à son maître, la relation humaine à Dieu se caractérise alors essentiellement par la crainte<4>. Cette description de l'âme orientale s'inscrit dans le sillage du verset coranique qui stipule que "le plus digne devant Dieu est celui qui le craint le plus"<5>.

"Cet esprit enfantin dans la religion considère Dieu comme un maître puissant (...) envers qui on éprouve plutôt de la crainte, ou du respect tout au plus, que de l'amour"<6>.

écrivait le jeune Hegel à Berne. Mais c'est dans le fragment intitulé "L'Esprit des Orientaux"<7> que Hegel esquisse ce qui sera sa méthode favorite pour

3. LPH, p.83.

4. Selon Montesquieu, la crainte est le principe même du despotisme. Cf. à ce sujet, L'Esprit des Lois, L.III, chap.10 et chap.11.

5. Cf. Le Coran, traduction et notes par Adrien Kazimirski, avec Notice et notices préliminaires par Maxime Rodinson, Paris, Editions Garnier, 1981, (49:13), p. 533; cité aussi par Mohammad Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, Editions Maisonneuve et Larose, Paris, 1984, p.193.

6. Nohl, p.36.

7. Hoffmeister, Dokumente zu Hegel's Entwicklung, pp.257-261. La date précise du fragment n'est pas établie, mais selon J. Hoffmeister (J. Hoffmeister, Op.Cit, p.XI), il date du début de la période de Francfort.

l'étude de l'histoire, procédant à la déduction des diverses figures particulières de la vie d'un peuple à partir de la détermination essentielle de son "principe", de son "esprit". Le caractère oriental est "entier", "rigide", "rebelle à la transformation". "Une fois fixé, il ne peut renoncer à soi, accueillir en soi ce qui s'oppose à soi et se réconcilier avec lui"<8>. Il s'ensuit que les rapports entre les personnes sont uniquement des rapports de force, excluant le dialogue et la communication. L'option quant au rapport à l'autre se réduit à deux possibilités: être dominant ou être dominé.

"C'est pourquoi sont intimement liées dans le caractère oriental deux déterminations apparemment contradictoires: la soif de domination sur toutes choses et l'abandon consentant à toute espèce d'esclavage"<9>.

Dans les oeuvres d'Iéna, Hegel fait des allusions discrètes à l'Orient, considéré essentiellement dans sa dimension religieuse. L'auteur de la Phénoménologie aborde les formes naturelles de l'éveil spirituel de l'Orient, dans la section qui traite de la religion<10>. Or, dans la mesure où elle retrace la transformation de la conscience individuelle, la Phénoménologie ne constitue en aucune manière, même sous forme d'esquisse, l'équivalent d'une philosophie de l'histoire ou d'une philosophie de l'évolution des formes de l'Etat —en tant que figure spirituelle réelle ou monde objectif de l'esprit. Par contre, l'esprit qui apparaît dans l'histoire est l'esprit universel à l'intérieur duquel la conscience individuelle est une abstraction prélevée de sa totalité.

Pour sa part, G. Lukacs le rapporte à la période de Berne. Cf. Der Junge Hegel, Zürich, 1948, p.170, cité par M. Hulin, Hegel et l'Orient, Paris, Vrin, 1979, p.20.

8. Hoffmeister, Op.Cit, p.257.

9. Ibid. Le jeune Hegel avait déjà lu Montesquieu antérieurement à la rédaction de ce fragment. Cf. Hoffmeister, Op.Cit, p.464; Harris, Op.Cit (t.1), pp.157-158 et p.424, note. En effet, Montesquieu établit un lien étroit entre l'islam et le despotisme oriental. Cf. à ce sujet, L'Esprit des Lois, L.XXV, chap.15; L.XVI, chap.2; L.XXIV, chap.3 et chap.4.

10. Phén, II, pp.212-222.

"L'esprit entier seulement est dans le temps, et les figures qui sont les figures de l'esprit entier comme tel se présentent dans une succession temporelle<11>.

C'est donc dans l'oeuvre de Berlin, que "l'Orient" est pour la première fois abordé sous l'angle de l'organisation politique proprement dite et non plus sur la base de représentations purement esthétiques ou religieuses. Comme le souligne M. Hulin, "dans son effort pour saisir l'originalité politique de l'Orient, Hegel rencontre inévitablement la notion, très répandue au XVIIIème siècle, de despotisme asiatique"<12>.

L'auteur de la Philosophie du droit élucide le rapport entre le despotisme asiatique, le régime théocratique et la forme d'organisation sociale dite patriarcale.

"Ce premier empire est la conception du monde indivisée en soi, substantielle, qui part de la totalité naturelle patriarcale, et dans laquelle le gouvernement temporel est théocratique; le chef est en même temps grand prêtre ou Dieu, la constitution politique et la législation y sont en même temps religion, et les commandements ou plutôt usages religieux et moraux sont en même temps lois juridiques et étatiques. (...). Dans la magnificence de ce tout, la personnalité individuelle n'a pas de droits et disparaît"<13>.

Dans la philosophie de l'histoire également, le rapprochement avec le régime patriarcal est mis en relief:

"Ce qui apparaît ici, c'est tout d'abord un Etat où le sujet n'a pas encore acquis son droit et c'est plutôt un ordre éthique immédiat et dépourvu de lois qui règne"<14>.

Le régime patriarcal divise l'humanité en divisant l'homme et fonde une domination sociale sur une insuffisance subjective. Le maître règne sur les sujets en exploitant la division interne de leur conscience individuelle. L'idée

11. Ibid, p.207.

12. M. Hulin, Op.Cit, p.70.

13. Ph.Dr, #.355, p.339.

14. Cf. La raison dans l'histoire, trad. K. Papaioannou, Union générale d'Editions, 1979, p.282.

même du maître dans la conscience inautonome prédispose le sujet à une soumission aveugle à ceux qui l'asservissent. N'ayant en lui-même aucune conscience de sa propre valeur spirituelle et de sa liberté, le sujet oriental assume dans le néant de son esprit individuel l'obéissance au maître, tel un enfant à l'égard de ses parents. Bref, de même que la servitude extérieure repose sur une carence intérieure, le régime patriarcal illustre l'enfance spirituelle de l'Orient^{<15>}. M. Hulin souligne que Hegel assimile l'Orient, implicitement, à la "civilisation patriarcale et pastorale de l'Ancien Testament" et tend à "durcir l'image paternelle du prince et du Dieu, à la rapprocher à nouveau de celle du despote oriental"^{<16>}. L'enfance spirituelle de l'Orient témoigne d'une identification à l'Absolu et d'une non-différenciation de la substance universelle, de la même manière que l'enfance biologique implique une identification aux parents et à la substance familiale en l'absence d'une personnalité et d'une volonté propres. L'Etat oriental est précoce, substantiel. Il se tient encore en-deçà de la distinction occidentale entre l'intérieur et l'extérieur, entre la moralité subjective et la loi, entre le royaume de Dieu et le monde, entre la liberté humaine et la liberté divine. Dans ses cours sur la philosophie de l'histoire, Hegel enseignera à Berlin que

"dans la liberté purement substantielle, les commandements et les lois sont quelque chose d'en soi et pour soi inébranlable et l'attitude des sujets à leur égard est celle d'une parfaite subordination. Ces lois n'ont pas à s'accorder à la volonté individuelle et les sujets sont ainsi semblables aux enfants qui, dépourvus de volonté et de jugement propres, obéissent à leur parents"^{<17>}.

En somme, malgré son évolution vers le monothéisme juif et l'universalisme islamique, l'esprit oriental dans son ensemble n'a pas atteint la maturité

15. Cf. LPH, pp.83-84.

16. M. Hulin, Op.Cit, p.20.

17. La Raison dans l'histoire, Op.Cit, p.281.

nécessaire pour concevoir la réconciliation de l'esprit humain et de l'esprit divin.

Après avoir abordé d'une manière rapide et globale la méditation hégélienne sur l'Orient, nous passerons à l'étude du judaïsme dont l'influence sur l'islam est remarquable et qui se trouve en même temps dans une liaison étroite avec l'émergence historique du christianisme. Le rapprochement théorique qu'opère le philosophe entre le judaïsme et l'islam repose sur une affirmation implicite de l'appartenance géographique et historique du peuple juif à l'Orient. M. Hulin estime que selon Hegel, le judaïsme "relève de l'Orient sans se confondre absolument avec lui"<18>. Dans les premières pages consacrées au judaïsme, des fragments intitulés (par H. Nohl) *L'esprit du christianisme et son destin*, le jeune Hegel voyait encore dans la doctrine du judaïsme l'oeuvre d'un esprit oriental plongé dans une servitude aveugle à l'égard du Maître divin. Cependant, ayant posé l'unicité, l'infinité et la pure transcendance de Dieu, le monothéisme juif paraissait comme une grande évolution par rapport aux religions naturelles de l'Orient. Au niveau de la "religion de la sublimité" ou "religion de l'Un", Dieu est représenté comme puissance absolue. Or, comme sagesse, cette puissance divine est d'abord réfléchie en soi comme sujet, mais c'est une puissance "abstraite, générale, qui en soi ne se particularise pas encore"<19>.

"Cette subjectivité en soi indifférenciée, cette réflexion sur soi tout à fait indistincte fait que Dieu est déterminé comme l'Un, toute particularisation s'y est évanouie. (...). Les choses naturelles, déterminées, particularisées en tant que monde, le fini en général, sont sans valeur pour elles-mêmes en leur immédiateté. (...). La puissance, l'indépendance est une, tout le

18. M. Hulin, Op.Cit, p.24.

19. LPR, V.3, p.48; LPR (Hodgson), V.2, p.425. On notera que toutes les citations tirées exclusivement de l'édition de Hodgson, sont des traductions personnelles.

reste n'est que posé, instauré par l'Un (...) et sans indépendance par rapport à l'Un"<20>.

Le Dieu oriental devient l'Un abstrait, une pure pensée irréprésentable, soustraite à toute détermination sensible, à tout rapport immédiat avec l'existence finie. L'infinité de Dieu est saisie primordialement comme une expression de son pouvoir absolu sur l'univers. Dans cette perspective, le sujet humain se trouve réduit à une finitude absolue, à la nullité ontologique et intérieure, bref, à un vide subjectif qu'il faudra alors combler par des ordres et des commandements divins. Pour le jeune Hegel, le judaïsme se présente comme une religion de la dépendance et de la domination, la représentation même de Dieu étant l'objet d'un commandement et non d'un libre acte de foi. Le Dieu des Juifs apparaît comme le Despote des despotes, comme une transcendance qui écrase et humilie.

"Moïse appuie sa législation sur la menace (...), les Juifs sont sous l'entière dépendance de Dieu (...), comment auraient-ils pu agir selon la raison et la liberté, eux qui ne furent que dominateurs ou dominés!"<21>.

En même temps qu'il voit dans le Dieu juif une transfiguration du Dieu oriental, une première subjectivisation de l'Un abstrait, Hegel souligne le caractère encore oriental du particularisme juif, car dans l'idée de l'Un, les Juifs n'ont pas saisi l'universalité de l'esprit, ni libéré leur représentation du divin des finalités exclusives qui caractérisaient les anciennes religions. Afin de comprendre ce trait particulier du judaïsme, Hegel retrace l'histoire du peuple juif à partir de son ancêtre Abraham.

"L'histoire du peuple juif commence avec Abraham" qui incarne "l'esprit"

20. LPR, V.3, p.48; LPR (Hodgson), V.2, pp.425-426. Cf. également pp.670-671.

21. Nohl, pp.253-254.

juif, "l'unité, l'âme qui a conduit les destins de toute sa postérité"<22>. Abraham s'en remet complètement à Dieu, se maintenant ainsi dans le sillage de l'esprit oriental. Il cherche une alliance avec la transcendance contre les forces hostiles à son existence précaire. La subjectivité qui se développe chez Abraham lors de son périple dans les contrées voisines, la réflexion sur soi du vagabond étranger au monde qui l'entoure, ne se connaît pas encore comme négativité infinie, comme liberté ou personnalité propre. Elle se définit essentiellement par son isolement et par son opposition aux autres peuples plutôt que par une conscience authentique de soi comme sujet libre. D'autre part, Abraham se délivre du fardeau énorme de la responsabilité de subvenir à son existence ainsi qu'à celle de sa descendance, en se confiant entièrement à Yahvé qui leur sera toujours favorable, pourvu qu'ils ne trahissent guère "l'alliance" spéciale qui a fait d'eux son peuple "élu". La soumission d'Abraham à la divinité assurait "la sécurité de son existence, de sa vie, étendue à ses descendants". Or, si la divinité allait lui porter secours, "en se subordonnant à elle, il se subordonnait à sa propre totalité, en se sacrifiant pour elle, il se sacrifiait à lui-même"<23>. L'aliénation à l'Eternel est chez les Juifs une aliénation consentie. Selon l'expression de M. Hulin, "elle est le pacte qui justifie leur existence autonome au milieu des peuples étrangers et hostiles"<24>. Or, Hegel se représente le principe juif comme un double déchirement opposant, d'une part, le fini à l'infini ou l'humanité à Dieu, et d'autre part, les Juifs aux autres peuples. Cette réflexion du philosophe sur les fondements du judaïsme a commencé en même temps que (et à partir de) son intérêt au christianisme. A part le rapport historique entre les deux religions

22. Ibid, p.243.

23. Ibid, p.372.

24. M. Hulin, Op.Cit, p.26.

dont l'une paraît comme la continuation de l'autre, le philosophe fait allusion à un rapport logique selon lequel le christianisme est saisi comme une remise en question des bases du judaïsme, comme un mouvement de contestation de la limitation spirituelle engendrée par la servitude et l'exclusivisme juifs. Toutefois, nous sommes d'accord avec le jugement de M. Hulin pour ce qui est de l'évolution de l'appréciation hégélienne du judaïsme.

"La méditation sur le destin du peuple juif était l'un des éléments capitaux de la pensée du jeune Hegel. Ses résultats sont, pour l'essentiel, conservés dans la période de Berlin mais, intégrés à une perspective historique plus vaste, ils revêtent une signification sensiblement différente. L'opposition fondamentale du judaïsme et du christianisme demeure mais comme un hiatus dont il convient désormais de montrer qu'il ne compromet pas la continuité de l'histoire. La destruction par la puissance romaine du temple de Jérusalem et la perte du pays de Canaan 'libèrent' alors le principe juif de son attachement à la localité et rendent possible l'avènement du christianisme"<25>.

Dans la période d'Iéna, Hegel ne pousse pas davantage ses méditations antérieures sur le judaïsme. En dépit de la réalité historique du judaïsme, l'auteur de la Phénoménologie passe de la religion égyptienne à la religion grecque et ensuite à la religion chrétienne, sans prendre la peine de situer le judaïsme à l'intérieur de cette évolution<26>. Or, l'ordre du développement

25. Ibid, p.133.

26. Dans son article "La religion de la sublimité", dans Hegel et la religion, (sous la direction de G. Planty-Bonjour), P.U.F, 1982, pp.151-175, Y. Yovel estime que "cette omission n'est pas un hasard, avant tout chez un homme qui, dans ses années antérieures s'était tant occupé de la religion juive" (Ibid, pp.171-172). Il accuse le philosophe de graves "préjugés" tout en soulignant que "les attributs négatifs que Hegel affecte au judaïsme sont ceux-là mêmes que la critique rationaliste (*Aufklaerung*) de la religion reconnaît à la religion en général" (Ibid, p.174). Yovel parle d'un "sentiment systématique d'offense et de ressentiment" (Ibid, p.170) chez Hegel envers le judaïsme, emploie à plusieurs reprises le mot "préjugés" (p.167; p.168; p.170) pour décrire le traitement du judaïsme chez Hegel, les "assertions excessives et surprenantes" (Ibid, p.172) du philosophe, ses "préconcepts" (Ibid, p.174), sa "description imprégnée d'une coloration émotionnellement négative" (Ibid, p.168). Bref, Yovel accuse Hegel d'être carrément et systématiquement "partial" (Ibid, p.167) dans sa réflexion sur le judaïsme.

phénoménologique de la conscience, n'équivaut pas nécessairement au déroulement du drame historique. Si l'auteur de la Phénoménologie n'évoque pas la religion juive historique, il fait toutefois allusion à la "conscience malheureuse" comme idéal-type de toute conscience à la recherche d'une essence inatteignable. Comme le souligne J. Hyppolite, "le peuple juif est (selon Hegel) le peuple de la conscience malheureuse parce qu'il posait son essence toujours au-delà de lui-même. Cette réflexion domine les travaux de jeunesse"<27>. Pour sa part, J. Wahl émet un commentaire semblable sur la vision hégélienne négative de la conscience malheureuse du judaïsme:

"Dès l'écrit sur la *Positivité de la religion chrétienne* et de même dans *La Vie de Jésus*, le judaïsme est conçu comme une religion de la servitude, comme une religion qui oppose deux non-moi. Dans son écrit sur *L'Esprit du christianisme et son destin*, Hegel se représente le judaïsme comme la croyance en une opposition radicale entre un en-deçà qui est néant et un au-delà qui est un absolu, comme la séparation de cet individuel et de cet universel que Jésus viendra unir"<28>, donc comme "une religion du malheur, car dans le malheur, la séparation est présente"<29>.

Dans les oeuvres dites de maturité, Hegel continue d'assimiler le judaïsme au double déchirement auquel nous avons tantôt fait allusion. Ainsi, écrit-il dans les Leçons sur la philosophie de l'histoire,

"Les Juifs possèdent ce qu'ils sont par l'Un; ainsi le sujet n'a pas par lui-même de liberté, (...) le sujet ne parvient jamais à la conscience de son autonomie"<30>.

-
27. J. Hyppolite, Phén, II, Note #.38, pp.236-237. Nous considérons ici la conscience malheureuse au sens religieux décrit par Jarczlik et Labarrière dans Hegel: le malheur de la conscience ou l'accès à la raison, Aubier-Montaigne, 1989, p.11. Alors, la conscience malheureuse "désigne l'impasse dans laquelle se fourvoierait l'esprit lorsque, singulièrement sous sa forme religieuse, il se résigne à l'absence de ce qu'il confesse par ailleurs comme le fondement de son expérience historique".
 28. J. Wahl, Op.Cit, p.23. Sur la conscience malheureuse comme "tragédie naturelle de l'esprit", sous forme d'une "conscience divisée en elle-même" et ne pouvant atteindre l'Autre, l'Etre absolu, Cf. également ETW (l'introduction de R. Kroner), pp.50-51.
 29. J. Wahl, Op.Cit, p.29.

"Nous ne rencontrons pas chez les Juifs la croyance en l'immortalité de l'âme, car le sujet n'existe pas en lui-même et pour lui-même"<31>.

Cette absence d'une conception de l'immortalité de l'âme dans le judaïsme, a pour le prédécesseur de Hegel une grande importance politique.

"Comme sans la foi en une vie future aucune religion ne peut se concevoir", écrit Kant, "le judaïsme par suite, pris en son intégrité, ne contient pas de foi religieuse. (...). Le législateur de ce peuple (...) n'a pas voulu tenir compte le moins du monde de la vie future, ce qui prouve qu'il n'a voulu fonder qu'une société politique et non une société éthique"<32>.

Kant perçoit le judaïsme comme "un ensemble de lois statutaires sur lequel était établie une constitution d'Etat"<33>. "Cette constitution a pour base la théocratie" et conséquemment "le nom de Dieu (est) honoré ici seulement comme souverain temporel"<34>. L'interprétation hégélienne de l'exclusivité du Dieu juif se développe semblablement à cette vision kantienne.

"Jéhovah n'était que le Dieu de ce peuple, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; c'est avec les Juifs seuls que ce Dieu a fait une alliance, c'est à ce peuple seul qu'il s'est révélé"<35>.

Dans la même ligne de pensée, Hegel répète dans les Leçons sur la philosophie de la religion:

"Le dieu des Juifs en effet est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu qui a fait sortir les Juifs de l'Egypte et l'on ne voit pas que Dieu ait fait autre chose ni qu'il se soit affirmé par des actions chez d'autres peuples"<36>.

Se référant à la philosophie de la religion de Hegel, Y. Yovel reproche au philosophe d'avoir relégué le judaïsme à un rang inférieur à celui de la religion grecque. Dans le processus du développement universel du concept de la

30. LPH, p.151.

31. Ibid. (traduction modifiée)

32. Kant, La religion dans les limites de la simple raison, Op.Cit, IIIème partie, deuxième section, pp.167-168.

33. Ibid, p.166.

34. Ibid, p.167.

35. LPH, p.275.

36. LPR, V.2, p.80; LPR (Hodgson), V.2, p.448.

religion, Hegel situait encore en 1824 la religion juive en-deçà de la religion grecque. Or, Yovel souligne que conformément à ses propres critères, Hegel aurait dû classer la religion juive dans une place supérieure à celle de la religion "helléniste", et ce pour trois raisons: a) le judaïsme est monothéiste; étant parvenu à représenter l'unicité de Dieu, il constituerait un progrès non négligeable par rapport à la religion païenne des Grecs, b) le Dieu du judaïsme est la "pensée pure" alors que les dieux grecs sont encore prisonniers des formes sensibles, c) la conscience proprement religieuse occupe dans la sphère de l'esprit absolu une place supérieure à la forme esthétique qui caractérise la religion grecque<37>. On pourrait dire que P. Hodgson<38> répète les mêmes reproches que Y. Yovel à l'égard de Hegel, exprimés toutefois sur un ton moins négatif. Selon Hodgson, Hegel "reprend pour une bonne partie les préjugés chrétiens traditionnels"<39> vis-à-vis du judaïsme. En se référant respectivement au Manuscrit (1821) et aux Cours (1824, 1827 et extraits de 1831) de Hegel sur la philosophie de la religion, Hodgson découvre une valorisation hégélienne plus positive du monothéisme juif. Dans la religion juive, l'Un est l'Un personnel (*der Eine*) et non l'Un neutre (*das Eine*) <40> des religions asiatiques de la Nature, ce qui revient déjà à une première subjectivisation de l'Absolu. Or, selon Hodgson, bien que l'on assiste dans les Leçons sur la philosophie de la religion à une appréciation plus favorable du judaïsme, relativement aux remarques plutôt sévères que l'on trouve dans les écrits de jeunesse<41>, il demeure que "Hegel a sous-estimé les ressources

-
37. Cf. ces trois éléments de la critique de la classification hégélienne du judaïsme dans le développement des religions, dans Yovel, Op.Cit, p.173.
 38. Peter C. Hodgson, "The Metamorphosis of Judaism in Hegel's Philosophy of Religion", dans The Owl of Minerva, V.19, N.1, 1987, pp.41-52.
 39. Ibid, p.41.
 40. Ibid, p.44.
 41. P. Hodgson cite alors (Ibid, p.41) les pages suivantes dans ETW: 68-69, 98-99, 177, 181, 190-191, 298. A ce propos, B. Bourgeois estime que "les

intimes du judaïsme, sa profonde spiritualité, sa vision sublime de Dieu, sa foi indestructible, son éloquence poétique"<42>. Ainsi, "il n'a pas été capable de surmonter l'idée reçue d'une supériorité chrétienne"<43>.

Nous croyons, pour notre part, que les reproches soulevés par les deux commentateurs Yovel et Hodgson sont mal placés. Hegel ne favorise pas la religion grecque au détriment de la religion juive parce qu'il est partialement chrétien (selon Hodgson), ou qu'il serait affecté d'un parti pris anti-juif (comme le prétend Yovel). Il ne faut pas oublier qu'en une certaine période de sa vie, il a préféré la religion grecque à la religion chrétienne même. Faut-il y voir forcément un préjugé anti-chrétien? Quand Hegel critique la "substance" orientale, "l'abstraction" islamique de l'Un ou la "positivité" chrétienne, exprime-t-il des considérations philosophiques ou bien fait-il preuve de préjugés personnels comme simple sujet empirique? Dans le judaïsme, Hegel conteste le principe même de la positivité. Son but n'est pas de dévaloriser le judaïsme d'un point de vue chrétien ou autre, puisqu'il ne manque pas de critiquer également l'Eglise chrétienne. Et quand il critique l'universel abstrait, il critique une certaine manière de concevoir Dieu, soit-elle islamique, chrétienne, juive ou propre aux Lumières... Bref, ce que le philosophe met en cause, ce sont des principes théoriques, des modes spirituels et non des confessions ou des peuples. D'autre part, ce qui commande l'évaluation hégélienne des religions, ce n'est pas son goût personnel ou des ressentiments subjectifs, mais plutôt, en

thèmes développés à Francfort dans l'analyse que Hegel fait du judaïsme ne sont pas reniés dans le hégélianisme ultérieur". Cf. B. Bourgeois, Hegel à Francfort, Op.Cit, p.118. L'étude de Bourgeois est frappante par sa fidélité à la méditation hégélienne sur le judaïsme. Elle a toutefois le défaut de ne pas relier la réflexion de Hegel sur le judaïsme (et occasionnellement sur l'islam) à ses considérations globales sur l'Orient.

42. Hodgson, Op.Cit, p.51.

43. Ibid.

sa qualité de philosophe de l'histoire spirituelle, le thème de la liberté, de l'avènement de l'esprit humain à la réconciliation avec l'essence divine et à la réalisation de la libre subjectivité humaine. "Dans chaque religion existe le divin, un rapport au divin; et un philosophe de l'histoire doit rechercher dans les formes les plus misérables l'élément spirituel"<44>. A cet égard, il convient de souligner que l'évaluation de la religion n'est pas isolée chez Hegel du contexte plus global de la culture. Une religion particulière est évaluée en fonction de la production culturelle à laquelle elle donne lieu. Dans cette perspective précise, la culture grecque paraissait à Hegel comme étant effectivement supérieure à la culture hébraïque. La religion grecque incarnait la naissance de l'art, le commencement de la civilisation mondiale, une réconciliation spontanée avec la divinité, un esprit libre, créateur et interrogateur... La réflexion de T. Geraets sur la nature de la supériorité grecque en question nous paraît éclairante.

"La supériorité, pour Hegel, de l'Hellénisme par rapport au Judaïsme ne se situe pas au niveau proprement religieux, mais réside dans l'harmonie esthétique, englobant sans différenciation développée le social et le religieux, comparée à la domination (*Herrschaft*) caractérisant, dans le Judaïsme, un rapport déjà plus proprement religieux, englobant de son côté une esthétique surtout littéraire et un social théocratique. C'est pourquoi cette supériorité 'esthétique' reste ambiguë. La véritable supériorité de l'Hellénisme est celle de sa philosophie"<45>.

Selon S. Avineri, Hegel confronte la Cité grecque et l'Etat juif en tant que deux précurseurs antithétiques de la Cité moderne, l'Hellade représentant une culture de la liberté, de l'imagination, de la beauté et de la joie, la Judée une culture de la peur, de la servitude et de la médiocrité. Avineri souligne que cette perspective hégélienne se développe conformément à la "position

44. LPH, pp.150-151.

45. T. Geraets, "La vérité entre concept et récit", dans Archivio di Filosofia, Anno LIII, 1985, N.2-3, p.412.

chrétienne traditionnelle vis-à-vis du judaïsme"<46>. Il se propose alors d'énumérer et de mettre en évidence les traits fondamentaux de la "version hégélienne sécularisée de cette position": la Judée est une théocratie, le judaïsme est une religion exclusiviste et le messianisme juif a des racines politiques, dont principalement le besoin des Juifs de se libérer de la domination étrangère, romaine à l'époque<47>. Par contre, Avineri ne fait pas allusion aux reproches du philosophe pour ce qui est de la "positivité", de la nullité du fini, de la perpétuité du destin d'Abraham et de la conception paradoxale d'un Dieu transcendant, inconnu et abstrait, à qui l'on attribue toutefois des caractéristiques humaines psychologiques, telles la jalousie, la colère, la vengeance et une prédilection particulière pour un peuple unique:

"Comme Dieu est un, il n'est que dans *un* esprit général, dans *une* famille, dans *un* seul monde. Contraste merveilleux, dur infiniment, le plus dur même; d'une part le Dieu universel, du ciel et de la terre (le Dieu de l'humanité), d'autre part la fin et l'oeuvre de ce Dieu dans le monde de l'histoire sont si limitées que telle famille seule dispose de cette fin"<48>.

Avineri a certes raison de soutenir que la critique hégélienne du judaïsme part de présupposés chrétiens. Toutefois, ces présupposés qui se trouvent récupérés par le philosophe et intégrés dans la structure même de sa propre philosophie, cessent pour ainsi dire de dépendre de leur contexte confessionnel originaire. Dans l'optique hégélienne, la doctrine chrétienne de l'amour tend à rendre possible la réconciliation avec la Vie, à dénouer la tragédie juive en surmontant la double opposition qu'elle implique, celle de Yahvé sur tout l'univers et celle du peuple d'Abraham sur le reste de l'humanité. En vertu de "l'alliance", la soumission totale à Yahvé assure au peuple "élu" les faveurs de

46. S. Avineri, Op.Cit, p.17.

47. Ibid.

48. LPR, V.3, p.69; LPR (Hodgson), V.2, p.436. Dans la traduction de Hodgson et ses collaborateurs, le bout de phrase "le Dieu de l'humanité" est dans le texte, alors qu'il ne figure pas dans la traduction de Gibelin.

l'Éternel. En outre, le formalisme et le légalisme juifs contrastent avec l'interprétation hégélienne de l'amour comme transcendance des lois pénales et morales. Le mouvement du Dieu chrétien est aussi en profond contraste avec l'immobilité rigide du Dieu oriental juif^{<49>} et —il en sera question par la suite— du Dieu musulman.

Dans les Leçons sur la philosophie de la religion, le judaïsme et l'islam sont classés, l'un explicitement, l'autre implicitement^{<50>}, parmi les religions de "l'individualité spirituelle" et non parmi les "religions naturelles". Les deux religions professent l'unicité d'un Dieu abstrait dont la spiritualité est représentée comme la pure transcendance^{<51>} d'un Éternel invisible et insondable. L'une et l'autre vénèrent l'Un comme le Maître réel et réduisent les

-
49. Spinoza élaborait "en juif qu'il était", "cette profonde unité de sa philosophie, telle qu'elle s'est exprimée en Europe; l'esprit, le fini et l'infini, identiques en Dieu, non pas comme un troisième terme —c'est là un écho de l'Orient. L'intuition, orientale de l'identité absolue a été rapprochée de façon immédiate du mode de penser européen, et plus précisément du philosophe européen cartésien, elle y a été introduite" (LHP, V.6, p.1442). La substance spinozienne demeure selon Hegel un reflet de "l'intuition orientale" de l'unité substantielle de l'univers. Or, dans une formule maintenant célèbre, l'auteur de la Phénoménologie pose la substance-sujet: il s'agit, écrit-il, "d'appréhender et d'exprimer le vrai non comme substance, mais tout autant comme sujet" (Phén, I, p.19).
 50. Le philosophe souligne l'héritage juif de l'islam qui emprunte son contenu à la religion juive. Avant d'introduire la vision islamique de l'Un, Hegel se rapporte au judaïsme: "Chez les Juifs seuls", écrit-il, "nous avons remarqué que le principe de la simple unité s'est élevé à la pensée, car c'est seulement chez eux que l'Un, qui est pour la pensée, a été honoré" (LPH, p.275). Cette description nous rappelle la vision hégélienne de l'islam, ce qui expliquerait, probablement, l'absence de l'islam (comme religion spécifique) dans la classification des religions qui figure dans les Leçons sur la philosophie de la religion, à part quelques références dispersées dans les Cours respectifs de 1824, de 1827, de 1831 et dans le Manuscrit de 1821. Les éditeurs de la philosophie de la religion, parlent même d'une "lacune évidente" à propos de l'islam qui n'est évoqué que occasionnellement. Cf. à ce propos, LPR, (Hodgson), V.2, p.4.
 51. Le Christ est resté un étranger au milieu de son peuple parce qu'il a prétendu être le fils de Dieu, ce qui, dans le contexte juif, était en contradiction totale avec la croyance reçue en une scission absolue entre le fini et l'infini. En effet, "la nostalgie demeure chez les Juifs, pur déchirement, attente stérile du Messie. Rivés à un Dieu à la fois abstrait

humains à des serviteurs capables de s'élever à la vertu par leur docilité, mais restant nuls en eux-mêmes. L'intuition fondamentale d'un éternel indifférencié est ce qui détermine l'islam<52>, de même que le judaïsme. Or,

"dans toute religion semblable au judaïsme ou à l'islam, où Dieu est appréhendé sous la catégorie de l'Un abstrait, ce manque de liberté humaine forme la base réelle, et le rapport de l'humanité à Dieu prend la forme d'un joug accablant, d'un service humiliant"<53>.

Outre ces traits communs, les deux religions se sont initialement propagées chez des populations nomades et tribales et les deux se sont identifiées à un foyer politique. Cela dit, le philosophe situe la différence entre le judaïsme et l'islam au niveau même du principe de l'universalité de Dieu et de son peuple. Le double déchirement absolu qui caractérise à la fois les rapports des Juifs avec les autres peuples et la relation de l'homme à l'Absolu, cède la place dans le contexte islamique à une réconciliation universelle qui toutefois ne parvient à s'opérer que sous forme de domination. D'une part, Hegel introduit l'islam dans l'histoire de l'Orient proprement dite, à savoir celle qui correspond à l'enfance spirituelle du monde; et d'autre part, il en traite dans la quatrième section (sur l'empire germanique) de ses Leçons sur la philosophie de l'histoire. On dirait que l'islam, tout en ayant ses racines profondes dans l'Orient géographique et spirituel, constitue une élaboration particulière du principe oriental le destinant à être en Orient le pendant du christianisme dans le monde occidental. Néanmoins, on ne trouve pas chez Hegel une réflexion spécifique et poussée sur l'islam<54>, au même niveau que son traitement du christianisme

et exclusif, encore oriental par certains côtés, ils n'étaient pas en mesure de comprendre le sens de la réconciliation universelle apportée par le Christ" écrit M. Hulin, Op.Cit, p.135. A son tour, l'islam contestera la divinité de Jésus en n'y voyant qu'un noble messenger de Dieu, un prédécesseur du Prophète Mahomet lui-même.

52. Cf. LPR, V.2, (Hodgson), p.310.

53. Ibid, p.156.

54. Dans les Leçons sur la philosophie de la religion, Hegel ne classifie pas

et du judaïsme. Bien que d'une extrême perspicacité, ses intuitions sur cette religion méritent davantage d'être dites profondes qu'approfondies. Les conclusions auxquelles aboutissent ses méditations, ne diffèrent pas en général de celles que Montesquieu exprime dans son ouvrage principal, L'Esprit des Lois. Ainsi, les deux penseurs assimilent d'une part, le despotisme asiatique aux religions orientales dont l'islam est présenté comme le prototype idéal, et d'autre part, la liberté occidentale au christianisme qui forme pour ainsi dire la base spirituelle de la civilisation occidentale<55>.

Sous des aspects divers, l'obsession de l'Un<56> apparaît partout dans l'islam, entre autres dans la conception d'un Dieu unique et indivisible dont l'essence est absolument incommensurable, dans l'exigence d'un régime total et absolu pour gérer la vie des sociétés et des individus et dans l'affirmation dogmatique que seule la doctrine globale de l'islam correspond à la fois à l'exigence théorique de cohérence universelle et au besoin pratique d'un monde harmonisé avec Dieu.

A la différence de l'isolement juif, l'islam se propose de convertir le monde entier par un prosélytisme ardent, à unir et même à uniformiser le monde humain sous l'unique autorité divine.

-
- l'islam avec les autres religions et ne lui accorde pas un rôle explicitement défini dans le développement de la conscience religieuse. Nous sommes tentés à croire que la raison en est que Hegel perçoit l'islam comme une religion tardive, qui survient à une époque postérieure à l'évolution des formes religieuses vers la "religion absolue". Nous trouvons plausible l'explication fournie par les derniers éditeurs de la philosophie de la religion, selon laquelle Hegel aurait vu dans l'islam, non pas une étape particulière dans l'évolution des religions, mais une antithèse ou bien une contrepartie de la "religion achevée", voire un adversaire contemporain du christianisme. Cf. LPR (Hodgson), V.3, p.242, note #.210.
55. Cf. L'Esprit des Lois, L.X, chap.3; L.XIX, chap.18; L.XXIV, chap.1 et chap.3.
56. Cf. Le Coran, Op.Cit, (112:1-4), p.640.

"Alors que le judaïsme appelle les autres peuples à glorifier le Seigneur, ce n'est pas un objectif précis à poursuivre fanatiquement comme dans l'islam"<57>. (...). "La religion islamique a pour objectif de régner sur le monde entier, spirituellement sinon politiquement"<58>.

Cette formulation reflète adéquatement la réflexion du philosophe. En effet, tout en reconnaissant le passage islamique à l'universalité, le philosophe souligne le caractère totalitaire de l'unification islamique et ne manque pas de mettre en relief la manière dont l'obsession unitaire de l'islam le pousse à défendre obstinément l'idéal d'une communauté politico-religieuse unie. La doctrine islamique se caractérise essentiellement par la "crainte de Dieu, vénéré comme l'Un" et "ne peut progresser au-delà de cette abstraction"; "l'islam est donc une religion du formalisme"<59>. Hegel décrit le projet de l'islam d'être une révolution mondiale comme un "formalisme d'expansion"<60>.

"En ce qui concerne l'islam, faire partie de la communauté des fidèles est ce qui compte avant tout; ce n'est pas de l'acharnement mais plutôt du fanatisme, (...) la nationalité, la famille, la patrie, tout est vain relativement à l'illimitation que présuppose le service de l'Un"<61>.

Pour ce qui est du caractère religieux de l'Etat, les doctrines respectives du judaïsme et de l'islam ne révèlent aucune différence de principe —les deux menant naturellement à un gouvernement théocratique—, mais seulement une différence d'étendue et d'applicabilité: alors que le judaïsme n'aspire qu'à rétablir son Etat national<62>, l'islam vise à étendre au monde entier les limites de l'Etat islamique.

"Hegel distingue, relativement à l'importance du lien naturel national pour l'appartenance religieuse, la religion juive et la

57. LPR (Hodgson), V.2, Préface éditoriale, p.50.

58. Ibid, p.55.

59. LPR (Hodgson), V.3, p.218.

60. LPR (Hodgson), V.2, p.742.

61. Ibid, p.158.

62. Cf. Nohl, p.225, (ETW, p.159); Nohl, p.159, (ETW, p.77); Nohl, p.176, (ETW, p.99): "Les Juifs n'ont pas abandonné l'idée d'un Etat juif".

religion mahométane, qui sont toutes deux des religions de la sublimité. L'islamisme qui est purifié de la nationalité (...), qui n'est pas borné par le lien naturel constitué par celle-ci, est capable de *fanatisme* (zèle à convertir d'autres nations), au contraire, le judaïsme pour qui l'appartenance religieuse repose sur la naissance, sur le lien naturel familial-national, n'est capable à proprement parler que d'*entêtement* (fixation à soi qui sépare des autres nations)"<63>.

M. Hulin exprime un point de vue semblable sur l'universalité islamique, lorsqu'il écrit:

"Les individus n'ont de valeur et ne sont respectés que dans la mesure où ils acceptent de se mettre au service de l'Un. En même temps, la diversité des peuples, de leurs traditions et institutions, ne comptent plus. (...). L'évanouissement de la particularité, conjugué avec l'abstraction persistante du divin, engendre nécessairement le fanatisme de la conversion"<64>.

Ce "fanatisme de la conversion" expliquerait, d'ailleurs, la rapidité fulgurante avec laquelle se sont accomplies les conquêtes musulmanes<65>.

Dans les Leçons sur la philosophie de l'histoire, Hegel traite de l'islam dans le cadre de ses méditations sur l'empire germanique, ce qui ne laisserait pas de surprendre le lecteur qui s'attendrait, justement, à ce que l'islam soit plutôt catégorisé dans la sphère de "l'empire oriental". A ce propos, M. Hulin souligne que Hegel considère l'islam comme "la contre-partie orientale de la pénétration du christianisme dans les moeurs et les institutions des peuples germaniques"<66>, comme "la forme d'équilibre dans laquelle se stabilise définitivement l'originalité de l'esprit oriental"<67>. En effet, l'islam se saisit

63. B. Bourgeois, Hegel à Francfort, Op.Cit, p.117, note #.5.

64. M. Hulin, Op.Cit, p.136.

65. Historiquement, l'islam s'est toujours présenté comme une religion conquérante, les chefs politiques musulmans se donnant toujours le titre de "Premier des fidèles" (*Amir Al-Mou'minin*), ou de "successeur" du Prophète (*Al-khalifa*). En outre, c'est par la conquête militaire que les armées musulmanes sont parvenues à islamiser les contrées avoisinantes et les pays lointains.

66. M. Hulin, Op.Cit, p.135.

67. Ibid, p.137.

non pas comme une religion particulière, mais plutôt comme la synthèse des phénomènes religieux de l'Orient, comme la conclusion définitive d'une révélation progressive du message divin. L'islam prétend compléter les deux autres religions du Livre, dépassant ainsi l'exclusivisme juif en prônant une islamisation universelle, surmontant la finitude de la vie humaine en empruntant au christianisme la conception de l'immortalité de l'âme qui faisait défaut dans le judaïsme, et préconisant d'aller au-delà de la scission chrétienne entre le spirituel et le temporel en effectuant un retour au judaïsme politique et légaliste.

Hegel voit dans l'islam une "transfiguration suprême du principe oriental"<68>, voire l'aboutissement de cette intuition fondamentale et substantielle de l'Un qui caractérise en général "l'esprit des Orientaux". Le principe islamique incarne l'apogée de l'esprit oriental. Il opère une purification du monothéisme juif qu'il récupère entièrement tout en le dépouillant de son exclusivisme national et de son attachement à la localité. Sensible au contraste judaïque entre le Dieu purement transcendant et invisible et l'exclusivisme de la religion du peuple élu, Hegel ne manque pas de faire allusion à cette différence capitale entre l'islam et le judaïsme lorsqu'il écrit: "Allah ne possède plus cette fin affirmative limitée du Dieu juif"<69>. L'attachement farouche à la particularité qui paraissait essentiel au principe juif, "s'est effacé dans la religion de Mahomet"<70>.

"Honorer l'Un est l'unique fin du Mahométisme et la subjectivité n'a pour motivation de son activité que ce culte ainsi que l'intention de soumettre le monde à l'Un"<71>.

68. La raison dans l'histoire, Op.Cit, p.293.

69. LPH, p.275.

70. Ibid.

71. Ibid.

"L'islam fait de l'Un abstrait seul l'objet absolu et de même de la pure conscience subjective, de la science de cet Un seul, l'unique fin de la réalité"<72>

Certes, "le culte de l'Un demeure le seul lien qui doit unir", mais "cet Un perd toute détermination concrète"<73>.

"Leur but (les musulmans) était de faire valoir le culte abstrait et ils y ont tendu avec le plus grand enthousiasme. (...). Cet enthousiasme était du fanatisme, c'est-à-dire de l'enthousiasme pour un abstrait, (...) qui se comporte négativement à l'égard de ce qui existe"<74>.

L'islam se propose de révolutionner le monde entier. Hegel n'y voit, par contre, qu'une "révolution de l'Orient"<75>, qu'un bouleversement qui s'est accompli avec une précipitation caractéristique de tous les fanatismes. Entretemps, la maturation spirituelle de l'Occident s'effectuait patiemment et le principe chrétien pénétrait lentement dans le monde germanique<76>.

L'islam se conçoit lui-même comme étant le couronnement définitif d'une évolution graduelle du message divin. Au début, ce message est une ouverture complète, il s'explicite et se développe au fur et à mesure que l'esprit humain progresse vers une meilleure représentation du rapport avec la divinité. Mais une fois le temps est propice pour livrer aux croyants le mot final de la révélation, l'ouverture initiale se transforme forcément en une clôture définitive. Avec l'islam, le chapitre de l'évolution religieuse est prétendument clos et conclu. Ce désir d'achèvement est la source de la fermeture islamique, de cet

72. Ibid, p.276.

73. Ibid, pp.275-276.

74. Ibid, p.276.

75. Ibid, p.275.

76. Pour Hegel, la religion chrétienne a indéniablement des origines orientales, mais elle est primordialement destinée aux peuples germaniques. L'introduction du christianisme en Occident eut la forme d'une lente fermentation, d'une maturation spirituelle, alors qu'en Orient, l'islam s'est vite propagé lors de conquêtes rapides de provenance tout à fait extérieure aux pays conquis et subséquemment islamisés.

élément de pétrification qu'on qualifie tantôt de fanatisme, tantôt de sclérose, et qui fait que l'islam demeure réfractaire à l'évolution et au débat.

Il faut préciser, à ce propos, que le totalitarisme islamique ne doit pas être considéré exclusivement sous l'aspect simpliste du fanatisme, mais plutôt comme une systématisation synthétique de l'évolution des religions mondiales qui ont précédé l'islam, notamment du christianisme et du judaïsme. En effet, l'islam situe ces deux religions dans le contexte de son propre développement, comme des étapes de la conscience musulmane. Ainsi, est musulman, dans une certaine mesure, le juif, le chrétien, et tout homme pieux se soumettant volontairement à Dieu, quelle que soit sa croyance particulière. L'islam ne se considère donc pas comme une religion parmi d'autres, mais plutôt comme le système final du phénomène religieux<77>, comme un synonyme de religion universelle. Or, dans une pareille perspective, les autres religions sont réduites à des configurations incomplètes du divin, voire à des moments partiels de la religion achevée. L'islamologue français J. Berques souligne que le Coran "se proclame comme le sceau de l'ensemble des révélations précédentes"<78>. C'est pourquoi, d'ailleurs, l'islam résiste à toute particularisation sociologique ou historique, posant inébranlablement la validité universelle du Code coranique pour tous les temps et pour tous les peuples. Par définition, la vocation de l'islam est de convertir le monde entier.

"Nous avons fait de vous une seule nation afin que vous témoigniez auprès de tous les hommes comme le Prophète a témoigné auprès de vous"<79>.

-
77. Nous voici devant une similitude frappante avec l'hégélianisme: de même que l'hégélianisme se présente comme l'histoire de la philosophie érigée en système, l'islam se présente comme l'histoire de la croyance couronnée par la révélation définitive.
78. Jacques Berques, L'Islam au défi, Paris, Gallimard, 1980, p.169.
79. Cf. Le Coran, 2:143, cité par Abdulrahman-Abdulkadir Kurdi, The Islamic State, London and New York, Mansell Publishing Ltd, 1984, p.66.

Le rôle du Prophète dans l'accomplissement de cette démarche prosélytique est de transmettre la révélation, de "témoigner" de la vérité divine. Or, Mahomet n'est pas l'unique Prophète de Dieu, il en est seulement le dernier, après Jésus, Moïse, Abraham et Noé, dont il est le complément et auxquels il n'est ni égal, ni supérieur, mais comme l'aboutissement et la conclusion d'une révélation progressive à la transmission de laquelle ils ont tous contribué consécutivement.

"Avertisseur, annonciateur, témoin, son rôle est encore plus décisif, il est le dernier des Prophètes, celui qui scelle la Révélation. Tout en rappelant et en confirmant les Livres antérieurs, le Message qu'il apporte est complet et définitif"<80>.

Le Coran serait donc le mot final de Dieu, destiné à informer l'humanité entière. Vu cette prétention à l'exhaustivité, l'esprit de l'islam se montre anti-philosophique. En effet, la vocation de l'homme n'est pas d'inventer la vérité, ni même de la découvrir, mais simplement d'y obéir. Or, la vérité étant déjà contenue dans la religion, la raison humaine n'a pas à la rechercher au-delà des révélations divines. Pour l'intellect islamique, la notion de vérité coïncide parfaitement avec celle de révélation. Seul le Créateur étant apte à un savoir authentique de l'être (créé), il s'ensuit que la raison humaine finie n'a aucunement le pouvoir de s'élever au niveau de la raison infinie de Dieu. La raison humaine peut certes solliciter la vérité révélée. Toutefois, elle ne peut l'acquérir par son propre pouvoir. C'est alors la tâche de l'interprétation rationnelle de la religion (*Ijtihâd*) que de dévoiler au commun des hommes et à la communauté des fidèles le sens caché, ou incompréhensible, des Révélations. Nul besoin de préciser que la raison islamique paraît ainsi comme un auxiliaire de la foi, que la connaissance semble secondaire par rapport à l'obéissance, que

80. Jean-René Milot, L'islam et les musulmans, Montréal, Fidès, 1975, p.70.

le savoir n'est pas consacré comme une fin en soi, mais seulement comme l'instrument d'une harmonisation plus intelligente avec l'ordre divin. Enfin, la pensée elle-même n'est valorisée que pour autant qu'elle mène le sujet à assumer sa foi d'une manière plus authentique et plus inébranlable. *L'Ijtihad* ne peut donc être ni falsificateur, ni réformateur, ni, à plus forte raison, sécularisant. Si la philosophie hégélienne assume la tâche d'explicitier et de développer la vérité contenue dans le christianisme, alors la question se pose si la pensée spéculative ne dispense pas de la vie religieuse. Dans le contexte de l'islam, la question se pose inversement, à savoir si la religion répond à toutes les interrogations de l'esprit humain et à tous les soucis concernant une existence idéale sur terre, quelle raison a-t-on encore de philosopher? Bref, un musulman ne peut, sans se contredire, adopter une quelconque idéologie autre que l'islam intégral: une pensée qui contredit l'islam est hérétique, une pensée qui lui est conforme est superflue<81>.

Par sa prétention de fournir toutes les solutions et les réponses, l'islam épuise le champ d'activité de l'esprit humain. Toutes les sphères du réel, y compris les relations morales, le gouvernement, la famille, la conduite individuelle, etc, tout y est strictement régi par une loi incontestable et définitive<82>. La parole de Dieu n'évolue pas, ou, mieux dit, n'a plus évolué au-delà de l'islam. Avec l'islam, la pente théorique de l'histoire devient donc horizontale. Désormais, le seul progrès qui reste à réaliser relève de l'effectuation du message coranique. Bref, l'islam n'évolue pas, il se réalise. Dans le même sens, J. Berques écrit: "Le Coran n'est pas une archive, fût-elle

81. Cf. LPH, p.277, où Hegel mentionne la bibliothèque d'Alexandrie dont le Calife musulman Omar ordonna la mise à sac, en suivant le même raisonnement.

82. Sur les prescriptions légales et morales, Cf. J-R. Milot, Op.Cit, pp.75-79.

sainte et vénérable, mais une structure toujours actualisable"<83>. D'emblée, l'islam s'installe dans le normatif. Or, "si l'on part de la norme, —celle que décrit le '*Fiqh*' (jurisprudence islamique) par exemple— on restera toujours sous sa dépendance, quoi qu'on fasse par la suite pour s'approcher de la réalité historique"<84>. Nous pensons que le projet islamique de faire de l'humanité une seule communauté spirituelle et politique est un idéal utopique, car même si au niveau spirituel l'islam parvenait à féconder le monde entier, il est fort douteux que l'unité temporelle du genre humain soit possible.

Si, d'après l'islam, l'existence de Dieu est absolument transcendante à l'être, à l'homme et à la nature, il n'en demeure pas moins que l'action divine est immanente aux lois de la nature et doit l'être également à la vie humaine, à moins que les humains ne succombent à l'influence de l'athéisme et de l'infidélité. A cet égard, l'islam intégral s'énoncerait de la manière suivante: Dieu est un, son message est un et son pouvoir sur terre doit forcément être un. Or, vu que le règne de Dieu ne peut s'établir dans la diversité, du simple fait qu'il est et doit être un, il serait impératif afin d'établir la religion divine de se débarrasser de toutes les divisions, de surmonter toutes les dichotomies, d'anéantir toutes les loyautés relatives.

Le concept d'unification universelle (*Tawhîd*) est une donnée fondamentale intrinsèque de l'islam. L'esprit islamique s'enorgueillit d'avoir dépassé toutes les religions partielles et les idéologies exclusivistes, qui sont basées sur des particularismes ethniques, nationaux, sociaux ou culturels. Aspirant à une humanité intégrale sous le règne incontestable de la justice divine, l'islam

83. J. Berques, Op.Cit., p.170.

84. Abdallah Laroui, Islam et modernité, Editions La Découverte, Paris, 1987, p.14.

considère comme impertinent à la religion tout particularisme humain, comme absurde, tout humanisme athée ou laïc^{<85>}. L'universalisme islamique se situe au-delà des divisions nationales, mais aussi au-delà des divisions sociales internes aux peuples, la seule appartenance authentique et la seule loyauté légitime étant celles qui reviennent exclusivement à la religion divine universelle. La conscience individuelle du musulman ne doit donc pas s'identifier à une caste, à une tribu, à une idéologie, à une classe, à une nation ou à un pays en particulier, mais uniquement et exclusivement à la communauté des croyants (*Umma*). L'on peut constater que Hegel a remarquablement saisi cette tendance islamique absolue à l'universalisme.

"Dans l'islam, disparaît toute borne, toute distinction de nation et de caste; nulle race, nul droit politique de naissance et de propriété n'a de valeur; seul l'homme croyant en a une"^{<86>}.

Officiellement, il ne doit même pas exister d'église musulmane dépositaire des dogmes de la foi^{<87>}. Plus exactement, tout en rejetant catégoriquement la forme d'une église, l'islam tolère l'existence d'un clergé doté, toutefois, de prérogatives théoriques limitées. Car en ce qui concerne la doctrine, tout est contenu dans le Coran; le lien avec Dieu s'effectue immédiatement sans l'intermédiaire d'une autorité quelconque. Il n'y a donc dans l'islam ni église, ni pape, ni évêques, ni autorité centrale, ni hiérarchie ecclésiastique, ni ordres de

85. L'idée d'une union humaniste irreligieuse est incompatible avec l'islam puisqu'elle ne se justifie pas par un principe transcendant et absolu. La fraternité humaine ne peut être fondée, selon l'islam, indépendamment de la notion d'un Dieu Créateur.

86. LPH, p.276.

87. Cf. J-R. Milot, Op.Cit, p.170, "Au début, l'islam c'était un livre (le Coran) et des croyants rattachés au Livre par l'intermédiaire du Prophète". Vu que les commandements et les obligations du fidèle sont d'une grande simplicité et carrément énumérées dans le Coran, le rôle de l'imam se réduit à présider à la prière, à ratifier un contrat de mariage, à exécuter des fonctions quasi protocolaires qui ne sauraient d'aucune manière affecter le fond de la doctrine. En outre, un membre du clergé musulman est apte au mariage et à la vie familiale.

moines ou de religieuses. Il faudrait en tenir compte lorsqu'on évoque la théocratie islamique, qui, de ce fait, ne saurait consister en une confusion de l'Etat et de l'Eglise, mais plutôt en une prédétermination complète de l'Etat par la religion. En effet, dans le contexte d'une société islamique, la théocratie reviendrait à prendre le Code coranique (*Al-Chari'a*) pour constitution et la religion pour base du gouvernement, bref à gouverner pour, au nom de, à partir de et conformément aux préceptes de la religion, peu importe que les membres du clergé occupent effectivement ou non des fonctions politiques. Au niveau collectif, la *Chari'a* doit prédéterminer les lois de l'Etat. Au niveau individuel, en plus de gérer la conduite morale du fidèle, elle constitue un objectif suprême à réaliser avec le concours collectif des confrères musulmans. L'individu musulman a donc une double vocation pratique: se conduire conformément à la morale religieuse dans sa vie personnelle et, plus essentiellement, lutter avec les autres membres de la communauté pour l'instauration d'un pouvoir islamique.

"Le droit musulman, dans ses sources originelles et formelles, devrait représenter la motivation exclusive des attitudes chez les croyants", d'où "la continuité et l'homogénéité du droit musulman"(...). "Le fond du droit est donné par la volonté divine; en ce sens et de façon très générale, il est idéal et immuable"<88>.

Le Coran est en quelque sorte la Constitution idéale du monde islamique et le serait virtuellement pour le monde entier. "Les sociétés musulmanes ont tranché le débat en faveur du Modèle de la *Cité-Umma* créé par Muhammed"<89>.

88. Marcel Boisard, L'humanisme de l'islam, Albin Michel, 1979, p.383.

89. M. Arkoun, Op.Cit., p.155. (Le mot Modèle est en majuscule dans le texte). Manifestement, l'Etat islamique se constitue antérieurement à la nation. L'établissement de gouvernements islamiques dans les pays de l'islam est nécessairement préalable à l'unification de la nation islamique et en constitue même une condition indispensable.

En général, les interprètes et les historiens de l'islam relèvent unanimement une "liaison absolue du spirituel et du temporel, de l'éthique et du juridique"<90>, qui est inhérente à l'islam.

"La loi (islamique) se veut objective, 'positive' et non pas seulement un idéal spirituel. (...). Le système de l'islam refuse de séparer les divers éléments de la vie individuelle et collective, la multiplicité des objectifs lui est inconnue. La fin unique et ultime de l'homme, aussi bien que de la société, est de servir Dieu, d'obéir à sa volonté et de mettre en pratique sa loi"<91>.

"La conception islamique de l'Etat théorique est difficile à décrire, puisque aucune limite ne sépare les institutions proprement politiques des autres"<92>.

Or, souligne l'auteur de la Philosophie du droit,

"dans le despotisme oriental, cette unité tant désirée (de l'Etat et de l'Eglise), existait bien, mais de ce fait, il n'y avait pas d'Etat"<93>.

La dichotomie courante dans la pensée occidentale entre le sacré et le profane correspond à la distinction coranique entre les deux concepts de "*Dîn*" (religion) et de "*Dunyâ*" (monde)<94>, avec toutefois cette différence que là où l'Occident durcit la dualité en lui donnant la forme d'une séparation, l'islam la conçoit essentiellement comme une domination du profane par le sacré. De toute évidence, l'islam est une religion qui se propose d'ordonner l'ensemble de la réalité<95>. Pour sa part, l'islamologue français J. Berques a bien constaté que "l'invariance religieuse joue un rôle social plus marqué en Orient qu'en Europe", tenant lieu de "programme à beaucoup de peuples"<96>. La raison n'en est pas difficile à deviner.

90. M. Boisard, Op.Cit, p.144.

91. Ibid, pp.144-145.

92. Ibid, p.145.

93. Ph.Dr, #.270, Rem, p.279.

94. Cf. M. Arkoun, Op.Cit, p.196.

95. Cf. Ibid, p.197

96. J. Berques, Op.Cit, p.289.

L'islam ne tolère aucune remise en question de ses principes, y compris sa vocation politique qui est une exigence nécessaire de sa structure globalisante même. Si d'après le christianisme le salut de l'homme concerne essentiellement son âme et s'opère par le biais de l'amour, dans l'islam il ne peut s'accomplir que dans l'Etat. L'exigence idéale d'un Etat ne se juxtapose donc pas et ne s'ajoute pas à l'islam, elle en fait plutôt partie intégrante. L'adage célèbre des musulmans n'a-t-il pas été et n'est-il pas toujours que "l'islam est à la fois religion et Etat"? (*Al-Islam Dîn wa Dawla*). Religion essentiellement politique<97>, l'islam dénonce toute moralité purement intérieure qui obligerait le fidèle à suivre les commandements divins exclusivement dans le domaine privé, au lieu d'étendre la loi divine également à la sphère sociale et politique. Comme si Dieu ne possédait pas en lui-même les meilleurs principes de justice et de gouvernement ou comme si, incarnant de tels principes, il n'était pas assez miséricordieux envers les hommes pour les leur révéler. Dieu qui a créé les humains savait d'emblée ce qui était indispensable pour leur bonheur, et ce savoir Dieu l'a divulgué au genre humain par l'intermédiaire des Prophètes successifs.

En elle-même, la foi subjective demeure insuffisante. Pour s'accomplir effectivement, elle doit s'accompagner d'un culte objectif<98>. C'est pourquoi la séparation du temporel et du spirituel n'est que pure aberration pour le musulman. Quelle incohérence, en effet, que de laisser en dehors de la relation avec Dieu la sphère la plus essentielle de l'existence humaine, à savoir celle où

-
97. Il vaut mieux dire religion globale, car la dimension politique de l'islam en est une parmi d'autres et qualifier l'islam de religion politique est certes une description exacte, ayant toutefois le défaut d'être réductionniste.
98. Notons l'affinité avec la conception hégélienne de la religion comme unité de la foi et du culte. Cf. Phén, II, pp.205-206, ainsi que la note #.7 de J. Hyppolite p.205.

une société humaine s'organise elle-même en un système positif de justice pour devenir un Etat. L'islam ne saurait, sans se trahir fondamentalement, tolérer un tel dualisme. L'impératif politique est donc inhérent à l'islam. Le dualisme consiste pour le musulman à se trouver déchiré entre ce que la loi juridique définit comme légal et ce que sa propre foi établit comme licite. Il devra alors ou bien désobéir aux lois en vigueur en s'attachant à sa conviction religieuse, ou bien refouler sa croyance en acceptant de s'adapter à l'autorité politico-juridique du gouvernement établi. Or, l'islam ne reconnaît aucun vide juridique à l'intérieur de la religion. Alors, le dépassement du dualisme nécessiterait l'instauration d'un système global et autarcique dans lequel le croyant et le citoyen ne se sentiraient pas aliénés l'un à l'autre (ou l'un par l'autre) et où la loi politique et la loi morale ne feraient finalement qu'une. En dernière analyse, toute action dans la vie du musulman devrait correspondre aux commandements divins<99>.

Dans la mesure où l'islam rejette catégoriquement le principe même d'une dichotomie entre l'essence religieuse et l'existence mondaine, il s'efforce pratiquement à les unir ensemble, d'une manière qui ressemble toutefois à une domination du "monde" par la "religion". L'islam ne fait effectivement qu'absolutiser une vision particulière de l'Absolu sous le prétexte que l'universel n'admet pas la particularisation<100> et qu'on ne saurait relativiser une vérité religieuse sans la détruire. Le paradoxe est évident: d'une part l'islam pose la

99. L'argument de l'islam est assez proche de celui de Hegel sur la totalité de la conscience croyante. Cf. LPR (Hodgson), V.1, pp.83-85; pp.92-94. Si l'on croit en Dieu et si l'on décide de se conformer à ses commandements, pourquoi confiner son culte au champ de l'intériorité individuelle au lieu de l'étendre à tous les aspects de la vie? Dieu n'est pas seulement le créateur du genre humain, il est la source des valeurs et des droits qui doivent orienter les individus et les sociétés vers un épanouissement authentique de leur humanité.

100. La séparation islamique entre l'universel et l'individu, l'infini et le fini, la

transcendance absolue de l'Un, sa séparation infinie, et d'autre part il ne présuppose aucune distinction entre une représentation religieuse subjective et humaine de Dieu et l'objectivité divine absolue, ni ne prévoit d'ailleurs la possibilité d'un pluralisme religieux sur une base culturelle, nationale ou historique. La religion est une et universelle ou n'est pas du tout. Bref, l'islam professe une doctrine totale, irrévocable et prétendument pertinente à tous les aspects de la vie humaine, donc incontestablement destinée à se concrétiser en une société réelle.

De toute évidence, l'islam s'en remet à la sagesse divine pour ce qui est de la fondation d'une société islamique. Car à la différence de la doctrine chrétienne du salut individuel de l'âme humaine, l'islam recommande, voire même nécessite une application intégrale de la religion à tous les domaines de la vie humaine, y compris et de prime abord au niveau de l'organisation sociale et politique.

"La première considération afin de comprendre la Révélation sacrée doit donc être la nécessité que la foi soit la base de l'Etat et de la nation islamiques"<101>.

L'islam ne peut supporter que la justice divine ne soit pas mise en valeur dans la vie terrestre. Or, si toute autorité légitime doit venir de Dieu, tout gouvernant humain est un despote à moins que son pouvoir ne repose sur Dieu. Car Dieu ayant créé tous les hommes égaux, nul ne peut s'arroger le droit de gouverner les autres, sinon en ayant recours et en s'en remettant à l'autorité divine. Autrement dit, si Dieu est Créateur, cela implique forcément qu'il est aussi Législateur<102>. En conséquence, l'argument juridique de la *Charia*

-
- vérité intemporelle et le développement historique, nous rappelle la logique de la division que Hegel attribue à l'entendement.
101. A.A. Kurdi, Op.Cit, p.4.
102. Dieu n'a pas seulement créé le monde, il entretient ses créatures avec les lois de la nature et avec les lois morales. Ces dernières dépendent du

(Code islamique) revient à nier que l'homme puisse être son propre législateur. Même prise dans son sens carrément politique, la souveraineté relève donc exclusivement de Dieu, ni du peuple, ni du monarque, ni de l'État, ni d'aucune classe particulière<103>. Or, la loi de Dieu ne saurait être partielle ou provisoire, ni simplement réservée à une région limitée de l'existence humaine, aux rites formels ou à un culte purement spirituel<104>. Il s'ensuit que l'État islamique n'est pas seulement responsable du gouvernement socio-politique de la société, mais aussi de la conduite morale des individus<105>.

Manifestement, l'islam se présente comme un théocentrisme radical et intégral. Cette tendance fondamentale caractérise les lois statutaires de l'islam. Au fond, l'islam réduit tous les malheurs humains —dans tous les temps et dans toutes les sociétés— à un seul et même problème, à savoir la désobéissance de la loi divine. Conséquemment, le rôle des Prophètes a toujours été d'amener, ou plutôt de ramener, l'homme à obéir Dieu. A cette fin précise, l'islam prétend être la prophétie achevée, la loi divine dans son expression finale. Or, si la loi divine est éternelle, si la nature humaine est essentiellement universelle et statique, si les problèmes humains sont invariables et si, par conséquent, le but des religions est aussi le même, alors le déroulement de l'histoire n'a plus de

libre arbitre de l'homme et la religion vise à ramener l'homme à la loi de Dieu. Ceci nous rappelle une formulation hégélienne presque semblable: "Que de fois ne parle-t-on pas de la sagesse de Dieu qui se manifeste dans la nature. Il ne faut pourtant pas s'imaginer que le monde de la nature physique est quelque chose de plus élevé que le monde de l'esprit" (Ph.Dr, #.272, add, p.280).

103. Cf. A.A. Kurdi, Op.Cit, p.35.

104. Cf. A. Mutahhari, Fundamentals of Islam, Mizan Press, Berkeley, 1985, p.126: "En tant que religion qui a scellé la Révélation, l'islam est une religion qui existe pour instituer la justice sociale".

105. L'islam est aussi une Morale, une éthique, une conduite... Cf. A.A. Kurdi, Op.Cit, p.33; pp.48-49; p.68. Cf. également M. Boisard, Op.Cit, pp.192-193: "La Révélation coranique, s'affirmant à la fois comme un guide spirituel, un code moral et une loi temporelle, constitua rapidement autour d'elle une entité politique consciente".

valeur. Dans la perspective islamique, ni la loi de Dieu change, ni la nature de l'homme; la problématique humaine reste la même ainsi que la Révélation divine destinée à la résoudre. La thèse du progrès n'a aucun sens dans l'islam, à part le sens religieux d'un progrès moral et politique vers une harmonisation mieux accomplie avec Dieu, vers une islamisation du monde.

Comme toute religion, l'islam postule qu'il faut avoir Dieu pour finalité de l'existence humaine. Cependant, l'islam se distingue par sa manière particulière de mettre en valeur ce postulat archétypique de toute croyance religieuse. En effet, l'islam est une religion qui est à la fois trop et trop peu religieuse: le culte est l'essence de la vie humaine, il représente tout dans la vie de l'être humain et se confond même avec son existence; or, par-là même, la religion s'éloigne de ce qui est proprement religieux pour se mêler de toutes les activités humaines, y compris les choses les plus insignifiantes et les plus matérielles¹⁰⁶. Alors que le christianisme ne nie pas la distinction formelle entre la Cité divine et la Cité terrestre¹⁰⁷, même lorsqu'il s'attache à légitimer une certaine prédominance du spirituel par rapport au temporel, l'islam préconise la superposition des deux Cités, l'union du politique et du religieux, l'inséparabilité de la vertu et de la croyance, l'incompatibilité de la

106. A titre d'illustration, Cf. Ayatollah Khomeini, A clarification of questions, translated by J. Borujerdi, London, Westview Press, 1984. L'Imam iranien y traite en détail d'environ trois mille questions différentes, donnant les directives légales nécessaires aux fidèles. Les thèmes du livre varient énormément; il s'agit entre autres des normes relatives à la prière, à l'ablution, à l'héritage, aux transactions bancaires, à la vente des métaux précieux, à la consommation des viandes, au jeûne, au pèlerinage, à la vie conjugale, aux normes hygiéniques, ainsi qu'à des questions aussi insitées que par exemple, comment abattre un chameau ou comment laver un cadavre.

107. St-Augustin professait que deux amours distincts ont bâti deux Cités distinctes, l'amour de soi, la Cité terrestre et l'amour de Dieu, la Cité céleste. Pour sa part, Luther vise une séparation identique entre les deux sphères.

perfection et du bonheur humains avec l'irreligion et l'athéisme. Dans la perspective chrétienne, Dieu donne les facultés, oriente vers un but déterminé sans toutefois dominer le libre arbitre du sujet humain. Son pouvoir éternel ne s'effectue pas pour ainsi dire par l'intermédiaire d'une transparence immédiate dans la moindre action humaine. Tout en appartenant à Dieu, le chrétien assume librement sa condition humaine, son rôle et ses fonctions en tant que citoyen d'une Cité terrestre. Aucune contradiction ne saurait surgir entre ces deux royaumes différents, dans la mesure où l'on délimite scrupuleusement les bornes qui les sépare. Par contre, l'islam affirme que la contradiction et l'absurdité résident dans la séparation même de ces deux royaumes qui au fond ne font qu'un, Dieu ayant prévu des normes précises et des lois prédéfinies relativement à tous les aspects de l'existence humaine. Le but de l'islam est justement de confondre les deux amours et les deux Cités sus-mentionnés en une existence humaine totalement soumise au Législateur divin. A vrai dire, l'islam se montre excessivement attaché à une stricte application existentielle de la religion. Certes, l'Eglise chrétienne ne manque pas elle aussi de promulguer des directives destinées à conformer le comportement du fidèle à la doctrine divine. Toutefois, les consignes de l'Eglise ne vont pas jusqu'à nier la distinction formelle entre le spirituel et le temporel.

Le concept fondamental que l'on trouve parsemé dans les dogmes de la foi islamique ainsi que dans l'histoire politique et dans les oeuvres intellectuelles de l'islam, c'est le concept d'unification (*Tawhid*). Or, ce concept ne signifie pas simplement que Dieu est un, mais primordialement que l'univers est un sous Dieu, que toute particule de la vie universelle doit être perméable à la loi divine. L'islam est ainsi marqué par le fanatisme d'amener tous les peuples à

glorifier Dieu<108>, indistinctement et invariablement. Hegel nous semble saisir très lucidement l'objectif suprême de l'islam, qui consiste à construire l'unité de la pensée humaine, d'étendre au monde entier le règne temporel de Dieu<109>, de réaliser universellement, dans tous les domaines et une fois pour toutes, la religion divine. La *Weltanschauung* du "*Tawhîd*" considère le monde comme l'acte indivisible d'un Dieu omniscient et juste<110>. A cet effet, les lois de la nature illustrent merveilleusement la majesté divine. Quant au monde humain, la justice divine est à réaliser par les efforts des fidèles, en dépit des obstacles que les athées et les hyppocrites pourraient opposer à la réalisation de la société islamique. Comment décrire la société islamique idéale?

L'islam ne prévoit le bonheur humain que dans la mesure où les sociétés humaines s'avèrent disposées à adopter l'idéal historique concret de l'islam. Notons, toutefois, que le concept occidental d'une nécessité historique progressive est étranger à l'islam. Le progrès historique de l'humanité ne va pas de soi, il constitue plutôt une nécessité morale, un impératif à réaliser, un devoir-être à la kantienne, qui, à la différence du *Sollen* kantien, a sa racine, non pas dans la raison subjective, mais dans les dogmes établis, lesquels s'imposent indistinctement à l'individu et à la collectivité, à la fois moralement et politiquement. Or, Dieu ayant prévu des règles infaillibles et universelles pour le moindre détail de la vie humaine, autrement dit pour le moindre choix humain, dans quelle mesure l'homme peut-il encore exercer sa liberté?

La liberté islamique se définit par la conformité à la loi divine, car c'est en

108. Cf. LPR, V.2, (Hodgson) p.438.

109. Cf. Ibid, p.500.

110. Cf. A. Mutahheri, Op.Cit, p.126.

optant pour la voie de Dieu que le croyant se libère à la fois des illusions, de l'idôlatry, des intérêts mondains éphémères, des passions dégradantes et des instincts animaux. La liberté a d'abord dans l'islam une dimension purement spirituelle, à savoir de libérer le divin dans l'homme, de dégager l'esprit humain des chaînes de la matière et de la bestialité. L'homme est une possibilité divine qui existe dans une dépendance quasi immédiate à l'égard d'un penchant naturel à la corruption et au mal; et la religion n'est autre que l'option (libre) de l'homme pour le divin en lui¹¹¹. En créant l'homme, Dieu l'a annobli en le douant de la raison qui l'éloigne du vice et le dirige vers la vertu. La disposition volontaire à l'obéissance, la soumission à la loi divine, c'est la signification même de l'islam et de la libération islamique. La liberté humaine n'est donc pas innée, ne va pas de soi et n'est pas pour ainsi dire une donnée naturelle de l'homme; elle est plutôt un processus de libération qui présuppose un contraire, le mal, l'esclavage des passions, l'illusion athée. Or, pour conquérir la liberté, l'islam n'envisage pas d'autre voie que la voie religieuse conçue comme un ensemble systématique d'exigences concrètes, comme un culte total et absolu. Un musulman n'est pas libre s'il ne peut exercer pleinement sa religion. Or, l'islam s'étend nécessairement au domaine social au sens large et comporte une finalité politique indéniable, d'où la deuxième dimension de la liberté islamique, la dimension proprement politique. Il s'ensuit que seule la possibilité de la liberté est innée à l'homme, son actualisation positive s'avérant être un processus de purification et d'adaptation d'après un devoir religieux. C'est pourquoi, d'ailleurs, dans l'éventualité d'un conflit entre les exigences dogmatiques et la nécessité d'assouplissements

111. Notons l'affinité avec la conception hégélienne de l'origine naturelle et de la destinée spirituelle de l'homme. Cf. à cet égard les notes 35 et 36, IV, chap.3, supra, p.261.

pratiques, l'unification (*Tawhid*), l'intégrité de la doctrine, demeure dans le contexte islamique plus prioritaire que la liberté individuelle et la liberté de conscience.

"A la collectivité musulmane incombe le devoir de lutter pour la défense ou l'établissement de l'Islam"<112>. En effet, "l'Islam vise à subordonner l'individu à l'intérêt de la collectivité et n'a jamais hésité à extirper les nombreuses sources de corruption au sein de la société humaine"<113>.

La liberté entendue au sens occidental comme liberté de choix moral individuel, comme liberté absolue de conscience ou comme liberté politique séculière et indifférente à la religion, est foncièrement incompatible avec le globalisme islamique.

"Cette liberté dont parlent les Européens est sans aucun doute une invention des athées, car elle est contraire aux droits de Dieu, de la famille et de l'homme lui-même. Quant à la liberté au sens légal, tu la trouveras définie par Dieu dans son Livre (Le Coran), explicitée par le Prophète (Mahomet) et formulée par les juristes dans les chapitres relatifs à la question de l'interdiction"<114>.

A la place du concept occidental de démocratie, l'islam pose la *Chawra* qui veut dire "consultation" entre les fidèles dans le cadre même de la doctrine reçue<115>.

Quant aux droits de l'homme, ce ne serait pas une exagération de dire que les droits de l'homme en tant qu'homme n'existent pas dans l'islam. Par contre, ceux du citoyen (de l'Etat islamique) sont relatifs à son statut confessionnel<116>, seuls les musulmans ayant la possibilité de s'épanouir à la fois religieusement et politiquement. Les non-musulmans sont certes tolérés,

112. J-R. Milot, Op.Cit, p.77.

113. Ayatollah Khomeini, Islamic Government, European Islamic Cultural Center, Rome, 1978, p.82.

114. A. Laroui, Op.Cit, p.48, citant un islamiste du Maghreb.

115. Cf. A.A. Kurdi, Op.Cit, pp.69-70.

116. Cf. Ibid, p.15; p.57.

mais un décalage discriminatoire et parfois humiliant sépare la tolérance de l'égalité. Les *dhimmis* (les chrétiens et les juifs) ou protégés de l'islam, ont certes le droit de pratiquer leur religion et leurs rites, de garder leurs propres lois civiles en matière de mariage, d'héritage, de divorce et d'éducation religieuse, de préserver leurs cultes particuliers, d'être propriétaire et de mener une activité commerciale ou professionnelle, etc. Cependant, les affaires proprement politiques doivent relever exclusivement des musulmans. En termes hégéliens, on dirait que dans l'Etat islamique, les non-musulmans peuvent être des membres de la société civile, mais pas des citoyens de l'Etat, qu'ils peuvent donc jouir davantage de leurs droits civils que de leurs droits politiques. Dans l'islam, les droits de l'homme s'énoncent différemment, se réduisant effectivement et se confondant même avec ceux du croyant, l'homme n'ayant de droits que dans la mesure où il remplit la mission religieuse qui lui incombe en tant que créature divine. Ainsi, de même que l'aboutissement théorique de l'esprit humain est de reconnaître le Créateur, sa destination pratique est de l'obéir. L'Etat, le droit, la moralité, la pensée, la vie quotidienne ainsi que toute action mondaine, tout semble réduit à la religion et confondu avec le culte de l'Eternel. L'islam ne rejette pas les droits de l'homme, mais la seule idée que ces droits appartiennent à l'homme en tant qu'homme. Autrement dit, il ne rejette pas ces droits en tant que tels, mais seulement leur fondement humaniste.

Dans la perspective théologico-juridique de l'islam, nier Dieu reviendrait à nier tous les droits: seul le croyant est, l'incroyant n'est pas. L'islam tolère la diversité confessionnelle pour ce qui est de la croyance en Dieu. Par contre, l'athéisme est catégoriquement et rigoureusement combattu, pour la simple et fondamentale raison que l'athée perd tout droit en niant la source même du droit. Le plus graves des crimes qui peuvent être imputés à l'homme, c'est

donc l'athéisme, la négation même de Dieu. Alors que tous les autres crimes ne consistent qu'en une transgression partielle de la loi divine, l'athéisme constitue un rejet radical de cette loi. L'islam enseigne que seul le créateur peut donner à l'une de ses créatures plus de valeur et plus de droits qu'aux autres. Or, ces droits et cette valeur propres, l'homme ne les possède et ne peut s'en prévaloir que dans la mesure où il ne s'oppose pas à leur source divine. L'homme n'a donc ni une valeur intrinsèque, ni des droits qui lui reviennent en tant qu'homme.

Comme être naturel, l'homme a certes des facultés et des capacités supérieures grâce auxquelles il est apte à dominer les êtres qui l'entourent. Néanmoins, cette prédisposition naturelle à la maîtrise du monde ne constitue pas en elle-même un droit. La possession qui résulte d'un jeu de forces n'est pas un droit, mais le simple reflet d'une puissance supérieure. Afin que son pouvoir de fait devienne un légitime droit, l'homme doit s'en remettre au Créateur, choisir la voie de Dieu et suivre sa loi; bref, se soumettre spontanément et totalement à l'ordre divin universel. Or, comment demander à l'homme de conformer sa vie à la loi divine si on ne présuppose pas au préalable que cette loi est explicitement connue par lui? Ainsi, l'exigence islamique de conformité absolue au divin est en parfaite cohérence avec l'hypothèse d'une révélation divine exhaustive. Si Dieu est la source ultime du droit et si l'homme doit se plier volontairement à la constitution divine, encore faut-il que les lois divines soient formulées et révélées à l'esprit humain. A cet égard, le Coran, contrairement à l'Evangile, a davantage le caractère d'un livre de législation divine que d'un document historique sur les actions et les paroles du Prophète.

Vu la supériorité incontestable de son intelligence infinie, le Créateur

possède la meilleure connaissance possible de ses créatures humaines. Or, Dieu ayant révélé aux hommes les lois qui doivent les gouverner, il ne reste à ces derniers qu'à les observer. A cet égard, la signification même du mot islam implique un acte de reddition complète et définitive au divin, une harmonie parfaite avec la destinée fondamentale de la nature humaine, une disposition volontaire à glorifier Dieu dans toute action et dans toute pensée. L'islam confond existence et culte, il est donc, par nature, réfractaire à la sécularisation. La séparation de l'Etat et de la religion représente le comble de l'absurdité politique et de l'hérésie religieuse, car si nous reconnaissons que Dieu est notre Créateur, il nous faut absolument nous gouverner selon sa loi. "Il y a cent fois plus de versets coraniques qui traitent des affaires de la société, que de versets concernant les simples rites de prière"<117>. En outre, "sous l'autorité du Prophète, il n'y avait pas deux autorités"<118>. Les législations divines sont ainsi une preuve de la dépendance humaine vis-à-vis de Dieu, un témoignage de sa puissance dans la vie de ses créatures. En y obéissant, on ne fait que rendre hommage au Législateur universel.

L'islam conçoit le lien de l'homme à Dieu comme un lien total par rapport auquel toute activité humaine paraît secondaire. Il stipule dans son enseignement le plus fondamental la réconciliation de l'individu humain avec sa vocation religieuse, avec cette différence, toutefois, que cette réconciliation prend la forme d'une domination totale par le Maître absolu, de sorte que l'autre côté de la relation, à savoir le côté humain, paraît comme infiniment dépourvu de valeur en soi, infiniment déchu sans l'illumination divine et infiniment condamné au cas où il n'observerait pas les commandements divins.

117. A. Khomeini, Op.Cit, p.21.

118. Ibid, p.30. Sur "la nécessité d'établir un gouvernement islamique", Cf. Ibid, pp.32-49.

L'islam fait ainsi preuve d'un anti-humanisme intégral selon lequel l'homme en tant qu'homme (abstraction faite du rapport au Créateur), n'est que pure médiocrité, pure méchanceté et pure errance<119>. C'est donc uniquement dans sa relation avec le divin que l'homme acquiert une valeur spirituelle authentique.

Pour revenir au thème de notre recherche, on peut conclure qu'en ce qui concerne les rapports de l'Etat et de la religion, la totalisation islamique n'est pas simplement théorique; elle se veut essentiellement pratique, voire politique au sens le plus étroit du terme. Certes, Hegel prévoit lui aussi une pénétration de l'esprit dans le monde. Néanmoins, il décrit le mouvement du concept comme un processus qui s'accomplit par l'intermédiaire (et non au détriment) de ses moments particuliers. En tant que réalité historique, l'islam n'est qu'un phénomène particulier, une figure spirituelle mondiale parmi d'autres, une religion parmi d'autres. En tant que système total, il prétend épuiser l'activité de l'esprit l'universel, achever l'histoire qu'il reconnaît, d'ailleurs, simplement comme pure antériorité ou comme histoire pré-islamique. Or, c'est justement en tant qu'histoire religieuse pré-chrétienne que Hegel considère à son tour les autres religions. "La réflexion hégélienne sur l'histoire de la religion est essentiellement une contemplation du passé, sauf dans le cas du christianisme"<120>, soulignent les derniers éditeurs de la philosophie de la religion de Hegel.

D'autre part, contre l'attribution de fins particulières à Dieu, Hegel conçoit la manifestation divine dans le monde comme un acte accompli selon une

119. Cf. Le Coran, Op.Cit, (103:1-3), p.634; (113:1-5), pp.640-641; (114:1-6), p.641.

120. LPR, V.2, (Hodgson), Préface éditoriale, p.4.

finalité propre à Dieu, donc en soi absolue et point relative à des buts humains particuliers.

"La vraie finalité consisterait en ce que la fin, la notion, soit réalisée, réalisation qui pose l'unité de la notion, de Dieu, du sujet divin et ce en quoi celui-ci se réalise, l'objectivité; c'est là la nature même de Dieu, la finalité intérieure (...), ce processus, ce mouvement où la notion elle-même s'objective et pose cet être objectif comme identique à soi"<121>.

Or, pour ce qui est de la définition universelle de la finalité religieuse et de la réalisation universelle de la communauté religieuse, l'islam s'enorgueillit d'être une religion authentiquement universalisante<122>, puisqu'il se définit essentiellement par une *attitude* à l'égard du divin et non par la fidélité à une figure exceptionnelle comme c'est le cas du bouddhisme ou du christianisme, ni par rapport à un peuple particulier comme c'est le cas du judaïsme<123>, ni par rapport à une contrée géographique tel l'hindouisme, ni par rapport à des puissances naturelles indépendantes comme les anciennes divinités. C'est pourquoi, d'ailleurs, le musulman rejette l'appellation de mahométisme pour nommer sa religion.

L'islam comporte une purification totale de l'idée de Dieu et de celle de l'homme, anéantissant toute détermination particulière dans le rapport à l'Un abstrait. Or, ce qui caractérise en général l'esprit oriental, c'est que seulement "par la perte de la réalité purement extérieure, l'esprit est ramené à lui-même"<124>. Par contre, l'esprit occidental se définit par son action avec le monde, par son interaction avec l'objectivité, il est esprit pour autant qu'il se

121. LPR, V.3, p.159.

122. Sur le caractère an-historique de l'islam, Cf. Kurdi, Op.Cit, p.2.

123. L'islam ne s'identifie à aucun peuple particulier, c'est par mécompréhension que l'on confond parfois en Occident la religion musulmane avec la nationalité arabe, de la même manière qu'on assimile le judaïsme au peuple juif.

124. LPH, p.250.

propage dans le réel et qu'il le façonne à son image pour en faire *son* monde. Si l'on admet cette distinction hégélienne telle quelle, il sera difficile de concevoir adéquatement l'intégrisme musulman^{<125>} qui vise à adapter le monde entier aux exigences de l'islam, abstraction faite des différences culturelles et historiques. La description de l'esprit oriental ci-mentionnée s'applique mieux à la *Nirvâna* indienne qu'à l'intégrisme islamique et ne s'apparente dans le contexte islamique qu'à la tradition dite *Soufiyya*, qui est plus ou moins équivalente au mysticisme. Quand Hegel compare le théisme rationaliste des Lumières à "la foi pure du mahométisme"^{<126>}, à la conception islamique de l'Un abstrait selon laquelle "Dieu n'a pas de contenu et n'est pas concret"^{<127>}, il a raison seulement pour ce qui est de la transcendance absolue d'Allah^{<128>}. Cependant, nous ne croyons pas que Hegel ait voulu diminuer l'importance de la dimension concrète de l'islam, à laquelle il fait d'ailleurs maintes allusions pertinentes, comme nous l'avons montré.

Le monothéisme juif atteint l'idée de l'Un abstrait, idée que reprendra pour son propre compte l'islam tout en la dépouillant du particularisme juif. Mais ni l'une ni l'autre des deux religions ne saisira le processus trinitaire d'après lequel

125. Si l'existence d'Allah est absolument transcendante à l'être, à l'homme et à la nature, il n'en demeure pas moins que son action divine est immanente aux lois de la nature et doit l'être également à la vie humaine, —à moins, évidemment, que dans la vie des hommes, l'athéisme ou l'infidélité ne l'emportent sur la religion. Si l'être de Dieu est inconnaissable, son pouvoir actuel est immanent au moindre être naturel. Reste le monde humain où le règne de Dieu a la forme d'une nécessité morale vu que l'être humain, par la force de son libre arbitre, dispose de la capacité de choisir ou de rejeter la religion.

126. LHP, V.6, p.1720.

127. LPR (Hodgson), V.3, p.243.

128. D'où cette "foi pure" en son existence, qui ne saurait être sujette ni aux arguments logiques, ni à la connaissance rationnelle ou empirique. La devise d'Al-Ghazâlî est célèbre à cet égard: la philosophie relève de la raison alors que la foi jaillit du coeur.

l'esprit se concrétise lui-même en s'aliénant dans le monde pour ensuite retourner à soi. Hegel rapproche le Dieu hébreu du Dieu coranique tout en les opposant au Dieu chrétien. L'universalité de l'amour qui constitue le cœur même de l'enseignement chrétien<129> ne joue pas un rôle aussi crucial dans les deux religions orientales. Or, le philosophe concevait cet amour comme la puissance réconciliatrice apte à restaurer l'unité de la nature humaine et de la nature divine et, par-là même, de rétablir parmi les hommes une communauté vivante.

Ceci explique pourquoi, selon Hegel, le christianisme remédie à l'insuffisance du principe oriental qui ne parvient pas à poser à sa juste valeur l'intériorité absolue de l'individu humain. Hegel ne fera allusion aux deux autres religions du Livre qu'afin d'illustrer la dégénérescence du christianisme. Or, dénaturé –tel que Hegel prétend l'avoir reçu– le christianisme retombe à ses yeux, d'une part, dans la "positivité" et la monotonie judaïques<130>, et d'autre part, dans l'autoritarisme politique qui est caractéristique de l'islam et du despotisme oriental en général<131>.

En conclusion, l'hégélianisme est incompatible avec la "positivité" et la théocratie orientale, vu qu'elles contredisent à la fois la spontanéité de l'esprit grec, l'individualisme chrétien et la liberté moderne, donc le développement même de l'esprit dans le monde historique dont le philosophe tend à exprimer la rationalité.

129. Le christianisme n'exige de ses adeptes qu'une moralité intérieure et une conduite exemplaire basée sur l'amour.

130. Cf. La positivité de la religion chrétienne (publiée sous la direction de G. Planty-Bonjour), P.U.F, 1983. Cf. en particulier les pages suivantes: 30, 31, 42, 118, 120, 123.

131. Cf. Ph.Dr, #.270, Rem, p.279.

Chapitre deuxième

Hegel réconciliateur.

Par opposition à l'inertie historique de l'Orient, Hegel invoque le processus de la maturation spirituelle de l'Occident. La partie active de l'histoire universelle dont la modernité occidentale est le couronnement trouve son commencement chez les Grecs. Le mobile de ce développement historique est la conquête de la liberté, la production d'un monde conforme à la vérité de l'esprit. Dans cette optique théologico-historique précise, le temps de Hegel, cet "âge de raison" de l'humanité, n'est autre que la réalisation, dans la sphère de l'État, du principe chrétien de la valeur infinie de l'individu humain.

Or, le double phénomène qui par-dessus tout autre a marqué l'intellect occidental depuis le siècle dernier, consiste d'une part dans l'effondrement de l'esprit religieux, accompagné naturellement d'une laïcisation radicale, globale et progressive de toutes les sphères de la vie, et d'autre part dans le développement empirique des sciences et la prépondérance des moyens technologiques, au détriment des valeurs morales et religieuses. A cet égard, l'opposition hégélienne au laïcisme intégral a très précocement prévu la dégénérescence de l'esprit éthique qui en serait la conséquence. Il faut en conclure que pour nous, l'intérêt du thème des rapports de l'État et de la religion chez Hegel relève davantage d'un souci actuel que d'une interrogation purement académique.

Traiter des rapports de l'État et de la religion reviendrait à envisager dans quelle mesure et selon quelles modalités l'homme-croyant peut-il s'harmoniser avec l'homme-citoyen, autrement dit, comment concilier les exigences d'une vie politique nationale, principalement centrée sur le système des besoins, avec des principes moraux et spirituels ayant une base et une portée universelles? Hegel

situe donc le problème des rapports de l'État et de la religion au niveau de la vie sociale prise dans sa globalité et non dans le domaine strictement politique ou juridique des relations entre l'institution ecclésiastique et l'appareil gouvernemental. Par "l'État", il faut alors entendre la totalité nationale organisée, et par "la religion", la représentation fondamentale de la spiritualité chez un peuple.

Notre propos était de démontrer que selon la philosophie hégélienne de l'histoire universelle, le principe chrétien corrige le principe grec et le principe moderne réalise le principe chrétien tout en nécessitant à son tour une reprise du principe grec. Le fil conducteur de ce processus n'est autre que le développement même de la liberté, laquelle apparaît d'abord chez les Grecs sous forme d'harmonie sociale, atteint dans le christianisme une valorisation de l'intériorité absolue et se trouve posée à l'époque moderne sous forme d'autonomie individuelle. Si on comprend l'histoire au sens d'un développement propre ou d'une extériorisation progressive de soi, alors on la présuppose comme la réalisation d'une finalité propre à un élément universel actif. Hegel conçoit l'histoire comme le progrès de l'esprit vers sa liberté. Ainsi, selon une dialectique typiquement hégélienne, la critique des diverses figures spirituelles qui se succèdent dans l'histoire s'accompagne chez le philosophe d'une justification relative, d'une réintégration dans l'ordre historique général de sorte que par un même mouvement logique, un moment déterminé se trouve à la fois supprimé et conservé.

Dans ce chapitre final, nous élaborerons, dans un premier temps, notre propre interprétation de la synthèse hégélienne, pour ensuite évoquer certaines critiques de l'approche "théologique" de Hegel et, finalement, tenter de mieux situer l'hégélianisme par rapport à ces critiques, tout en exprimant notre propre

point de vue sur le thème étudié.

L'évolution de la conscience grecque a conduit à sa dissolution individualiste. Le principe du christianisme est une suite logique (et historique) de ce développement. Mais à son tour, le principe chrétien est exaspéré dans le monde, soit du fait de son aliénation par rapport au fini et au temporel, soit du fait de sa perversion par des intérêts limités. Le principe protestant qui est né de cette perversion représente le rajeunissement moderne du principe chrétien. Reconnaisant son inadéquation au monde politique, le principe chrétien "réformé" consacrerait l'autonomie de l'Etat et de l'activité temporelle en général vis-à-vis de la vie religieuse et de l'Eglise, admettant ainsi sa propre séparation du domaine de l'Etat. Mais l'Etat moderne et laïc ne parviendra pas à satisfaire l'aspiration fondamentale de l'esprit à se reconnaître soi-même comme esprit universel et divin dans les structures organiques de l'Etat. D'ailleurs, —c'est là l'essentiel pour l'objet de cette recherche— Hegel n'avalise pas le principe de la séparation de l'Etat et de la religion que prônent les penseurs des Lumières. En effet, ce principe trahit l'unité éthique du peuple en prétendant séparer l'acte politique par lequel un peuple se constitue en Etat, de l'acte religieux par lequel il accède à la représentation la plus fondamentale de l'Absolu et de lui-même. Pour Hegel, le christianisme remédie à l'insuffisance du principe grec qui ne parvient pas à poser à sa juste valeur l'intériorité absolue. En revanche, les Lumières rappellent au christianisme son essence individualiste qui est incompatible avec l'ingérence de l'Eglise dans les affaires de l'Etat.

Hegel va reprendre à son compte ces rapports critiques en vue d'une réconciliation du principe de la religion privée avec celui de la religion nationale. En d'autres mots, il tâchera de justifier la séparation juridique et politique de l'Etat et de l'Eglise tout en rejetant la séparation de l'Etat et de la

religion. Ainsi, d'une part il soutient que le domaine de la vie religieuse n'est pas réductible à celui de l'intériorité absolue, et d'autre part il s'efforce de montrer que le principe moderne de la séparation de l'État et de la religion est une exigence irréaliste. Mais si la *Sittlichkeit* grecque ne connaissait pas ce clivage entre les deux puissances, entre la volonté subjective et la volonté objective, elle est encore loin d'une réconciliation au sens hégélien. Une réconciliation authentique ne saurait être que la négation ultérieure d'une différence posée préalablement. A cet effet, la non-différence, l'absence de conflit, ne constitue pas en elle-même une réconciliation, vu qu'elle peut aboutir aussi bien à une dichotomie ou à une séparation totale qu'à un rapport de domination ou de soumission d'un côté à l'autre.

Le défaut des prédécesseurs de Hegel et de ses contemporains est d'avoir pensé les rapports de l'État et de la religion dans le cadre des rapports problématiques de l'État et de l'Eglise. Or, bien que la séparation de l'Eglise et de l'État s'avère nécessaire dans la vie effective des sociétés, la religion et l'État ne sont pas pour autant séparables. La confusion de l'Eglise et de la religion mène inévitablement à des malentendus quant au rapport envisagé avec l'État. L'Eglise est l'institution temporelle de la religion, le moyen qui la préserve de l'effritement et de la fragmentation, l'autorité positive de la religion en matière de dogmatique et d'éducation spirituelle; bref, elle est le centre unificateur et l'incarnation objective de la communauté spirituelle. La religion comporte un contenu spirituel authentique et il revient à l'institution ecclésiastique de le gérer et de le faire valoir. Séparer l'Eglise et l'État signifie effectivement respecter la différence de leurs projets distincts, les libérer réciproquement l'un de l'emprise de l'autre, laissant ainsi s'épanouir deux aspirations légitimes de l'esprit humain, soit deux formes concrètes de la liberté: celle de la libre subjectivité, de la croyance autonome et du droit d'avoir une conviction propre, et celle de la

justice qui consiste à vivre dans un état de droit sous la protection et la surveillance d'un ordre juridique universel. M. Hulin consacre la division de l'Etat et de la religion sur la base de la distinction entre l'esprit objectif et l'esprit absolu. "Avec la religion, nous pénétrons dans la sphère de l'esprit absolu", écrit-il. Par contre, "l'Etat relevait de l'esprit objectif"<1>. Une telle distinction nous paraît trop formelle pour être susceptible d'opérer une transition entre l'esprit objectif et l'esprit absolu. Elle ne saurait dégager le lien dialectique entre la détermination de l'Etat et l'absoluité de la religion. Il ne s'agit pas ici d'un passage —de l'esprit objectif à l'esprit absolu— au sens chronologique qu'un Etat existe d'abord pour donner lieu ensuite à une religion. Le mouvement s'opère plutôt dans le sens inverse, à savoir que la disposition primordialement subjective qu'est la religion se développe en une forme objective et concrète dans l'Etat.

Selon cette même perspective, l'étude des rapports de l'Etat et de l'Eglise ne peut être qu'une application particulière de la doctrine plus globale des rapports de l'Etat et de la religion. L'Eglise positive qui apparaît à côté de l'Etat dans la sphère de l'esprit objectif, n'est pas sa propre fin. Elle est plutôt un moyen de la religion qui relève de la sphère de l'esprit absolu. En tant que relation de la subjectivité à l'essence pure, la religion appartient à la sphère de l'esprit absolu. Le lien religieux (*religio*) est pour ainsi dire purifié des déterminations immédiates qui caractérisent l'existence humaine dans le monde. Il est le rapport de l'esprit à lui-même, de l'esprit individuel à l'esprit divin qui anime la communauté. Par contre, en tant que société ecclésiastique, la religion entre en rapport avec l'Etat et devient ainsi l'objet de la philosophie de l'histoire et de la philosophie de l'esprit objectif. De même, l'Etat terrestre en

1. Hulin, Op.Cit, p.74.

tant que tel, avec ses pouvoirs et son organisation, n'est que le moyen par lequel un esprit national parvenu à la conscience de l'universalité se concrétise lui-même. Or, un esprit national particulier (*Volksgeist*) n'est au fond qu'une figure relative de l'esprit du monde (*Weltgeist*) dont le droit l'emporte, en définitive, sur celui des États particuliers. Nous dirions que la doctrine des rapports de l'État et de la religion chez Hegel relève primordialement, mais pas exclusivement, de sa philosophie de l'esprit objectif, puisqu'elle s'occupe de la relation concrète entre, d'une part l'aboutissement par excellence de l'esprit objectif, à savoir l'État, et d'autre part la religion en tant qu'esprit actuel se manifestant dans les mœurs et la mentalité d'un peuple et se présentant comme institution temporelle juxtaposée à l'État.

Selon l'expression hégélienne de R. Bodei, "l'homme, essentiellement esprit, est volonté de transformation et négation de l'immédiateté naturelle externe et interne à son être"<2>. Cette renonciation à l'immédiateté ne s'accomplit pas simplement à l'intérieur du sujet individuel, mais essentiellement dans la vie des sociétés, dans leurs structures politiques et juridiques, dans le combat historique que mène l'humanité contre elle-même et pour elle-même. Hegel conclut ses Leçons sur la philosophie de l'histoire, en affirmant que "l'histoire universelle n'est pas autre chose que l'évolution du concept de liberté"<3>. Par liberté, Hegel entend le retour en soi de l'esprit, la convergence de l'esprit avec son universalité, son identification à soi-même. "Le point culminant de l'intériorité, c'est la pensée, l'homme n'est pas libre s'il ne pense pas, car alors il est en rapport avec autre chose"<4>.

"La liberté de la volonté, comme telle, est le principe et le

2. R. Bodei, Op.Cit, pp.47-48.

3. LPH, p.346.

4. Ibid, p.335.

- 5. fondement substantiel de tout droit, et elle est droit absolu, en soi et pour soi éternel, et le droit suprême, en tant que des droits autres, particuliers, sont placés à côté de lui; elle est même ce par quoi l'homme devient homme, donc le principe fondamental de l'esprit"<5>.

Certes, "la volonté libre est le concept de l'homme", cependant, "celui qui rejette le penser et parle de liberté ne sait pas ce qu'il dit"<6>. Or, l'esprit libre, l'activité pensante, est en relation avec l'universel. "La philosophie n'a affaire qu'à l'éclat de l'Idée qui se reflète dans l'histoire universelle"<7>. La véritable théodicée n'est autre que le "devenir réel de l'Esprit" sur le théâtre changeant de l'histoire<8>. Il s'ensuit que la liberté est la nature de l'esprit et que cette nature évolue en se réalisant dans l'histoire universelle. La liberté est donc la destinée de l'esprit, la finalité que présuppose tout acte spirituel.

L'Etat et l'Eglise sont deux "institutions" de l'esprit universel qui s'accomplit dans l'histoire. Or, vu que l'esprit est destiné à la liberté, la doctrine des rapports de l'Etat et de l'Eglise est commandée par une finalité historique qui consiste précisément en la réalisation de la liberté. C'est en fonction de cette exigence suprême de l'esprit que se définit la position hégélienne relativement au problème de la séparation de l'Etat et de l'Eglise. Il va donc de soi que si le dépassement de l'individualisme est une condition nécessaire de la liberté humaine telle que la conçoit Hegel, l'Etat et la religion, en tant que deux formes de dépassement de l'individualisme, l'une politique et juridique, l'autre morale et subjective, ne sauraient fondamentalement se contredire. L'immanence de l'esprit à la sphère politico-historique et à la sphère religieuse rend possible leur réconciliation fondamentale en tant que deux entités

5. Ibid, p.337.

6. LHP, V.6, p.1748.

7. LPH, p.346.

8. Ibid.

organiques de l'esprit. Si, par ailleurs, le philosophe prône la séparation de l'État et de l'Église, la liberté de la conscience individuelle constitue le critère de base selon lequel une telle séparation est jugée justifiable, voire même nécessaire. Selon le même critère, le philosophe rejette toute confusion théocratique de l'État et de l'Église comme étant incompatible avec le principe de la liberté individuelle.

Or, dans la Cité grecque, ce principe de liberté n'était pas encore posé en tant que tel comme appartenant à la nature même de l'individu humain. Certes, des individus étaient libres, mais ce n'était là qu'une liberté de fait et non une liberté de droit établie selon un principe universel. Le christianisme fut le premier mouvement spirituel et la première figure historique où le principe de liberté, de la personnalité infinie de l'être humain, fut valorisé pour lui-même comme ayant une validité et une justification divines et absolues. Cependant, le christianisme n'a pas réalisé le principe même qu'il a posé. Ce n'est que dans l'État moderne que ce principe sera à la fois posé et (partiellement) réalisé, hélas, au détriment de l'unité éthique et au prix accablant d'une perte de la cohésion spirituelle et sociale. La modernité fait abstraction de la racine même de son principe individualiste en le laïcisant et en durcissant les différences qui le distinguent de l'éthicité grecque et de la communauté chrétienne. La modernité n'accomplit donc pas la synthèse théorique que le philosophe a pensée dans son système.

Avant d'exposer notre propre interprétation de la synthèse hégélienne des trois moments en question, examinons d'abord comment plusieurs interprètes de Hegel ont pour leur part saisi cette synthèse. Selon C. Bruaire, "la philosophie hégélienne présente l'État comme l'unité de la substance sociale de la Cité

grecque et de la liberté chrétienne"<9> alors que K. Barth découvre chez Hegel une synthèse de la raison et de l'histoire dans le christianisme lui-même<10>, tout en précisant que la philosophie de Hegel n'est pas la découverte fortuite d'un individu isolé, mais la voix retentissante et impressionnante de toute une époque. K. Barth voit donc s'opérer chez Hegel une synthèse du christianisme et du modernisme<11>, le philosophe ayant toujours voulu être à la fois un homme moderne et un chrétien (luthérien). Selon Barth, la philosophie hégélienne est en définitive une synthèse de la foi chrétienne et de la raison moderne, de la confiance dans le Christ et de confiance dans la raison (spéculative). A son tour, P. Asveld conclut que la synthèse hégélienne s'opère entre l'orthodoxie chrétienne et *l'Aufklärung* <12>. Pour Lukacs, le républicanisme du jeune Hegel récupère le subjectivisme démocratique de la société ancienne tout en étant en rapport avec la Révolution française<13>. Mais Lukacs soulignera par ailleurs que "la philosophie hégélienne de la religion continue celle de Kant, comme, en général, les tendances de l'esprit des Lumières en Allemagne"<14>. Quant à D. Janicaud, il avance la thèse essentielle que "c'est à partir de l'idéal grec que s'organisent les premières pensées de Hegel", dont il déduit, un peu hâtivement d'ailleurs, qu'"il faudra tirer tous les enseignements de ce fait capital"<15>. "Les traits dominants de l'idéal de jeunesse n'ont-ils pas marqué définitivement l'esprit de Hegel?"<16>, se demande Janicaud qui semble opposer chez le philosophe "l'unité éthique" grecque à la "scission qui mine la modernité" et qui

9. C. Bruaire, Op.Cit, p.161.

10. Cf. K. Barth, Op.Cit, p.47.

11. Cf. Ibid, p.40.

12. Cf. P. Asveld, Op.Cit, p.95.

13. G. Lukacs, Op.Cit, I, pp.115-120.

14. Ibid, II, p.335.

15. D. Janicaud, Op.Cit, p.27.

16. Ibid, p.25.

est "inhérente au christianisme"<17>. En dernière analyse, Janicaud critique l'idée même d'une synthèse hégélienne puisqu'une philosophie ne se définit pas par ses moments<18>.

"Les débats menés autour de l'importance respective de l'hellénisme et du christianisme dans l'œuvre de Hegel méconnaissent trop souvent que la philosophie soit le vrai centre de celle-ci et n'ait pas besoin de garants extérieurs. (...). La synthèse hégélienne philosophique est irréductible à tout rattachement partisan et partiel"<19>.

Mais est-ce imposer un "rattachement partisan et partiel" que de soutenir — comme Janicaud lui-même le fait d'ailleurs— que "la dette de la philosophie hégélienne envers la Grèce doit être pensée de manière plus profonde"<20>?, et ce après avoir lui-même affirmé que malgré ses "prémisses helléniques", "la matrice" du système hégélien "n'est pas essentiellement grecque; c'est la réflexivité absolue, chrétienne et moderne"<21>. A propos de la critique en question de l'idée même d'une synthèse hégélienne, J. Hyppolite souligne que

"si nous doutons de la réalité de la synthèse qu'a voulu penser Hegel, nous ne pouvons pas ne pas être sensibles par contre aux oppositions qu'il s'est efforcé de concilier. Ces oppositions, celle du Christ et de l'Etat terrestre, celle de l'homme privé et du citoyen, du monde économique et de l'Etat politique, sont encore nos oppositions"<22>.

Après y avoir médité, Hegel en vient, selon Hyppolite, à élaborer une "synthèse

17. Ibid, p.83.

18. Ibid, p.330.

19. Ibid, pp.330-331. Nous ne croyons pas que Hegel ait jamais nié ou mis en abstraction les rapports de la philosophie en général ou de la sienne en particulier, avec la religion et la théologie, avec l'histoire et l'actualité ou avec l'héritage proprement philosophique. Nul n'a mieux illustré que lui la futilité des chimères produites par les théoriciens abstraits qui, faisant table rase des réalités du monde historique comme manifestations de l'esprit ou mouvement réel de la raison, prétendent édifier des systèmes qui n'existent que dans leur imagination et dans leurs représentations subjectives. A notre sens, la philosophie ne peut pas être simplement le centre d'elle-même. Nous croyons être fidèle à Hegel dans ce jugement.

20. Ibid, p.329.

21. Ibid, p.224.

22. Les principes de la philosophie du droit, traduction de A. Kaan, Paris, Gallimard, 1972, Notice de J. Hyppolite, p.26.

de la Cité antique et de la liberté moderne"<23>. Pour sa part, W. Dilthey explique que Hegel revivait et analysait, y voyant les deux forces principales du passé, l'hellénisme depuis ses études secondaires et le monde chrétien depuis son noviciat à Tübingen. Ce cheminement précoce de la pensée hégélienne conduisit Hegel à sa vision historique du monde et inspira sa philosophie de l'esprit objectif<24>. A son tour, H. Niel voit dans Hegel un penseur profondément chrétien, tâchant d'intégrer au christianisme moderne la supériorité éthique des Grecs anciens<25>. De même, M. Hulin soutient que Hegel a tenté de réconcilier la dogmatique chrétienne avec les exigences du monde européen moderne<26>. Par contre, G. Planty-Bonjour confirme l'appartenance de Hegel à la tradition modernisante de l'*Aufklärung*, Hegel lui-même ayant "voulu se situer dans le prolongement de la philosophie allemande, celle de Kant en particulier"<27>. D'autre part, B. Bourgeois et R. Derathé expriment une vision plus globale et plus adéquate de la synthèse recherchée par le philosophe. Selon Bourgeois, "c'est la médiation de l'esprit du christianisme qui a fait prendre conscience à Hegel de l'irréductibilité du monde moderne au monde antique"<28>, alors que Derathé parle d'un "changement principal", d'un "tournant décisif" qui a amené Hegel à la doctrine formulée dans la Philosophie du droit de Berlin, où il s'efforce de concilier deux exigences opposées, à savoir de "maintenir la substantialité de l'Etat comme communauté organique, tout en donnant satisfaction aux droits et aux aspirations de l'individu"<29>:

23. Ibid, p.26.

24. Cf. W. Dilthey, Op.Cit, pp.40-42.

25. H. Niel, Op.Cit, p.11.

26. M. Hulin, Op.Cit, p.13.

27. G. Planty-Bonjour, Op.Cit, p.5.

28. B. Bourgeois, La pensée politique de Hegel, Paris, P.U.F, 1969, p.56.

29. Ph.Dr (Derathé), Op.Cit, "Présentation", p.10.

"Hegel ne cesse de le répéter, ce qui distingue l'État moderne de la Cité antique, c'est la part faite à la subjectivité, la satisfaction accordée aux exigences légitimes de l'individu. S'il en est ainsi, c'est qu'entre la Cité grecque et l'État moderne il y a eu le christianisme"<30>.

Enfin, interprétant l'avenir historique de la synthèse hégélienne, D. Kolb écrit: "le dernier stade de l'histoire préservera les acquis de cette liberté moderne tout en récupérant certains aspects de la société traditionnelle, dont la conscience typiquement moderne prétend s'être débarrassée pour de bon"<31>.

Nous nous contenterons de ces quelques exemples cités pour élucider notre propre compréhension de l'articulation interne de la synthèse hégélienne, à savoir comment le moment grec, le moment chrétien et le moment moderne, se dépassent l'un dans l'autre en formant une unité logique dans la pensée de Hegel. Tout en étant théoriquement posée, la synthèse en question reste historiquement inachevée, non-réconciliée.

L'idéal grec représente le moment de la non-séparation et de la non-différenciation de la sphère religieuse et de la sphère politique au sein de la totalité organique de l'État. L'unité des esprits individuels, à la fois religieusement et politiquement, reviendrait alors à confondre le croyant et le citoyen, à absorber l'homme total dans le patriote, en sorte que l'individualité humaine en tant que telle n'est point valorisée pour elle-même. Le modèle grec se présente comme le prototype d'une société où l'unité éthique du peuple élimine tout clivage entre le citoyen et le croyant, débarrassant l'homme, par-là même, d'un dualisme déchirant aussi bien à l'intérieur du sujet individuel qu'au niveau de l'ordre politique. La Cité grecque actualise l'unité des consciences individuelles dans une réciprocité civique parfaite. Mais cette unité est

30. Ibid.

31. D. Kolb. Op.Cit, p.203. (Trad. pers.)

immédiate, indifférenciée: son élan étouffe, hélas, la diversité des consciences singulières et ne permet point au sujet de se réfléchir en soi-même comme personnalité libre. Les grands penseurs grecs ont reflété dans leurs écrits cette prédominance éthique de l'universel par rapport au particulier. Platon qui a découvert la corruption de la démocratie et l'insuffisance de son principe, lui opposa ce qu'il y a de plus substantiel dans l'Etat<32>. "L'exclusion du principe de la liberté subjective constitue un trait essentiel de la République platonicienne"<33>. Or,

"la véritable idée est en réalité celle où chaque moment se réalise complètement, prend corps et se rend indépendant (...). Il suit de là que d'après cette idée, la singularité doit se réaliser complètement, avoir dans l'Etat sa sphère propre"<34>.

Nous verrons le Hegel moderniste établir que "la liberté n'a d'être-là que pour autant qu'une propriété est dévolue à la personne", que "selon le concept de la liberté subjective, l'individu doit avoir part à la propriété"<35>. "Afin de comprendre d'une manière adéquate la fondation hégélienne de l'Etat sur le principe chrétien de la subjectivité", écrit W. Jaeschke, "il est indispensable d'inclure dans le concept de subjectivité, à la fois la liberté de la personne qui atteint son être déterminé dans le concept bourgeois de propriété et le principe chrétien de la conscience de soi libre"<36>. L'exclusion de la liberté subjective chez Platon est donc compatible avec son principe de l'abolition de la propriété privée. Dans l'Etat platonicien, Hegel découvre un défaut congénital, à savoir la "répression du principe de la subjectivité". Ce "principe de la liberté subjective est un principe postérieur, c'est le principe de l'époque moderne à la

32. Cf. Enc, #.552, Rem, p.348.

33. LHP, V.3, p.490.

34. Ibid, p.494.

35. Ibid, p.493.

36. W. Jaeschke, "Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State", dans The Journal of Religion, 1981, V.61, N.2, pp.127-145; p.138.

culture développée (*ausgebildete*)" <37>. Certes, le travail s'effectuait en dehors de la communauté politique des citoyens. Par conséquent, l'ordre économique ou "système des besoins" était situé en dehors de l'ordre politique et lui était soumis. Mais l'esclavage n'était pas dû uniquement à l'exigence pratique d'une telle division au sein de l'Etat. Il relevait fondamentalement d'une carence spirituelle de la conscience grecque elle-même, laquelle réduisait les esclaves à ce qu'on appellerait dans un langage contemporain de simples "ressources", soit une richesse purement "quantitative". Pour notre conscience moderne qui est modelée sur le principe de la liberté, l'esclavage est un mal scandaleux, voire une pure anomalie du droit humain. Par contre, dans son contexte initial, l'esclavage se présentait comme la conséquence logique d'une organisation raisonnable du monde politique. La cohérence grecque n'est pas à contester; la contradiction que Hegel reproche à l'esprit grec s'inscrit dans une perspective historique tardive et plus évoluée. Dans le monde grec,

"la liberté et l'esprit éthique sont encore un élément particulier et le droit de l'homme affecté d'une contingence, de sorte qu'à ce degré l'esclavage existe essentiellement" <38>.

Mais il serait faux d'assumer que la conscience grecque n'a aucunement atteint l'état de la libre individualité. Seulement elle n'est point parvenue à poser en principe cette chose partiellement vécue, ni à créer les conditions sociales et politiques qu'aurait impliquées la position formelle d'un tel principe.

"L'homme grec est cet homme libre qui ne voit pas assez qu'il s'est fait lui-même libre (...). L'esprit n'est pas encore à lui-même son propre medium, capable de se représenter en lui-même et à partir de là, de fonder son monde" <39>.

Inapte à assumer sa liberté individuelle et sa responsabilité, le Grec se confiait passivement au destin. Il se déchargeait ainsi du fardeau de la liberté en

37. LHP, V.3, p.481.

38. LPR, V.3, p.130. (Traduction modifiée).

39. LHP, V.1, p.24. (Traduction modifiée).

reconnaissant comme volonté suprême le vouloir objectif, universel et inéluctable du destin<40>.

Cette carence qui ne passe pas inaperçue par Hegel expliquerait le phénomène de l'esclavage au sein de la "belle totalité". En effet, comme on l'a déjà montré à plusieurs reprises, le principe unificateur du monde grec était un principe irréflecti. Du point de vue hégélien politique et philosophique, le citoyen grec, vu sa subordination totale et illimitée à la Cité, était un individu aliéné en tant que personne quoi que libre en tant que citoyen.

"Hegel a bien vu les carences essentielles de la Cité: la non-intégration de la société civile dans l'État, l'absence de droits civils universels et finalement d'un véritable droit politique, dans la mesure où l'État grec ne parvient pas à résoudre juridiquement et fondamentalement l'antinomie entre le personnel et l'universel"<41>.

Par ailleurs, le défaut de la liberté grecque ne doit pas nous faire perdre de vue la supériorité de son principe par rapport à celui du despotisme oriental selon lequel un seul (le souverain) est libre, tous ses semblables étant relégués au rang de serviteurs. Si l'on considère l'universalité du droit à la liberté comme

-
40. Cette représentation du destin surgit du vide spirituel qui avait accompagné l'émergence élémentaire et naturelle de la Cité. L'idée grecque du destin n'était en fin de compte qu'une projection objective du sentiment de l'unité infinie du vouloir universel, de la résignation qui découle de la nullité de la volonté subjective. Le philosophe cite Napoléon lorsque ce dernier déclare à Goethe que dans l'histoire moderne "la politique avait pris la place de l'antique destin", (I.PII, p.215). En effet, dans le champ politique moderne, l'on assiste au jeu spontané de plusieurs volontés déterminées, donc à l'éclatement implicite du vouloir abstrait, exclusif et indifférencié du destin. La politique moderne est l'oeuvre positive des divers acteurs qui apparaissent sur la scène historique. Le destin grec est l'unité transcendante et négative d'un vouloir universel surhumain, apparemment arbitraire. Dans le monde grec, le destin est l'élément unificateur, la contrepartie de l'absence d'une réflexivité immanente aux lois qui sont pourtant promulguées par la volonté des Assemblées populaires. Il est l'unité négative dominante, une puissance extérieure et aveugle qui tranche impitoyablement et irrévocablement toutes les oppositions tragiques.

41. Janicaud, Op.Cit, p.185.

un critère de sa valorisation effective par une société donnée, alors la liberté grecque (du citoyen) paraîtra supérieure à la liberté orientale (du despote), mais encore en-deçà de la liberté moderne (de l'homme). En Orient, la liberté est l'apanage d'un seul individu détenteur d'un pouvoir absolu, il s'agit d'une liberté-pouvoir; en Grèce, c'est une classe d'hommes qui jouit d'une liberté-privilège alors que dans nos sociétés modernes, c'est la liberté-droit, universellement humaine, qui est honorée et qui règne formellement en tant que détermination spirituelle essentielle de l'être humain. Or, cette valorisation de la liberté en tant que droit immanent à la nature spirituelle de l'homme, remonte à l'enseignement chrétien. Autrement dit, la liberté-droit moderne prend racine dans la liberté-amour chrétienne, qui repose sur une valorisation fondamentale de l'individu humain comme créature digne de l'amour de Dieu ou comme être spirituel

En dernière analyse, l'esprit grec demeure un esprit-miroir où le soi individuel reflète le soi universel comme sa propre substance. La conscience grecque n'a pas connu le mouvement de l'esprit qui consiste à se réfléchir en soi-même comme esprit individuel libre et l'universalité grecque est restée pour ainsi dire la généralité abstraite et indifférenciée d'une multitude d'individus qui, pris isolément, n'étaient rien en soi. Outre ses défauts originels, tels l'inégalité, l'esclavage et l'absence d'un humanisme universel, qui, dans une certaine mesure, seraient compréhensibles d'un point de vue réaliste de l'histoire, la Cité grecque succombe à un vice radical. Ironiquement, l'émergence du principe même dont elle avait besoin pour accomplir la liberté allait --hélas-- en même temps la détruire en sapant son fondement éthique.

"La liberté subjective qui constitue, précisément, dans notre société (moderne) le principe et la forme particulière de la liberté, le fondement absolu de notre Etat et de notre vie religieuse, ne pouvait apparaître en Grèce que comme destruction. (...). Pour le Grec, la patrie était une nécessité

hors de laquelle il ne pouvait vivre. Les sophistes, les maîtres de sagesse, furent les premiers à introduire la réflexion subjective (...) et la doctrine nouvelle, à savoir que chacun devait agir suivant sa propre conviction"<42>.

L'idée de justice et de vertu morale ne prendra une forme solide qu'avec le mouvement socratique. La conscience grecque effectue alors un passage du fatalisme, ou plutôt du naturalisme, au moralisme, d'une *Sittlichkeit* de l'habitude sociale à une *Moralität* de la réflexion individuelle. La figure de Socrate jouera un rôle primordial dans cette évolution. Dans la première partie de cette recherche, nous avons exposé comment l'insuffisance du modèle grec en matière de liberté individuelle conduit nécessairement à sa dissolution et à sa décadence. La conscience naturelle qui devient une conscience esthétique animée par une impulsion subjective en quête d'une conscience de soi, se transforme ultérieurement en une conscience morale préoccupée primordialement par la recherche de principes formels destinés à régler la conduite de l'homme individuel abstrait, indépendamment de toute détermination éthique concrète. Or, lors de la découverte de la moralité individuelle, l'esprit grec —ou plutôt l'esprit universel qui résidait dans la figure évoluée de l'esprit grec— se dirigeait déjà vers sa décadence, permettant ainsi l'éclosion d'une nouvelle forme spirituelle, le christianisme.

Le christianisme a rempli un vide dans le monde grec en résolvant la contradiction interne qui y gisait, à savoir comment la prépondérance de la philosophie et de la culture en général pouvait-elle s'accomplir sans le principe de la libre individualité, sans la position de la valeur infinie de l'être humain? Mais à son tour, cette nouvelle figure de l'esprit universel était habitée par une contradiction qui allait entraîner sa dissolution et ainsi donner lieu à

42. LPH, pp.194-195.

l'émergence de l'État moderne. J. Hyppolite exprime bien la liaison établie par la pensée hégélienne entre l'individualisme moderne et sa racine chrétienne:

"Un des caractères du monde moderne, c'est le développement de l'individualisme sous toutes ses formes. Depuis le XVI^{ème} siècle, l'individualisme devient un problème angoissant. La société, les institutions politiques, l'État, se manifestent comme des contraintes contre lesquelles l'homme ne cesse de se révolter; ce sont des digues élevées contre la volonté de puissance de l'individu; mais il faut encore remonter plus haut. C'est dans le christianisme et dans la conscience chrétienne que se trouvent les sources de cet individualisme"<43>.

A notre sens, la thèse de Hegel n'est pas que la liberté en général n'a fait son apparition dans le monde qu'à travers le christianisme. Sinon, il n'y aurait pas d'histoire pré-chrétienne dans la mesure où l'histoire est selon Hegel le progrès de la conscience vers la liberté. Cependant, il appartient au christianisme, à la fois en tant que religion et en tant que figure historique, —R. Bodei dirait en tant que "mission civilisatrice"<44>— d'avoir attribué la liberté aux sujets humains universellement ou en tant que personnes et non plus sur une base exclusive ou selon certains critères particuliers seulement. Ce concept de personne constitue le fondement même du projet hégélien d'un État basé sur le principe chrétien<45>.

Le jeune Hegel reproche au christianisme le déchirement qu'il entraîne entre la foi privée et l'engagement éthique, la tension qu'il suscite entre l'idéal de l'éternité et les impératifs de l'existence terrestre. Les Grecs eux n'ont pas eu à confronter de tels dilemmes. A la modernité, il reproche l'atomisme individuel que les Grecs ont connu seulement au début de leur déclin. Le vieux Hegel soulignera à plusieurs reprises le fait que la conscience grecque n'a jamais été capable de porter un jugement sur elle-même concernant l'esclavage,

43. J. Hyppolite, Introduction..., Op.Cit, pp.106-107.

44. R. Bodei, Op.Cit. p.42.

45. Jaeschke, Op.Cit, p.134.

l'inégalité politique et l'absorption totale de l'individu dans la communauté. C'est à partir de la période d'Iéna que Hegel devient un conciliateur chrétien de l'Antiquité grecque et de la modernité européenne, adoptant une attitude critique à l'égard de l'une et de l'autre. J. Hyppolite explique cette transition par l'évolution de la conception hégélienne de la religion:

"L'esprit absolu --art, religion, philosophie-- semble s'élever au-dessus de l'esprit du monde qui se manifeste dans l'histoire des peuples. Dans les cours de 1805-1806, plus tard dans la Phénoménologie de 1807, la religion n'est plus seulement religion d'un peuple, elle est conscience de l'Absolu, distincte du développement objectif de l'Idée dans l'histoire"<46>.

Dans une interprétation semblable, R. Bodei retrace la formation de la doctrine hégélienne de l'esprit absolu, à partir de la période d'Iéna, où la *Realphilosophie* s'achève par la même division de l'esprit absolu qui sera maintenue plus tard dans l'Encyclopédie.

"Entre le Système de l'éthicité et la *Jenenser Realphilosophie I*, c'est-à-dire dans l'espace d'un an et demi, Hegel donne une plus forte accentuation à l'Esprit absolu, à son autonomie. Alors il est évident que, dans ce cas, 'au-delà' signifie seulement qu'après le christianisme --non seulement compris comme religion, mais aussi comme force de civilisation, comme un processus historique d'éloignement de la naturalité,-- les formes de l'esprit pur se détachent de l'immédiateté avec l'Etat. Elles ne sont pas seulement ses manifestations immédiates comme elles l'étaient dans le Système de l'éthicité: l'Etat devient simplement le terrain (*Boden*) pour la croissance de l'Esprit absolu"<47>.

Le christianisme posa la liberté humaine, la thèse capitale que l'homme est en soi libre parce qu'il est esprit. Mais n'ayant pu réaliser concrètement ce principe et ayant dégénéré en une religion "positive" consacrée principalement au pouvoir ecclésiastique et à une foule de préoccupations mondaines, c'est l'Etat moderne qui a pris la relève pour accomplir cette finalité immanente à l'histoire universelle qu'est la liberté. Mais si le moment chrétien constitue logiquement

46. J. Hyppolite, Introduction..., p.124.

47. R. Bodei, Op.Cit., p.52.

le moment de la position explicite de la valeur infinie de l'individu humain, il n'en demeure pas moins porteur d'une contradiction douloureuse qui ne fait qu'inverser l'ordre de l'excès grec. Le chrétien est aliéné au monde terrestre puisque toute son existence se définit en fonction du salut éternel de son âme et qu'il se projette lui-même vers un monde de l'au-delà pur où seul l'esprit (divin) compte pour l'esprit (humain), où seul l'esprit (le salut de l'âme) est la fin de l'esprit (la conscience croyante et pieuse). Bref, le chrétien existe pour sa propre vertu et non pour l'Etat. Or, vu que l'Etat est la réalisation effective de la liberté, le christianisme a échoué, historiquement, dans sa mission de construire le monde de l'esprit, le royaume de la liberté sur terre, soit une société fondée sur l'amour. Certes, le christianisme s'est abstenu, dès le début, à toute vocation politique proprement dite. L'échec historique dont il s'agit n'a donc de signification que du point de vue particulier de la vision historique du philosophe. D'autre part, le revers chrétien est seulement partiel, puisque l'esprit moderne est un prolongement du principe chrétien. En raison de l'accent mis sur l'intériorité de la foi pure et de l'amour universel, le christianisme forma au début de son développement une société séparée qui s'est mise à la marge de l'Etat et de la vie politique. Mais lorsque l'expansion de la communauté chrétienne nécessita la centralisation et l'hiérarchisation de l'autorité cléricale, la fécondation du monde temporel par l'esprit de la religion mena à des conflits et à des censures indignes de l'amour et de la liberté. A cet égard, le moment moderne de la doctrine hégélienne consiste justement à récupérer le principe de l'individualisme chrétien, à séculariser son application politique en confiant la tâche de sa réalisation à l'Etat moderne.

"Le principe du monde moderne est, en général, la liberté de la subjectivité. Selon ce principe, tous les aspects essentiels donnés dans la totalité spirituelle se développent pour obtenir leurs droits respectifs. (...). Il suffit de dire que les formes de toutes les constitutions sont incomplètes, si elles ne peuvent pas admettre en elles le principe de la subjectivité libre et ne savent

pas se conformer aux exigences d'une raison cultivée"<48>.

Mais en voulant libérer le politique de l'emprise du clergé, la modernité ne s'est pas contentée de s'opposer à l'hégémonie ecclésiastique. Elle a fondamentalement sapé les bases mêmes de l'esprit religieux en posant la primauté de "l'Homme" universel, abstrait, naturellement libre et doué d'intelligence, et congénitalement l'égal et le frère de son semblable. Un humanisme juridique et formel, parfois même athée, corrélatif d'un individualisme abstrait et dénué d'esprit, ont vite affaibli la communauté religieuse et ruiné l'unité éthique. Le citoyen n'est plus lié à l'Etat sinon par l'intérêt, l'éclatement des valeurs est de mise, la société civile tend à supplanter l'Etat, la règle du marché écarte la loi de l'esprit. A l'instar du principe grec et du principe chrétien, considéré à l'exclusion des deux autres principes, le principe moderne est en soi corrompu et contradictoire.

L'hellénisme et le christianisme du fils tourmenté de l'époque moderne qu'a été Hegel, témoignent de son malaise face à la modernité même qu'il a vantée comme l'âge de raison de l'humanité. Si l'individualisme spirituel avancé par le christianisme a corrigé le défaut totalitaire et discriminatoire de la Cité grecque, l'Etat moderne a pris sur lui de réaliser cet individualisme que les temps dominés par l'Eglise ont corrompu. Mais avec les développements politiques, économiques et culturels qui ont marqué la modernité, le principe chrétien de la liberté individuelle fut de nouveau dépourvu de son contenu spirituel originel pour être atomisé, vulgarisé et subordonné à des finalités matérielles et égo-centriques. Par contre, la société idéale selon Hegel est celle où l'unité éthique est maintenue tout en permettant une mise en valeur de la personnalité infinie de l'individu humain, où l'ordre juridique et politique concrétise ces

48. Ph.Dr, #.273, add, p.283.

exigences spirituelles. L'Etat doit respecter la personnalité individuelle. Il faut entendre par-là la liberté de conscience, l'autonomie morale, les droits civils et politiques, tels le droit de vote, le droit de former un jugement et une conviction propres et de les exprimer librement, le droit à la propriété, la liberté d'entreprise, la création artistique, etc. En somme, il s'agit du droit légitime de tout individu humain à un épanouissement de ses dons et de ses facultés. La société idéale selon Hegel est celle où l'Etat est "l'esprit réel"<49> ou une condition de la liberté. E. Weil introduit le concept de satisfaction comme le ressort dernier de l'histoire humaine où "chaque individu sera reconnu comme valeur absolue par tous les autres et par l'Etat lui-même"<50>. C'est dans ce sens précis que l'on peut dire que "l'Etat moderne donne à ses citoyens la satisfaction", ou du moins telle est la base de sa justification. L'idéal de liberté est destiné à être accompli objectivement dans le monde par l'intermédiaire de l'histoire universelle. Relativement à cette finalité, tous les Etats terrestres s'avèrent être des incarnations plus ou moins parfaites de l'esprit universel.

L'Etat moderne est rongé par un vice intérieur, par une contradiction radicale entre sa nature universelle en tant qu'Etat et l'individualisme redoutable que recèle la société civile en tant que partie intégrante de l'Etat. Cet individualisme est de plus en plus pris maladroitement comme la base morale et la justification théorique de l'Etat. Autrement dit, les sociétés modernes sont allées au-delà de la dimension éthique qui avait fait la joie et la gloire de la Grèce ancienne. Elles prolongent l'individualisme chrétien tout en le dépouillant de sa dimension spirituelle et communautaire. L'Etat moderne paraît ainsi

49. LHP, V.3, p.475.

50. E. Weil, Hegel et l'Etat, p.59.

comme une synthèse incomplète de la *Sittlichkeit* grecque et de l'individualisme chrétien. Au lieu de former une synthèse de la thèse grecque et de son antithèse chrétienne, la modernité a dégénéré en une antithèse des deux à la fois. Au lieu de prolonger l'individualisme spirituel tout en récupérant l'unité éthique, la modernité a perdu à la fois l'apport spirituel du christianisme et la force de cohésion éthique de la Cité grecque. Le principe moderne constitue donc une mauvaise synthèse du principe chrétien et du principe grec. Mais le cercle recommence au point même où il complète sa courbe: la modernité n'accomplira la synthèse voulue qu'en intégrant dans ses structures réelles à la fois la spiritualité chrétienne et l'éthicité grecque.

La doctrine hégélienne cherche à réconcilier ces trois moments (on dirait aussi ses trois moments), à en conserver le rationnel tout en les dépassant respectivement. Ainsi, une certaine circularité logique s'annonce dans l'articulation des trois principes en question: le principe chrétien corrige le principe grec, le principe moderne corrige le principe chrétien et à son tour le principe grec corrige le principe moderne. Habités consécutivement par une contradiction interne, les trois moments logiques de la doctrine hégélienne forment un mouvement circulaire où le dépassement d'un moment particulier ne fait que nous reconduire, au terme du processus logique, à notre point de départ.

Toutes les considérations historiques sur l'éthicité grec, sur l'individualisme chrétien et sa perversion "positive" et sur l'atomisme moderne, ne nous intéressent qu'en tant qu'elles illustrent des moments logiques de la doctrine hégélienne, laquelle nous paraît simultanément et organiquement helléniste, chrétienne et moderniste, s'articulant intrinsèquement comme le processus logique selon lequel les principes respectifs des trois figures historiques en

question se corrigent et se complètent mutuellement. Or, quand on dit qu'une doctrine comporte trois moments conceptuels, on sous-entend par-là que l'insuffisance de l'un ou de l'autre des moments en question se complète par les deux autres moments à la fois et non par un seul. Il y a donc une circularité dans un sens comme dans l'autre, une perte (et non seulement un progrès) par rapport au moment précédent, comme une supériorité (et non seulement une insuffisance) par rapport au moment suivant. La circularité dans le sens inverse veut dire que le christianisme serait corrigé par l'éthicité grecque, que l'éthicité grecque serait corrigée par la liberté et par l'individualisme modernes et que ce dernier serait corrigé également par la spiritualité chrétienne, de sorte qu'en dernière analyse, chacun des trois moments est corrigé non seulement par le moment suivant dans le cercle, mais aussi par le moment précédent. Il s'ensuit que la synthèse des trois moments en question ne saurait s'accomplir dans le moment moderne pris isolément, ce qui explique d'ailleurs qu'au niveau historique la synthèse attendue dans la modernité ne s'est pas concrétisée.

Pour en venir à notre exposé, nous avouons qu'il comporte de toute évidence un côté mort et un côté vivant. En effet, au niveau de la présentation, l'unité de la pensée est divisée, canalisée, opposée à elle-même dans la juxtaposition des parties, bref, trahie. Dans l'ordre spatio-temporel du discours (linéaire), il est indispensable de morceler sa pensée afin de la présenter dans un enchaînement chronologique en des parties successives et juxtaposées les unes aux autres. Or, ce procédé nous paraît forcément maladroit puisqu'il ne permet point de mettre en lumière simultanément des moments conceptuels qui, logiquement, forment une unité vivante. Au niveau de la pensée, la compréhension de la matière qu'il s'agit de mettre en évidence dans le texte, a le caractère d'une totalité unie par une dialectique vivante. La juxtaposition des

trois moments en question est donc artificielle parce que leur division même est artificielle. Et ce n'est que dans la conclusion qui représente la résurrection des trois parties relativement "mortes" qui la précèdent, que le rapport logique est rétabli et que l'unité est finalement réaffirmée. Dans son isolement, chaque partie met en lumière un moment particulier de la totalité logique qu'est la doctrine considérée. La synthèse ne s'opérera effectivement que dans la conclusion sans laquelle l'ensemble du travail, au lieu de s'articuler en une unité systématique, aurait l'air d'un agrégat de chapitres plus ou moins indépendants les uns des autres. La conclusion est la "partie vivante" où les trois moments qui étaient juxtaposés comme des tombes prennent vie et connaissance de leur rapport. Elle est la résurrection dans la vie des moments isolés dans la mort et la séparation.

Toutefois, il ne serait pas faux de dire que la conclusion germe déjà dans le fil conducteur des chapitres consécutifs, dans la négativité qui entraîne respectivement la dissolution de toute fixation au niveau d'une étape particulière. En outre, la division du sujet en trois parties s'accompagne d'une division propre à l'intérieur de chaque partie, la prédisposant à une évolution spontanée vers la partie suivante. Au fur et à mesure que la contradiction interne de telle ou telle étape s'extériorise et devient plus explicite, son dépassement est en même temps posé. Ainsi, la fin du développement d'un moment particulier coïncide avec sa dissolution et l'émergence du moment ultérieur. Nous avons cherché à mettre en évidence la marche de ce processus dialectique dans notre texte, en vue de mieux cerner l'étendue et la profondeur de la synthèse hégélienne.

Notre thèse est manifestement descriptive bien qu'elle s'élabore à partir d'un point de vue polémique. Nous nous sommes efforcés de mettre en relation les

trois moments en question lesquels, en se complétant et en se dépassant l'un l'autre, forment à notre sens le noyau logique de la doctrine hégélienne. Or, nous fûmes hantés dans ce travail par la partialité et par l'insuffisance des interprétations divergentes que nous avons eu, à plus d'une reprise, l'occasion de confronter. Notre but n'était pas de traiter directement des interprétations des autres, mais plutôt d'en formuler une nouvelle qui, en s'efforçant de refléter la globalité de la synthèse hégélienne des trois moments grec, chrétien et moderne, contiendrait implicitement une réfutation indirecte des interprétations partielles.

Dans l'optique globalisante que nous avons adoptée, essayer de comprendre la synthèse de Hegel exclusivement à partir d'un moment particulier mènerait inévitablement à une déformation de sa philosophie. Or, le défaut des interprétations partielles consiste justement à mettre l'accent, voire à isoler, un élément en particulier parmi la foule d'inspirations qui se sont répercutées dans le système du philosophe; en d'autres mots, à n'exprimer que des points de vue unilatéraux et abstraits, immobilisant ainsi le mouvement dialectique vital qui unit chaque moment particulier au tout systématique de la doctrine. Ainsi, l'on a souvent vu dans Hegel, séparément et contradictoirement, un disciple de la modernité, du christianisme, ou de l'idéal grec. Et même quand certains interprètes ont évoqué la présence d'un processus synthétique dans l'hégélianisme, ils ont souvent fait abstraction de l'un ou l'autre des trois moments logiques dont l'articulation forme à notre sens l'assise fondamentale d'une compréhension adéquate et équilibrée de la doctrine hégélienne. Nous croyons, au fond, que la misère de nombre d'interprétations ou critiques de la pensée hégélienne est due principalement à une sournoise incapacité de surmonter les modes de penser dualistes.

Outre les interprétations partielles auxquelles des commentateurs prétendument hégéliens ont soumis l'hégélianisme dans l'intention sûrement irréprochable de l'expliquer et de l'évaluer, plusieurs commentateurs ont critiqué radicalement l'approche "théologique" de Hegel en ce qui concerne les rapports de l'Etat et de la religion. Nous ferons allusion, brièvement, à trois critiques en particulier, à savoir celles de M. Villey, de H. Fackenheim et de Marx.

M. Villey^{<51>} met en question la compétence même du philosophe à traiter de thèmes qui, tout en pouvant être adjacents à la discipline philosophique, relèvent essentiellement de la jurisprudence et de la magistrature. Selon M. Villey, Kant et ses successeurs ont traité du droit en moralistes et en théologiens et par-là auraient achevé "la rupture avec l'expérience des juristes"^{<52>}. Les écrits des idéalistes allemands sur le droit s'articulent autour de notions empruntées à la philosophie morale et à la théologie; d'où leur "inaptitude", selon l'expression du juriste français, à rendre compte de l'expérience concrète des juristes.

"Le philosophe accoutumé à poursuivre dans sa coquille, solitairement, ses déductions ne sait rien de la procédure de la

51. Dans sa préface à la traduction de la Métaphysique des mœurs de Kant par A. Philonenko, M. Villey accuse, sur un ton excessivement critique, la *Rechtslehre* de Kant et des autres idéalistes allemands en général de déformer la discipline juridique et de "maltraiter le langage juridique traditionnel" (Op.Cit, p.7). "Kant, on peut en dire autant de Fichte et même de Hegel, sont carrément étrangers au droit des juristes (...). La *Rechtslehre* marque l'apogée de l'ignorance du droit" (Ibid, pp.16-17). Dans cette préface, M. Villey reprend sa critique de la philosophie du droit de Hegel, déjà exprimée dans son article "Le Droit romain dans la *Philosophie des Rechts* de Hegel", dans Archives de philosophie du droit, tome XVI, Paris, 1971, pp.275-290. Cf. aussi, au même sujet, l'article de J.-L. Gardies, "De quelques malentendus entre Hegel et les juristes", dans Hegel et la philosophie du droit, Op.Cit, pp.131-156. Gardies parle d'un "désaccord patent entre Hegel et les juristes" (p.131), voire d'une "allergie au hégélianisme" chez ces derniers (p.132).

52. M. Villey, Op.Cit, p.18.

controverse judiciaire"<53>.

En outre, le monde actuel échappe totalement à l'emprise de l'idéalisme allemand, il "s'américanise", consacrant de plus en plus l'utilitarisme juridique, le pragmatisme économique et une prépondérante tendance au légalisme: les normes d'efficacité et de légalité remplacent celles de justice et moralité.

Ainsi, la modernité ne s'est pas contentée d'écarter la religion du domaine de l'Etat, elle a même créé des conditions propices à l'irreligion. De même que l'Etat, la société a fini par s'éloigner de l'esprit religieux. Hegel a réagi contre cette tendance moderne anti-religieuse en re-posant dans un langage et dans un contexte proprement philosophiques, l'essentialité du rapport à Dieu, ou du moins au divin, présenté toutefois dans une dimension exceptionnellement historique.

A cet égard, nul n'a mieux que Marx illustré la transposition hégélienne du religieux dans le politique. L'auteur de la Critique de l'Etat hégélien désigne l'Etat hégélien universel comme une perversion théologique qui réalise la religion sous le prétexte d'établir l'Etat<54>. Dans la Question juive, Marx s'élève contre B. Bauer qui, dans le but révolutionnaire d'émanciper les masses populaires de l'emprise de l'institution et de la mentalité religieuses, préconisait une séparation nette et absolue entre l'Etat et la religion, voire une laïcisation complète de l'action humaine en général et de la vie politique en particulier. Marx professe, au contraire, que pour supprimer la religion, il faut au préalable supprimer l'Etat qui la réalise, l'Etat ne faisant en définitive que concrétiser le

53. M. Villey, Op.Cit, p.24. Sur la critique de Hegel par le juriste G. Hugo (1764-1844), Cf. Ph.Dr, (Derathé), Op.Cit, note #.7, p.66.

54. Cf. K. Marx, Critique de l'Etat hégélien, traduction et présentation de K. Papaioannou, Paris, Union générale d'éditions, 1971, pp.27-32.

fond humain de la religion d'une manière profane<55>. Par conséquent, une société sans classes, libre de toute exploitation, de toute domination et de toute projection illusoire, bref, une société qui est essentiellement humaine, sera forcément sans religion, donc sans État. Dans la perspective marxiste, la question des rapports entre l'État et la religion s'avère être une fausse question puisqu'il s'agit, en fin de compte, du rapport entre deux formes d'aliénation humaine, entre deux forces d'asservissement ou deux dessaisissements de l'homme de son essence humaine authentique.

"En général", écrit Marx, "le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social"<56>.

Marx est manifestement redevable de son humanisme athée à son prédécesseur Feuerbach qui dénonce "l'illusion" religieuse comme une projection de l'essence humaine au-delà de l'homme lui-même:

"Dieu est l'essence humaine<57>. (...). À l'origine de la religion, il n'y a pas de différence qualitative ou essentielle entre Dieu et l'homme. (...). La religion est le rapport que l'homme entretient avec sa propre essence, là se trouve sa vérité et sa puissance morale de salut, —mais avec son essence non pas en tant que la sienne, mais en tant qu'une essence autre, distincte de lui, opposée— là se trouve sa fausseté, ses limites, sa contradiction avec la raison et la moralité<58>. (...). La conscience de l'être (*Wesen*) infini n'est rien d'autre que la conscience qu'a l'homme de l'infinité de sa propre essence<59>. (...). Le contenu et l'objet de la religion est totalement humain, le mystère de la théologie est l'anthropologie, celui de l'être divin, l'essence humaine"<60>.

-
- 55. Cf. K. Marx, La question juive, traduction de J.-M. Palmier, Paris, Union générale d'Éditions, 1968, pp.28-32.
 - 56. K. Marx, Le capital, L.1, dans Oeuvres, I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1965, p.614.
 - 57. L. Feuerbach, L'essence du christianisme, traduction de J.-P. Osier, Paris,

Bref, selon le précurseur de Marx, la religion objectifie l'essence humaine en la projetant dans un être divin transcendant l'homme. Or, nous pensons que Hegel aurait certes voulu anéantir la représentation religieuse d'une transcendance absolue de Dieu, mais sans nier pour autant l'essence divine de l'homme et sans tomber dans un humanisme athée à la Feuerbach et ses disciples.

Dans sa critique du panlogisme hégélien, Fackenheim conteste pour sa part la validité épistémologique de l'entreprise hégélienne. E. Fackenheim conteste la possibilité d'une correspondance entre le spirituel et l'historique. La transition du rationnel (ou intemporel) au réel (ou temporel) est impossible et leur dualité est irréductible à l'unité. La différence absolue entre l'Infini et le fini exclut catégoriquement leur identité. Fackenheim rejette le principe fondamental de la philosophie hégélienne de l'histoire en essayant de montrer que le fossé entre la vérité philosophique et l'actualité historique demeure infranchissable.

"En dépit du labeur (spéculatif) de Hegel, l'histoire se montre en définitive aussi inessentielle à la vérité philosophique que la métaphysique traditionnelle depuis Platon l'avait affirmé. (...). Le dualisme entre la "cave" de l'histoire et l'éternité est décisif. (...). L'hégélianisme échoue en s'efforçant à la fois de s'élever jusqu'à l'éternité et de rester dans le monde"<61>.

Pour répondre aux critiques et aux interprétations auxquelles nous avons fait allusion, nous allons reconsidérer le rapport, chez Hegel, entre sa vision

Maspero, 1968, p.363.

58. Ibid, p.345.

59. Ibid, p.437.

60. Ibid, p.425.

61. Cf. la conclusion de l'ouvrage de Fackenheim, intitulée à cet égard, "la crise du moyen-terme hégélien" (entre l'histoire et la raison, le fini et l'infini), notamment p.238.

théologique du monde et sa philosophie de l'histoire.

"Dans la philosophie finale de Hegel qui veut penser la réconciliation, que sent seulement la religion, on est donc amené à se demander quels sont les rapports de l'esprit objectif et de l'esprit absolu (...). Mais cette question pose le problème de l'interprétation d'ensemble de tout le système hégélien; elle est fondamentale pour déterminer en fin de compte le sens de ce système"<62>.

Or, plusieurs interprètes de Hegel ont médité sur le rapport Absolu-histoire. "L'histoire est, pour Hegel, une réalité spirituelle (...), un moment du déploiement du concept de l'Esprit"<63>, écrit A. Léonard. Son interprétation est en accord avec celle de R. Berthouzo: sur "l'histoire comme lieu et moyen d'expression de l'Absolu", "Hegel propose d'élucider spéculativement le sens de l'histoire et donc de son terme, l'eschatologie, en surmontant la dissociation opérée par *l'Aufklaerung* entre la théorie et l'action, l'esprit et l'histoire"<64>. L'esprit objectif est déjà l'idée absolue de l'esprit, mais seulement en soi, virtuellement. C'est pourquoi il appartient encore à la finitude de l'esprit et comporte un aspect de phénoménalité extérieure dont le destin est d'être nié, dépassé dans une figure supérieure.

Monde de la liberté, le monde objectif de l'Esprit est le lieu où la volonté tend à se donner une réalité où elle puisse se retrouver<65>. Cette transparence entre l'Esprit et son monde, entre la raison et l'histoire, entre le concept et la réalité, qui s'effectue au niveau de l'esprit objectif, demeure partielle tant que l'histoire (le déploiement de l'esprit dans le monde) n'a pas encore abouti à son terme. L'esprit est l'unité interne d'une multitude

62. J. Hyppolite, Introduction..., Op.Cit, p.124.

63. A. Léonard, "L'Absolu et l'histoire selon Hegel", dans Hegel et la théologie contemporaine, l'Absolu dans l'histoire, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1977, pp.81-93; p.81.

64. R. Berthouzo, résumant les débats du congrès dont les travaux furent publiés sous le titre Hegel et la théologie contemporaine, Op.Cit, p.167.

65. Cf. A. Léonard, Op.Cit, p.84.

d'extériorisations qui ne sauraient, prises individuellement, épuiser sa richesse globale. Par conséquent, l'on n'a pas au niveau de l'esprit objectif, une saisie de la plénitude de l'esprit, de sa complétude conceptuelle, religieuse ou intuitive, d'où le dépassement de l'esprit objectif dans l'esprit absolu.

La détermination essentielle du système est son aspiration au vrai comme totalité. Selon cette totalisation caractéristique de l'hégélianisme, l'Idée devient réalité, l'intérieur s'unit à l'extérieur, l'essence transparaît dans le phénomène. La raison hégélienne appelle son contraire pour s'accomplir elle-même, la contingence fait ainsi partie de la nécessité, le fini reçoit en lui l'infini, les passions et les caprices sont l'instrument de la raison. L'esprit objectif est l'unité interne du développement de l'histoire dans l'ordre de la temporalité, il est donc une forme d'unité de l'idéal et du réel, d'une idéalité destinée à devenir réelle et d'une réalité informée par l'Idée. Les diverses cultures et les grands mouvements spirituels ne sont alors que des configurations successives de l'esprit universel. C'est pourquoi le modèle grec et l'idéal chrétien s'apparentent à la modernité en tant que les trois figures spirituelles forment respectivement des stations historiques de l'évolution de l'esprit humain. Ce sur quoi la pensée de Hegel n'a pas oscillé depuis sa jeunesse, c'est l'intérêt historique global à toutes les manifestations de l'esprit universel, ce qui d'ailleurs rend provisoire et secondaire toute séparation entre ces manifestations. Les modalités historiques de l'esprit se distinguent et sont séparables l'une de l'autre en tant que configurations particulières de l'esprit, mais s'enchaînent et se réconcilient en tant que moments d'un seul et même esprit-universel.

Il s'ensuit que la suite linéaire n'est pas ce qu'il de plus vrai dans le développement historique de l'esprit. Car au sens chronologique, un moment

n'est jamais récupéré dans l'histoire. A notre sens, la rationalité de l'histoire ne correspond pas chez Hegel au simple enchaînement de ses moments consécutifs. Elle se définit essentiellement par la finalité qui est inhérente au processus historique dans son ensemble. Or, cette finalité est devenue consciente dans le christianisme en tant qu'il a posé l'infinité de l'homme, qu'il a réconcilié l'homme avec son destin spirituel, réconciliation qui reste encore à parachever concrètement au terme de l'histoire. En ce sens précis, le christianisme ne se présente pas comme un moment particulier du développement de l'esprit universel, il est "le pivot autour duquel tourne l'histoire du monde. Jusqu'à lui et à partir de lui, se fait le mouvement de l'histoire"<66>. Or, du fait justement qu'il comporte en lui-même la finalité spirituelle de l'histoire, le christianisme reste à accomplir. Et du fait que la philosophie se propose de comprendre son temps, d'en découvrir la structure rationnelle, d'y saisir le mouvement de la raison, elle est l'explicitation conceptuelle du principe même qui est déjà implicitement contenu (représenté) dans la religion, à savoir que la raison divine est ce qui gouverne la vie des hommes.

"La seule lumière qui puisse réconcilier l'esprit avec l'histoire universelle et avec la réalité est la certitude que ce qui est arrivé et arrive tous les jours, non seulement ne se fait pas sans Dieu, mais est essentiellement son oeuvre"<67>.

Or, c'est la tâche de la philosophie de l'histoire que de dévoiler le mouvement de la raison (divine) dans l'histoire (humaine). La philosophie hégélienne comporte inséparablement une conscience du lien organique entre la religion et l'Etat, entre l'esprit divin subjectivement vécu et représenté et l'esprit divin dans son immanence au monde historique. D'une manière indirecte, la

66. LPH, p.247. (Traduction modifiée).

67. Ibid, p.346.

citation ci-haut évoquée révèle une réconciliation de la religion privée (*Privatreigion*) en tant que foi subjective et de la religion populaire (*Volksreligion*) sous forme d'esprit objectivé dans la communauté. A cet égard, Q. Lauer exprime avec perspicacité la nature religieuse du jugement critique de Hegel relativement au développement individualiste de la modernité, lorsqu'il souligne que le philosophe voyait la sécularisation progressive du monde occidental comme un processus de "fragmentation"<68>. Il s'agit de toute évidence de l'affaiblissement de la communauté spirituelle prônée par le Christ et de l'évanescence de la belle totalité éthique qui animait la Cité grecque. "L'Etat et la religion doivent alors (selon Hegel) se ré-intégrer afin que le monde séculier fragmenté redevienne un de nouveau"<69>, conclut Lauer. A une pareille formulation, nous ne reprochons que l'imprécision du terme "ré-intégrer", qui pourrait signifier aussi bien une unité théocratique de l'Etat et de la religion qu'une réconciliation qui ne serait ni une confusion théocratique ni une juxtaposition laïque régie selon un rapport d'extériorité.

Dans son article "Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State", W. Jaeschke entend éviter deux conceptions opposées, mais également erronées, de la doctrine hégélienne des rapports de l'Etat et de la religion:

"d'une part celle qui considère que Hegel a émancipé l'Etat moderne de ses origines chrétiennes et que l'Etat hégélien est un Etat séculier qui doit son émancipation même à des motifs chrétiens; et d'autre part, la fausse conception que pour Hegel l'Etat dépend immédiatement de la religion, comme Franz Rosenzweig l'a bien montré dans son formidable et incomparable ouvrage *Hegel et l'Etat*" <70>.

Jaeschke décrit la position de Hegel comme une négation de deux extrêmes, l'extrême séculier et l'extrême théocratique:

68. Cf. T. Geraets, *Hegel, l'Esprit abolu*, Op.Cit, p.142.

69. Ibid.

70. W. Jaeschke, Op.Cit, p.128.

"La conception hégélienne de l'État tente de conclure le processus d'une émancipation réciproque s'opérant entre l'Église et l'État, non pas sous forme d'une rupture finale entre les deux (...), ni sous celle d'une restauration de l'unité théocratique de l'État et de l'Église"<71>.

Hegel partage le point de vue des réformateurs (conservateurs) de l'État prussien, dans la mesure où il rejette la conception réductionniste qui voit dans l'État simplement un régime de nécessité, le concevant plutôt comme un État culturel ou comme un État éthique. Cependant, il n'était pas favorable au plan des milieux conservateurs qui revendiquaient alors que l'État poursuive activement une politique religieuse<72>. Hegel et les conservateurs de son époque prévoyaient, évidemment à des degrés différents, de "ré-intégrer" –pour reprendre le terme de Q. Lauer– l'État et la religion. À ce propos, les réflexions de R. Bodei nous paraissent éclairantes quand au mode exact de la ré-intégration envisagée par le philosophe.

"La religion est le fondement de l'éthicité: on ne peut avoir une éthicité complète sans la garantie de la religion. (...). Le fondement de l'État est pour Hegel la religion"<73>.

Bodei parle d'un "processus de convergence entre l'au-delà qui descend, pour Hegel, dans l'ici-bas et l'ici-bas qui se spiritualise"<74>. Or, cette "ré-inscription nécessaire de l'au-delà dans l'ici-bas"<75> fait que l'État n'est pas sans justification interne. D'autre part, les figures de l'esprit absolu se séparent de l'esprit du peuple. "Le christianisme sait (...) que l'individu possède une valeur infinie, au-delà de sa position sociale et de l'État"<76>. L'universalisme chrétien libère l'individu de sa dépendance par rapport aux déterminations particulières de classe, de naissance, de nationalité, etc. Bodei en déduit une

71. Ibid, p.141.

72. Cf. Ibid, p.130.

73. R. Bodei, Op.Cit, p.52.

74. Ibid.

75. Ibid.

76. Ibid, p.41.

"différenciation entre les deux mondes: (la) Cité de Dieu et (la) Cité terrestre", différenciation qui n'exclut pas leur rapport puisqu'un "double mouvement de convergence (mondanisation de l'au-delà et spiritualisation de l'ici-bas) caractérise l'histoire médiévale et moderne"<77>.

Le défaut d'une telle interprétation revient à la dichotomie hâtive que le commentateur instaure entre l'esprit objectif en tant que tel ou à l'état brut, et l'esprit objectif qui se spiritualise, entre une spiritualité immanente (à notre sens) à l'esprit objectif et une spiritualisation qui s'effectue à la façon d'une infiltration de "l'au-delà" dans "l'ici-bas"<78>. Cette distinction apparemment minime est d'une extrême importance pour comprendre les rapports de l'Etat et de la religion. Car si l'esprit objectif est en soi dénué de l'esprit divin, l'on pourrait trouver dans cette condition une justification implicite d'une ingérence religieuse plus prépondérante dans l'ordre politique. Par contre, l'immanence de l'Idée divine à l'esprit objectif constitue en elle-même un prétexte de l'autonomie de l'Etat vis-à-vis de la religion. Bodei tend à déspiritualiser l'esprit objectif en réduisant cette sphère aux préoccupations terrestres, aux affaires quotidiennes, aux "intérêts", aux "besoins les plus immédiats", bref, au fini, et en posant d'autre part l'esprit absolu comme "le dimanche de la vie", comme un "luxe" porteur d'un "aspect consolatoire" au dégoût éprouvé devant les "préoccupations terrestres finies"<79>, selon l'expression de Hegel citée par Bodei. Or, l'Etat hégélien n'est pas réductible à un système administratif en vue de satisfaire les besoins existentiels de la société.

77. Ibid, p.45.

78. Labarrière note que le terme "au-delà" fréquemment utilisé par Bodei, tantôt comme substantif, tantôt comme adverbe de lieu, est "dangereux quand il s'agit de Hegel". Cf. T. Geraets, Hegel, l'Esprit absolu, Op.Cit, p.52.

79. R. Bodei, Op.Cit, p.44.

"L'Etat doit être considéré comme un grand édifice architectonique, comme un hiéroglyphe de la raison, qui se manifeste dans la réalité"<80>.

L'Etat est déjà esprit, est même l'esprit réel, la raison cachée sous le voile apparent des imperfections provisoires. Tout en rattachant la la sphère de l'esprit absolu au domaine de l'au-delà, par opposition à l'Etat qui a ses racines dans l'ici-bas, Bodei semble lui donner une signification psychologique en évoquant les raisons subjectives qui détournent l'homme —ne serait-ce que momentanément— des préoccupations de la vie matérielle, afin qu'il réfléchisse à son essence spirituelle<81>.

En dépit de l'aspect un peu dichotomique et psychologique de l'approche de Bodei, nous sommes essentiellement d'accord avec sa conclusion que

"la conception hégélienne, malgré une certaine oscillation caractéristique dans le rapport Etat-religion, s'avère traditionnelle. A Berlin, Hegel n'a pas de toute façon une idée laïque de l'Etat"<82>.

Toutefois, Bodei nous semble insinuer que l'objection de Hegel au laïcisme moderne découle d'une valorisation de la religiosité en général et non du principe chrétien en particulier, en tant que ce principe forme pour Hegel la base implicite et l'apanage même de l'Etat moderne. La citation hégélienne que

80. Ph.Dr, #.279, add, p.290.

81. Cf. R. Bodei, Op.Cit, p.44-45. Bodei rapporte l'esprit absolu au désir humain de soulagement, d'apaisement, à une tendance psychique de se dégager des soucis de l'existence finie. Or, Hegel est d'autant plus éloigné de l'approche psychologique qu'elle concerne les affections personnelles des individus et non le concept. A titre d'exemple, le concept de la philosophie ne se déduit pas des diverses raisons subjectives qui sont susceptibles d'inciter tel ou tel individu à pratiquer la philosophie. En général, Hegel n'emploie les descriptions psychologiques que pour illustrer ce qu'il expose par ailleurs d'une manière conceptuelle.

82. Ibid, p.46. Nous n'irons pas, pour notre part, jusqu'à conclure, comme Jaeschke, que la philosophie hégélienne du droit et de la religion finit par devenir "réactionnaire", que sa conception de l'unité de l'Etat et de la religion dans les dernières années de Berlin paraît comme une "régression" par rapport à la séparation qu'il avait prônée auparavant, (Jaeschke, Op.Cit, p.128).

Bodei présente à l'appui de son point de vue se rapporte au rôle de la religion en général:

"La vénération de Dieu ou de plusieurs dieux renforce et conserve les individus, les familles, les États; le mépris de Dieu ou des dieux dissout les droits, les devoirs, les liens de la famille et des États et conduit à leur perte"<83>.

Certes, le philosophe préconise des liens prépondérants entre l'État et la religion dans le but de préserver les institutions morales, éthiques et politiques. Encore ne faut-il pas oublier qu'en mettant l'accent sur le maintien de ces institutions, Hegel ne les consacre pas comme une fin en soi, mais essentiellement et primordialement comme des conditions de la liberté humaine, comme monde réel de l'esprit. Cette nuance est importante pour ce qui est de la distinction entre un État religieux ou théocratique où la "vénération de Dieu" préserve bel et bien les sphères de la moralité, de la famille et du droit, et un État réconcilié avec la religion au sein duquel la fonction éthique des institutions en question ne s'exerce pas au détriment de la liberté du sujet individuel. Cette considération de la valeur du sujet individuel se trouve à la base de la critique hégélienne de l'État juif et de l'État musulman, comme on l'a déjà vu précédemment.

En tant que sphère du repos dominical après les conflits et les labeurs des jours ordinaires, l'esprit absolu ou sphère de la religion en général, constitue une reprise de l'amour, du sentiment de l'unité de la Vie au-delà des déchirements et des conflits qui marquent la finitude des vies individuelles. Si, comme on l'a par ailleurs montré, l'esprit objectif paraît comme la dissolution de l'amour, comme le monde impitoyable de la société civile et de l'exclusivité

83. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1925-1929, Bd. I, p.177, cité par R. Bodei, Op.Cit, p.46.

des États, l'esprit absolu représente bel et bien une revanche timide de l'universalité de l'amour. C'est une sphère "plus haute, plus substantielle, où toutes les oppositions et les contradictions du fini peuvent trouver leur ultime solution, et la liberté sa pleine satisfaction"<84>. Or, vu le décalage temporel entre la réalité de l'esprit objectif et l'idéalité de l'esprit absolu, entre la réconciliation religieuse et la réconciliation mondaine, entre le savoir absolu et l'effectivité absolue, en l'occurrence entre la synthèse hégélienne théorique et la synthèse incomplète que représente l'État moderne par rapport à la *Sittlichkeit* grecque et à l'individualisme chrétien, on demeure avec Hegel dans l'attente d'une meilleure synthèse à venir, dans l'ouverture d'une histoire toujours à faire et donc toujours inspiratrice de nouveaux efforts philosophiques.

84. Hegel, *Vorlesungen über Aesthetic*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M., 1969, Bd.13, p.137, cité par R. Bodei, Op.Cit, p.47.

Bibliographie.

A. *Oeuvres de Hegel:*

Hegel, G.W.F. Werke, in 20 Bänden. Theorie-Werkausgabe, Suhrkamp, 1971.

Hegels Theologische Jugendschriften, hg. von H. Nohl, Frankfurt & Tübingen, Minerva, 1907. (Nachdruck, 1966)

Early Theological Writings, translated by T.M. Knox with an introduction by R. Kroner, University of Pennsylvania Press, 1971.

La positivité de la religion chrétienne, publié sous la direction de G. Planty-Bonjour, P.U.F, 1983.

Fragments de la période de Berne, traduction de R. Legros et F. Verstraeten, Paris, Vrin, 1987.

System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit, edited and translated by H.S. Harris and T.M. Knox, Albany, SUNY Press, 1979.

Système de la vie éthique, traduit et présenté par J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976.

Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, traduction de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1971.

La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, présentation et traduction par B. Gilson, Paris, Vrin, 1986.

Propédeutique philosophique, traduit et présenté par M. de Gandillac, Paris, Editions de Minuit, 1963.

La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie de 1805, traduction de G. Planty-Bonjour, P.U.F, 1982.

La Phénoménologie de l'esprit, 2 tomes, traduction de J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1939.

Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1813-1831. Edition und Kommentar von K.-H. Ilting, Fromman-Holzboog, 1973.

Principes de la philosophie du droit, texte présenté, annoté et traduit par R. Derathé, Paris, Vrin, 1975.

La société civile bourgeoise, présentation de J.-P. Lefebvre,

Paris, Maspero, 1975.

Écrits politiques. (La Constitution allemande; Le Reform Bill anglais; Les Actes de l'Assemblée du Royaume de Wurtemberg), traduction de M. Jacob et P. Quillet, Éditions Champ Libre, 1977.

Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hsgb. von F. Nicolai & O. Poeggeler, Hamburg, Verlag von F. Meiner, 1969.

Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, traduction de J. Gibelin, troisième édition, Paris, Vrin, 1970.

Lectures on the Philosophy of Religion, 3 Volumes, edited by P.C. Hodgson, University of California Press, 1984.

Leçons sur la philosophie de la religion, 5 tomes, traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1959.

Les preuves de l'existence de Dieu (cours de 1829), traduction, introduction et notes de H. Niel, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.

On Art, Religion, Philosophy, edited by G. Cray, Harper & Row, 1970.

Leçons sur la philosophie de l'histoire, traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1965.

La Raison dans l'histoire, traduction de K. Papaioannou, Union générale d'Éditions, 1979.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, 6 tomes, traduction de P. Garniron, Paris, Vrin, 1971-1985.

The Letters, edited and translated by C. Butler and C. Sciler, Indiana University Press, 1984.

Correspondance, 2 tomes, traduction de J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962.

B. Oeuvres classiques:

Aristote La politique, texte présenté, annoté et traduit par Marcel Prélot, P.U.F, 1977.

Ethique de Nicomaque, traduction, préface et notes par J. Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

Constant, B. Oeuvres, Gallimard, Bibliothèque La Pléiade, 1959.

- Écrits et discours politiques, V.1, J.-J. Pauvert Editeur, 1964.
- Feuerbach, L. L'essence du christianisme, traduction de J.-P. Osier, Paris, Maspero, 1968.
- Fichte, J.-G. La destination de l'homme, traduction de M. Molitor, Paris, Montaigne, 1942.
- Discours à la nation allemande, traduction de S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1952.
- Guizot, M. Histoire de la civilisation en Europe, Paris, Librairie académique, 1890.
- History of the origin of representative Government Europe, translated by A. Scoble, London, Bohn, 1861.
- Hobbes, T. Leviathan, Menston (England), Scolar Press, 1969.
- Kant, E. La critique de la raison pure, traduction de J. Gibelin, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.
- Théorie et pratique & Sur le droit de mentir, traduit par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967.
- Critique de la faculté de juger, traduction de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1965.
- La raison pratique, textes choisis et traduits par C. Khodoss, P.U.F, 1973.
- Métaphysique des mœurs, introduction et traduction par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971.
- Lettres sur la morale et la religion, introduction et traduction de J.-L. Bruch, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.
- La religion dans les limites de la simple raison, traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1943.
- Kierkegaard, L. L'existence, textes traduits par P.-H. Tisseau et choisis par J. Brun, P.U.F, 1972.
- Lessing, G. The Education of Mankind, London, A. and C. Black, 1956.
- Machiavel, B. Le Prince, traduction et introduction par Y. Lévy, Paris, Garnier-Flammarion, 1980.
- Marx, K. Critique de l'Etat hégélien, préface et traduction de K. Papaioannou, Union générale d'Editions, 1971.
- Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, traduction de M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne,

1971.

L'Idéologie allemande, introduction et traduction de J. Milhau, Paris, Éditions sociales, 1971.

La question juive, traduction de J.-M. Palmier, Union générale d'Éditions, 1968.

Montesquieu L'esprit des lois, 2 tomes, introduction par V. Goldschmidt, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

Rousseau, J.-J. Du contrat social, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Garnier-Flammarion, 1968.

Platon La République, introduction, traduction et notes par R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

St-Augustin La Cité de Dieu, traduction de P. Gabirolle, Paris, Garnier, 1946.

Schelling, G. Les âges du monde, traduction de S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949.

Oeuvres métaphysiques, traduction de J.-F. Courtinée et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980.

Schleiermacher, E. The Christian Faith, 2 Volumes, edited by H.R. Mackintosh and J.S. Stewart, Harper, Torch Books, 1962.

Spinoza, B. Le traité théologico-politique, "Oeuvres complètes", tome 2, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

Le traité politique, "Oeuvres complètes", tome 2, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

Tocqueville, A. De la démocratie en Amérique, 2 tomes, Paris, Garnier-Flammarion, 1963.

Écrits et discours politiques, tome III, V.1, Paris, Gallimard, 1951.

L'ancien régime et la révolution, V.2, Paris, Gallimard, 1951.

C. Ouvrages et articles sur Hegel:

Asveld, P. La pensée religieuse du jeune Hegel, Publications universitaires de Louvain, 1953.

- Avineri, S. Hegel's Theory of Modern State. Cambridge University Press, 1972.
- Barth, K. Hegel, traduction française de J. Carrère, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955.
- Baudis, A. Das Volk Israel in Hegels frühen Denken, dissertation doctorale à Freien Universität, Berlin, 1980.
- Bloch, E. Sujet-Objet, éclaircissements sur Hegel, traduction de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1977.
- Boey, C. L'aliénation dans la Phénoménologie de l'esprit, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.
- Bole, T. "Contradiction in Hegel's Science of Logic", dans Review of Metaphysics, March 1987, pp.515-534.
- Bourgeois, B. "L'idéalisme allemand et les droits de l'homme", dans Etudes philosophiques, N.2, 1986, pp.161-178.
- Hegel à Francfort. Hellénisme, Judaïsme et Christianisme. Paris, Vrin, 1970.
- Brazill, W. The Young Hegelians, New Haven, Yale University Press, 1970.
- Brito, E. La Christologie de Hegel, traduit par B. Pottier, Paris, Beauchesne, 1983.
- Bruaire, C. Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel. Paris, Editions du Seuil, 1964.
- Brun, J. "La pensée de Hegel selon Claude Bruaire", dans Etudes philosophiques N.3, 1988, pp.309-313.
- Bubner, R. "Moralité et *Sittlichkeit*, sur l'origine d'une opposition", dans Revue internationale de philosophie, 3/1988, N.166, pp.341-360.
- Butler, C. "Hermeneutic Hegelianism", dans Idealistic Studies 1986, pp.121-136.
- Chapelle, A. Hegel et la religion, tome 1, Editions universitaires, Paris, 1964.
- Cullen, B. Hegel's social and political thought, Gill and Macmillan, 1979.
- Cutsinger, J. "Toward a method of knowing spirit", dans Studies in Religion, Spring 1985, pp.149-159.
- D'Hondt, J. Hegel en son temps. Paris, Editions sociales, 1968.

- Hegel, philosophe de l'histoire vivante, P.U.F., 1966.
- Hegel secret, P.U.F., 1968.
- Hegel et l'hégélianisme, "Que sais-je?", P.U.F., 1982.
- Dickey, I., Hegel, Religion, Economics and the Politics of Spirit, 1770-1807, Cambridge University Press, 1987.
- Dilthey, W., Die Jugendgeschichte Hegels, in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Stuttgart, Teubner, 1968.
- Donougho, M., "The Woman in White: On the Reception of Hegel's Antigone", dans The Owl of Minerva, V.21, N.1, 1989, pp.65-89.
- Fackenheim, E., The religious dimension in Hegel's thought, Indiana University Press, 1967.
- Findlay, J., The Philosophy of Hegel, An introduction and re-examination, New York, Collier Books, 1966.
- Garaudy, R., Dieu est mort, Etude sur Hegel, P.U.F., 1970.
- La pensée de Hegel, Paris, Bordas, 1977.
- Geraets, T., "The Impossibility of Philosophy and its Realization" dans The Owl of Minerva, V.16, N.1, Fall 1984, pp.31-38.
- "Hegel: l'Esprit absolu comme ouverture du système", dans Laval théologique et philosophique, février 86, pp.3-13.
- "Socialité universelle et histoire divine selon Hegel", dans Archivio di Filosofia, Anno LIV, N.1-3, 1986, pp.637-651.
- "Dialectique et interrogation", dans Archives de philosophie, V.39, 1976, pp.269-283.
- "Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel", dans Hegel-Studien, Bd. 10, 1975, pp.231-254.
- "La vérité entre concept et récit", dans Archivio di Filosofia, Anno LIII, N.2-3, 1985, pp.409-420.
- Gray, G., Hegel and the Greek Thought, Harper, Torchbooks, 1968.
- Greene, M., Hegel, on the Soul, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.
- Harris, E., Lire la logique de Hegel, Lausanne, l'Age d'Homme, 1987.
- Harris, H.S., Le développement de Hegel, tome 1, "Vers le soleil", traduction française sous la direction de P. Mueller, Paris, L'âge d'Homme, 1981.

- Hegel's Development, tome 2, "Night thoughts", Oxford Press, 1983.
- "Hegel for Today?", dans Philosophy of the Social Sciences, V.7, 1977, pp.303-310.
- Hinchman, L. Hegel's Critique of the Enlightenment, University Press of Florida, 1984.
- Hodgson, P. "The Metamorphosis of Judaism in Hegel's Philosophy of Religion", dans The Owl of Minerva, V.19, N.1, 1987, pp.41-52.
- Hoffmeister, J. Dokumente zu Hegels Entwicklung, Fromman-Holzboog, 1974.
- Hudson, D. "Does Philosophy need Christianity", dans Notes et documents, avril-juin 1986, pp.145-151.
- Hulin, M. Hegel et l'Orient, Paris, Vrin, 1979.
- Huisman, B. "Fin de l'Etat ou renouveau de la morale ?", dans Oui, novembre 1983, pp.51-56.
- Hyppolite, J. Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- Jackson, M. "Hegel: the Real and the Rational", dans International Studies in Philosophy, V.XIX, N.1, 1987, pp.11-19.
- Jaeschke, W. "Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State", dans The Journal of Religion, V.61, N.2, 1981, pp.127-145.
- Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Janicaud, D. Hegel et le destin de la Grèce, Paris, Vrin, 1975.
- Jarczyk, Labarrière. "Le statut logique de l'altérité chez Hegel", dans Philosophie, 1986, pp.68-81.
- Le syllogisme du pouvoir. Y-at-il une démocratie hégélienne? Paris, Aubier-Montaigne, 1989.
- Hegel: Le malheur de la conscience ou l'accès à la raison, Paris, Aubier-Montaigne, 1989.
- Joos, E. "Remarques critiques sur *Hegel's dialectic and its criticism* par Michael Rosen", dans Laval théologique et philosophique, février 1986, pp.105-114.
- Kaufmann, W. Hegel, a reinterpretation. Texts and commentary, Garden city, New-York, Doubleday, 1969.

- Kelly, G.-A. Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought, Cambridge University Press, 1969.
- Kervégan, J.-F. "De la démocratie à la représentation. A propos de la politique hégélienne", dans Philosophie, N.13, Hiver 86, pp.38-67.
- "Hegel et l'Etat de droit", dans Archives de philosophie, N.50, 1987, pp.55-94.
- "Les conditions de la subjectivité politique", dans Études philosophiques, N.1, 1988, pp.99-111.
- Kojève, A. Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris, Gallimard, 1979.
- Kolb, D. The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and after, Chicago & London, University of Chicago Press, 1986.
- Koenigson, M.-J. Hegel, le droit, la morale et la politique, P.U.F., 1977.
- Labarrière, J.-P. La phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture, Paris, Aubier-Montaigne, 1979.
- "Hegel: une 'philosophie du droit'", dans Communications, N.26, 1977, pp.159-67.
- Les premiers combats de la reconnaissance, Paris, Aubier-Montaigne, 1987.
- Lachterman, D. "Hegel and the Formalization of Logic", dans Graduate Faculty Journal, V.12, N.1&2, pp.153-189.
- Lakeland, P. Politics of Salvation. The Hegelian Idea of the State, Albany, SUNY Press, 1986.
- Legros, R. Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique, Bruxelles, Ousia, 1980.
- Léonard, A. La foi chez Hegel, Bruxelles, Desclée, 1970.
- "Comment lire Hegel?", dans Revue philosophique de Louvain, tome 70, 1972, pp.573-586.
- "La structure du système hégélien", dans Revue philosophique de Louvain, tome 69, 1971, pp.495-524.
- Luc, L-P. "Le concept de démocratie dans la critique du droit politique hégélien", dans Philosophiques, V.IX, 1982.
- Lukacs, G. Le jeune Hegel, 2 tomes, traduction et présentation par G. Haarcher et R. Legros, Paris, Gallimard, 1981.
- Marcuse, H. Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie

- sociale. Présentation et traduction de R. Castel et P.-H. Gonthier, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- Neuhauser, F. "Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*", dans Journal of the History of Philosophy, April 1986, V.XXIV, N.2, pp.244-262.
- Ott, A. Hegel et la philosophie allemande, Paris, Scientia Verlag Aalen, 1844. (réimpression en 1984)
- Paré, D. "Hegel's concept of punishment", dans Gnosis, V.2 N.2, Spring 1981, pp.65-75.
- Peperzak, A. Le jeune Hegel et la vision morale du monde, La Hague, Martinus Nijhoff, 1960.
- "Hegel et la culture moderne", dans Revue philosophique de Louvain, N.61, pp.5-23.
- Philonenko, A. "Ethique et guerre dans la pensée de Hegel", dans Guerres et paix, V.4, N.1, 1969, pp.7-18.
- L'oeuvre de Fichte, Paris, Vrin, 1984.
- Pinkard, T. "Freedom and Social Categories in Hegel's Ethics", dans Philosophy and Phenomenological Research, V.XLVII, N.2, December 86, pp.209-232.
- Poeggeler, O. "Hegel rencontre la Prusse", dans Archives de philosophie, V.55, 1988, pp.353-383.
- Quelquejeu, P. La volonté dans la philosophie de Hegel. Paris, Editions du Seuil, 1973.
- Reardon, B. Hegel's Philosophy of Religion, New York, Baines and Nobles, 1977.
- Reyburn, H.A. The Ethical Theory of Hegel. A study of the *Philosophy of Right*, Oxford Press, 1967.
- Ritter, J. Hegel et la Révolution française, Paris, Beauchêne, 1970.
- Rosenfield, D. Politique et liberté. Structure logique de la philosophie du droit de Hegel, Paris, Aubier, 1984.
- "La chose en soi et le 'reste' posé par le philosophe; Kant et Hegel", dans Revue de Métaphysique et de Morale, V.91, N.2, 1986, pp.236-245.
- Rosenzweig, F. Hegel und der Staat, München und Berlin, R. Oldenbourg, 1920.
- Roy, D. "Hegel's philosophy of religion and the problem of order", dans Studies in religion, spring 1985, pp.137-147.

- Sedgwick, S. "On the Relation of pure Reason to Content: a Reply to Hegel's Critique of Formalism in Kant's Ethics", dans Philosophy and Phenomenological Research, V.XLIX, N.1, September 1988, pp.59-80.
- Siebert, R. Hegel's Philosophy of History: Theological, Humanistic and Scientific Elements. Washington University Press of America, 1979.
- Hegel's Concept of Marriage and Family. University Press of America, 1979.
- Schlitt, D. "Hegel's Berlin Lectures, the Consummate Religion", dans The Owl of Minerva, V.19, N.1, 1987, pp.63-83.
- Smith, S. "Hegel's idea of a critical theory", dans Political Theory, V.15, N.1, February 1987, pp.99-126.
- Solomon, R. In the Spirit of Hegel. A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit. New York, Oxford University Press, 1983.
- Souche-Dagues, D. Logique et politique hégélienne. Paris, Vrin, 1983.
- Stepelevich, L. "Making Hegel into a better Hegelian", dans Journal of the History of Philosophy, V.25, N.2, April, 1987, pp.263-273.
- Stirling, J.-H. The secret of Hegel. Edinburg, Oliver & Boyd, 1898.
- Taminiaux, J. Naissance de la philosophie hégélienne de l'État. Paris, Payot, 1984.
- Taylor, C. Hegel. Cambridge University Press, 1975.
- Hegel and Modern Society. Cambridge University Press, 1979.
- Theau, J. "La conception hégélienne du Rapport absolu", dans Dialogue, XXII 1983, pp.203-227.
- "Le rapport quantité-qualité chez Hegel et chez Bergson", dans Philosophiques, N.2, 1975, pp.3-21.
- "L'ordre du connaître et l'ordre de l'être", dans Dialogue, XXIII, 1984, pp.571-595.
- Vaught, C. "Subject, Object, and Representation: a critique of Hegel's Dialectic of Perception", dans International Philosophical Quarterly, V.XXVI, N.2, June 1986, pp.117-129.
- Von Lothar, D. Recht, Moralität und Sittlichkeit in der Sozialphilosophie von Hegel. Munster, SZD-Verlag, 1981.
- Wahl, J. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,

P.U.F., 1951.

- Weil, E. Hegel et l'État, Paris, Vrin, 1950.
- Westphal, M. "Donagan's critique of Sittlichkeit", dans Idealistic Studies, January 1985, pp.1-17.
- Wiedmann, F. Hegel. An illustrated Biography, translated by J. Neugroschel, New York, Pegasus, 1968.
- Williamson, R. Introduction to Hegel's Philosophy of Religion, New York, SUNY Press, 1984.

D. Ouvrages collectifs:

- Christensen, D. Hegel and the Philosophy of Religion. The Wofford Symposium, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.
- D'Hondt, J. Hegel et la pensée grecque, sous la direction de J. D'Hondt, P.U.F., 1974
- Hegel et la pensée moderne, sous la direction de J. D'Hondt, P.U.F., 1970.
- Hegel et le siècle des Lumières, sous la direction de J. D'Hondt, P.U.F., 1974.
- Planty-Bonjour, G. Hegel et la philosophie du droit, sous la direction de G. Planty-Bonjour, P.U.F., 1979.
- Hegel et la religion, sous la direction de G. Planty-Bonjour, P.U.F., 1982.
- Droit et liberté chez Hegel, sous la direction de G. Planty-Bonjour, P.U.F., 1986.
- Geraets, T. Hegel, l'Esprit absolu, Actes du colloque international sur le sens de l'Esprit absolu chez Hegel, tenu à l'Université d'Ottawa, du 6 au 8 novembre 1981, Editions de l'Université d'Ottawa, 1984.
- Léonard, A. Hegel et la théologie contemporaine. L'Absolu dans l'histoire, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1977.
- Papini, R. Droits des peuples, droits de l'Homme, Actes du colloque organisé par l'Institut international Jacques Maritain, Paris, Editions du Centurion, 1984.

E. Autres lectures:

- Arkoun, M. Pour une critique de la raison islamique. Paris, Editions Maisonneuve et Larose, 1984.
- Baker, J. "Counting Categorical Imperatives", dans Kant-Studien, 79. Jahrgang, Heft 4, 1988, pp.389-406.
- Benoit, F.-P. "La pensée politique des Jacobins", Colloque Rousseau à l'Université d'Ottawa, mai 1985.
- Berques, J. L'Islam au défi, Paris, Gallimard, 1980.
- Boisard, M. L'humanisme de l'islam, Paris, Albin Michel, 1979.
- Boussineq, J. "Comment peut-on être rationaliste aujourd'hui?", dans Raison présente, mars 1987, pp.59-88.
- Brito, E. "L'anthropologie chrétienne de Schelling", dans Revue théologique de Louvain, N.18, 1987, pp.3-29.
- Brun, J. L'Europe philosophe. Vingt-cinq siècles de pensée occidentale, Paris, Editions Stock, 1988.
- Campanini, G. "Le personnalisme de Mounier et la crise des démocraties", dans Notes et documents, avril-juin, 1986, pp.152-172.
- Corbin, H. Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, 1965.
- D'Hondt, J. "Le refus des droits de l'homme", dans Etudes philosophiques, N.2, 1986, pp.217-226.
- Ebenstein, W. Modern political thought, New York, Holt, Rinehart and Winston Inc, 1965.
- Fortin, E. Dissidence et philosophie au moyen-âge, "cahiers d'études médiévales", Montréal, Bellarmin, 1981.
- Gadamer, H.-G. "The ideal practical philosophy", dans Notes et documents, avril-juin 1986, pp.40-45.
- Hartshorne, C. Insights and Oversights of the great Thinkers. An evaluation of western philosophy, Albany, SUNY Press, 1983.
- Ivaldo, M. "La rationalité: une force d'asservissement ou de libération?", dans Notes et documents, avril-juin 1986, pp.127-131.
- Johnson, H. "Extremism in Defence of Liberty is a vice", Colloque Rousseau à l'Université d'Ottawa, mai 1985.
- Jolpe, E. Mendelssohn. Selections from his Writings, edited and translated by E. Jolpe, New York, The Viking Press, 1975.
- Kohn, H. Prelude to Nation-States. The French and German Experiences, Princeton, D. Von Nostrand, 1967.

- Komeyni, A. Islamic Government, Rome, European Islamic Cultural Centre, 1981.
- A Clarification of Questions, translated by J. Borujerdi, London, Westview Press, 1984.
- Kurdi, A.A. The Islamic State, London & New York, Mansell Publishing Ltd, 1984.
- Lafrance, G. "Rationalité contemporaine et droits de l'homme", dans Etudes philosophiques, N.2, 1986, pp.179-189.
- Laoust, H. Les schismes dans l'islam, Paris, Payot, 1965.
- "La pensée politique d'Ibn Khaldoun", dans Revue des études islamiques, N.2, 1980, pp.133-153.
- Leca, J. "La théorie maritainienne de l'Etat face aux problèmes contemporains de la démocratie", dans Notes et documents, juillet-septembre 1984, pp.64-87.
- Lraoui, A. Islam et modernité, Paris, Editions de la Découverte, 1987.
- Milot, J.-R. L'islam et les musulmans, Montréal, Fidès, 1975.
- Mohr, G. "Personne, personnalité et liberté dans la Critique de la raison pratique", dans Revue internationale de philosophie, 3/1988, N.166, pp.289-319.
- Mutahhari, A. Fundamentals of Islamic Thought, translated by R. Campbell, Berkeley, Mizan Press, 1985.
- Nourrison, J.-F. La politique de Bossuet, Paris, Librairie académique, 1867.
- Pestiau, J. "Le fascisme, à droite ou à gauche?", dans Dialogue, XXV, 1986, pp.167-178.
- Planty-Bonjour, G. "Le droit naturel selon Aristote et les déclarations des droits de l'homme", dans Les études philosophiques, N.2, 1986, pp.145-159.
- Portier, W. "Heidegger, the Theologians and God", dans Studies in Religion, spring 1985, pp.161-180.
- Radrizzani, I. "Kant répond-il à la question 'que dois-je faire'?", dans Revue internationale de philosophie, N.166, 3/1988, pp.271-288.
- Ricoeur, P. "Intersubjectivité, socialité, religion", entretien avec P. Ricoeur, dans Notes et documents, avril-juin, 1986, pp.75-83.
- Sirat, C. "Les philosophes juifs d'Espagne au moyen-âge et leurs rapports avec la philosophie arabe et chrétienne", dans Etudes juives, CXLIV (1-3), janvier-septembre 1985,

pp.39-56.

- De Staël, Mme De l'Allemagne, Paris, Charpentier Libraire-Éditeur, 1852.
- Van Patten, J. "Social fragmentation, democracy & civilization", dans Contemporary Philosophy, V.XI, N.8, 1987, pp.2-4.
- Waldron, J. "Theoretical foundations of liberalism", dans Philosophical Quarterly, V.37, N.147, pp.127-150.
- Wood, R. "Image, structure and content: on a passage in Plato's Republic", dans Review of Metaphysics, March 1987, pp.495-514.
- Zac, S. La philosophie religieuse de Hermann Cohen, Paris, Vrin, 1984.

Table des matières.

	page
I- Introduction générale, ou l'idéal historique concret de Hegel.	1
a) Un monde révolu, le monde grec: rapport d'unité.	
b) Un monde qui s'effondre, le monde chrétien: scission	
c) Un monde qui est en train de naître, la modernité: conflit.	
d) L'idéal hégélien: réconciliation.	
II- Le moment grec: Hegel helléniste.	
Introduction: l'hellénisme d'une époque et d'un penseur.	17
1- La <i>Volksreligion</i> : la formation de l'idéal d'une religion nationale.	24
2- L'évolution d'un idéal de jeunesse: le développement de la pensée politico-religieuse du jeune Hegel en rapport avec l'idéal de la Cité grecque.	32
3- <i>Kunstreligion</i> et <i>Sittlichkeit</i> : le concept de <i>Sittlichkeit</i> et le développement de la conscience naturelle en une conscience esthétique-religieuse et en une conscience morale. Fin de la <i>Sittlichkeit</i> .	63
4- La <i>Sittlichkeit</i> et les philosophes: les inspirations grecques de la notion hégélienne de <i>Sittlichkeit</i> .	75
III- Le moment chrétien: Hegel philosophe chrétien.	
Introduction: Religion et Système.	102
1- La Vie, l'Amour, l'Esprit, ou le dépassement théologique de l'individualité.	114
2- Amour chrétien et justice d'Etat, ou le dilemme moral menant à l'Etat: l'opposition entre l'amour et la loi.	127
3- La contradiction chrétienne: entre la séparation religieuse de l'Etat et la prédisposition à l'Etat. Les limitations pratiques de l'amour.	150
4- La réalisation de la communauté spirituelle: l'Eglise et la Réforme: l'évolution historique de la l'Eglise chrétienne.	172

IV- Le moment moderne: Hegel philosophe de la modernité.

Introduction: Hegel et la modernité, le disciple critique.	196
1- L'individualisme spirituel de Hegel: la réconciliation avec l'universalité en tant que conséquence de la doctrine chrétienne de l'amour.	211
2- L'Etat, la société civile et la défaite de l'amour chrétien.	226
3- La séparation de l'Etat et de l'Eglise: considérations pratiques sur la laïcité moderne.	251
4- La contradiction individualiste: la supériorité et l'insuffisance de la liberté moderne. La tendance hégélienne vers une reprise de la cohésion éthique grecque.	284

V- A la recherche d'une synthèse...

Introduction: de la différence entre un Etat religieux et un Etat réconcilié avec la religion.	311
1- La contrepartie orientale: l'Etat juif et l'Etat musulman comme deux modèles de l'Etat religieux.	325
2- Hegel réconciliateur: la synthèse hégélienne ou l'Etat réconcilié avec la religion. Le dépassement et la réconciliation des trois moments, grec, chrétien et moderne, sur la base de leur insuffisance et de leur complémentarité.	370

Bibliographie.	409
----------------	-----

Table des matières.	423
---------------------	-----