

*Le manuscrit le plus ancien
de Hegel,
qui nous soit parvenu
en matière de philosophie systématique*

HANS FRIEDRICH FULDA

I

Parmi les textes de Hegel qui nous sont parvenus des périodes de Tübingen et de Berne du publiciste débutant et du futur philosophe se trouve un court morceau qui se détache visiblement — selon son lieu et son thème — de l'ensemble des autres fragments. H. Nohl l'avait publié en appendice de son édition des *Ecrits de Jeunesse* de Hegel comme « ébauche », n. 3.

Dans le volume I des *Œuvres complètes* de Hegel, il est désigné comme le texte 28¹.

Contrairement aux autres textes de Tübingen ou de Berne, ce fragment ne traite pas de la religion comme une des plus importantes affaires de notre vie ni d'autres affaires étroitement liées à elle et surtout il ne disserte pas historiquement de la perspective des Grecs, des Romains ou de la tradition judéo-chrétienne. Ses thèmes sont Dieu, la raison pratique et la connaissance des propriétés qu'on peut attribuer à la divinité dans une foi fondée sur la raison pratique. Et il en parle selon cette conceptualité abstraite propre à la théologie morale et la physico-théologie kantienne et postkantienne. Par conséquent, je désignerai ce texte comme le premier manuscrit de Hegel en matière de philosophie systématique.

Toutefois le texte se distingue encore à un autre égard de l'ensemble des premiers manuscrits et notes de Hegel. Avec l'exception de deux phrases d'introduction et de la thèse de conclusion (D) de même, du plus long paragraphe (sous C) qui le précède immédiatement, le texte ne formule ses idées que dans un style télégraphique. Il fait suivre les déterminations conceptuelles

1. *Frühe Schriften*, I, édition F. Nicolin, G. Schüler, Hambourg, 1985, p. 195-196. (Texte traduit en français par Robert Legros, sous le titre *Fragments de la période de Berne*, Paris, Vrin, 1987, p. 79-80. Nous n'avons pas suivi systématiquement cette traduction. *N.d.T.*)

les unes des autres et les sépare par de gros caractères romains (A-D). Le « I » romain n'est suivi d'aucun « II », encore moins d'autres développements sous ce chiffre ou sous d'autres chiffres. Il s'agit ici selon toute évidence d'une autoclarification au sujet du système philosophique, d'une tentative qui est en même temps l'ébauche d'un travail philosophique à réaliser. Cette tentative et ébauche est restée pourtant à l'état de fragment ou elle l'est devenue pour nous. Cela la rend difficilement compréhensible en ce qui concerne et ses finalités et ses arguments. Par conséquent, ce texte a été traité d'une manière peu généreuse par les nombreux auteurs qui s'occupèrent du jeune Hegel. Je pense toutefois qu'il mérite mieux et je vais essayer de montrer la signification qu'on doit lui reconnaître dans le développement intellectuel de Hegel. Cette publication-ci m'en donne l'occasion, parce que c'était au cours d'une rencontre dédiée à la pensée philosophique du jeune Hegel¹ que Guy Planty-Bonjour et moi avons eu l'occasion d'établir des liens philosophiques plus étroits.

1. Cf. *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, édité par H. F. Fulda et R.-P. Horstmann, Stuttgart, 1991, p. 19.

II

Que peut-on dire du contexte immédiat, du contexte dans la formation de Hegel où ce fragment se situe ? Selon les recherches de l'éditeur des *Œuvres complètes*¹, ce texte est à peu près contemporain de la lettre que Hegel avait écrite à Schelling en avril 1795, quelques semaines après qu'il eut reçu l'écrit de celui-ci « Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général »². Hegel y parle de l'étude « renouvelée des postulats de la raison pratique » lors de laquelle il avait eu des « pressentiments » de ce qu'il allait trouver par la suite dans l'écrit de Schelling et ce dont Schelling lui avait parlé dans une lettre du mois de février précédent. Le principe suprême de toute philosophie est le Moi absolu, c'est-à-dire le moi en tant qu'il n'est pas encore conditionné par des objets mais se trouve posé par la liberté et Dieu n'est que ce Moi absolu « en tant qu'il avait annihilé tout le théorique, par conséquent il est = 0 en philosophie théorique ». Cette lettre a été précédée (au début de l'année) du compte rendu de Schelling de Tübingen : la théologie supranaturaliste tubingeoise avait entre-temps érigé tous « les dogmes possibles en postulats de la raison pratique et là

1. *Loc. cit.*, p. 489.

2. Cf. *Briefe von und an Hegel*, édition J. Hoffmeister, t. I, p. 23 ; trad. franç. de Jean Carrère, Paris, Gallimard, t. I, p. 28.

où les preuves historico-théoriques ne suffisaient jamais, la raison pratique (tubingeoise) « trancha » les nœuds (I. 14). Entre autres, c'était Fichte et sa *Critique de toute révélation* que Hegel, dans sa lettre de réponse (de la fin janvier), a rendu responsable de cette absurdité. Fichte argumente à partir de la sainteté de Dieu, ce que Dieu doit faire en vertu de sa pure nature morale, et de ce fait il réintroduit la vieille manière de prouver en dogmatique. Immédiatement après ce passage, Hegel parle d'un projet qu'il aimerait réaliser : s'il avait le temps, il chercherait « à déterminer de plus près jusqu'où nous pourrions utiliser — après la consolidation de la foi morale — l'idée légitimée de Dieu maintenant comme vers l'arrière (et déterminer aussi) — par exemple dans l'explication de la relation finale — en quelle mesure nous pourrions amener cette idée de l'éthico-théologie vers la physico-théologie et là... régner avec elle » (I. 17).

Schelling consent avec enthousiasme à ce projet : « Je t'adjure de te mettre au travail aussi vite que possible. Si tu es déterminé de ne pas rester oisif, tu auras *ici* un terrain de riches moissons et de grands mérites. Tu auras définitivement verrouillé l'ultime porte de la superstition » (I. 21).

Mais Hegel n'a pas trouvé le temps et peut-être n'a pas vraiment désiré de faire ce travail. Car il écrit fin août — sans revenir à son projet —, après que Schelling lui eut expédié en juillet son « Du Moi comme principe de la philosophie » (cf. I. 28), qu'il avait eu un moment l'in-

tention d'expliquer « dans une étude » « ce que cela pouvait signifier : s'approcher de Dieu » et il pensait « trouver là une manière satisfaisante de résoudre la question du postulat selon lequel la raison pratique commande le monde des apparences, de même que celle des autres postulats » (I. 29).

Cette tentative paraît déjà si loin vers la fin août que Hegel peut dire « j'ai eu un moment ». Elle semble être restée au stade de simple velléité de réalisation, car Hegel affirme simplement avoir eu « l'intention ». Il me semble que le projet n'a été entrepris avec l'intention de réaliser la fin idéale de l'époque, mais seulement la fin plus modeste d'une étude, confinant son thème dans le domaine de la philosophie pratique, c'est-à-dire de l'éthico-théologie, même si Hegel croyait de ce fait trouver une justification satisfaisante pour les postulats de la raison pratique. Est-ce que notre texte n'a pas pu être une ébauche pour cette étude ou une partie d'elle ? Je pense que c'est bien le cas et je vais exposer ce qui va dans la direction de cette hypothèse. Voyons maintenant le texte de plus près !

III

Un premier indice consiste en ce que l'alinéa introductif concerne la raison spéculative et sa recherche (sans espoir), de conférer un contenu à l'idéal transcen-

dantal de Dieu, à l'être le plus réel de tout, et se termine avec la thèse (originellement kantienne), que seule la raison pratique pourrait fonder la foi en Dieu. Tous les alinéas suivants (suscrits A-D), en conséquence, portent sur des acquis de la raison pratique et mentionnent ceux de la raison théorique seulement de façon marginale pour caractériser ce dont il n'est pas question (sous B). Ces déterminations conceptuelles, qui sont présentées dans les parties A-C, Hegel les importe presque textuellement des écrits de Fichte, Schelling et Reinhold. Les références sont indiquées dans les *Œuvres complètes*¹. Elles n'ont pas besoin d'être indiquées ici. En revanche, il convient de mentionner que Hegel prend ses distances vis-à-vis de deux des trois concepts indiqués de la liberté de la volonté : avec force, et en se distinguant de Fichte, il se distancie d'une détermination reinholdienne selon laquelle la liberté du vouloir est purement et simplement le fait que le vouloir est capable de se déterminer à satisfaire ou à ne pas satisfaire une exigence de la faculté de désirer. Une telle « liberté de la volonté », Hegel remarque d'une façon drastique qu'un chien aussi l'aurait. C'est avec plus de prudence et seulement par une question que Hegel prend aussi ses distances à l'égard de la détermination fichtéenne de la liberté du vouloir, déter-

1. *Loc. cit.*, p. 619-621.

mination qui est nommée à la première place. Il examine si la liberté n'est pas seulement la fonction que Schelling attribuait au Moi absolu dans la philosophie pratique : dépasser le fait que le Moi contenu dans la représentation pratique est déterminé par un Non-Moi. Comme nous devons nous y attendre dans le cadre du projet présumé, Hegel semble se préparer les concepts fondamentaux de la philosophie pratique de l'idéalisme naissant (*Frühidealismus*) de telle sorte qu'il s'y appuie le plus étroitement possible sur Schelling et prend une prudente distance à l'égard de Fichte. *Cum grano salis*, c'est là encore un *second* indice, que nous avons effectivement dans notre texte affaire à une ébauche en vue d'un projet d'essai mentionné quelques mois plus tard.

Un *troisième* indice — plus important — est sans aucun doute le fait que le second alinéa (sous C) vient à parler de la question : sous quelles conditions peut-on dire qu'une tendance conforme à la loi morale, à savoir la raison pratique qui la justifie, *commande au monde des phénomènes* ; et que, dans ce contexte, c'est à Fichte, sans équivoque, que la *critique* est faite — et même à cet endroit précis de la pensée fichtéenne auquel nous devons l'attendre en fonction de la lettre de Hegel en janvier : à ces bases fondamentales sur lesquelles la *Critique de toute révélation* de Fichte appuie son raisonnement — scandaleux pour Hegel — tiré de la sainteté de Dieu. On montrera que même la question de l'article hégélien — que peut signifier : s'approcher de Dieu —

est une expression de l'opposition à ces bases fondamentales de la critique fichtéenne de la Révélation.

Fichte avait augmenté la seconde édition de sa *Critique de toute révélation* (1793) d'une « Théorie de la volonté, comme préambule à une déduction de la religion en général » (§ 2). Il y a introduit le concept d'une *tendance*, comme celui d'un intermédiaire qui nous permet de nous déterminer avec spontanéité grâce à la représentation de quelque chose — par exemple de quelque chose d'agréable. La dernière partie de ce préambule à une déduction de la religion en général nous donne les déterminations mentionnées par Hegel (C, alinéa 2) : la *conformité à la loi* et la *légitimité* d'une tendance¹. Conforme à la loi (ou possible moralement, donc permise), une tendance l'est du moment qu'elle est *justifiée* par la loi morale. *Légitime en fait* (ou effective moralement), une tendance le serait, si elle était en plus *digne* d'être pourvue d'une force qui la ferait parvenir au but de la réalisation de sa fin ; c'est-à-dire si elle « commandait au monde des phénomènes » qu'il veuille bien être tel qu'il lui assure le succès. Fichte ne le fait pourtant pas en introduisant ce concept. Il vou-

1. Robert Legros traduit *gesetzmäßig* par « conforme à la loi », et *gesetzlich* par « légal » ; soucieux de rendre à ce dernier terme son sens de ce qui a force de loi et possède, selon la suggestion de J.-C. Goddard dans sa traduction française de la *Critique de toute révélation* de Fichte (Paris, Vrin, 1988, p. 59), une vigueur légale, nous traduisons *gesetzlich* par « légitime en fait ». (*N.d.T.*)

drait nous convaincre que nous devons décerner en plus le caractère de légitimité de fait à une tendance conforme à la loi, parce qu'autrement la loi morale entrerait en contradiction avec elle-même, si elle rapportait la justification générique qu'elle accorde à une tendance, par exemple à l'instinct de *conservation*, à des cas particuliers, par exemple au cas du devoir d'*offrir sa vie en sacrifice*. Nous devons, argumente Fichte, accepter que l'incompatibilité des deux exigences — conserver sa vie et la sacrifier — soit simplement une incompatibilité fondée dans les objets en tant que phénomènes, et finalement seulement apparente ; et nous devons accepter que la loi morale ne rapporte pas les justifications qu'elle a données en partage aux tendances, mais au lieu de cela commande, par la tendance, au monde des phénomènes d'être constitué de telle sorte que chaque tendance légitime en fait atteigne son but, ainsi par exemple celui de la conservation, sinon dans le temps de cette vie, du moins dans le temps d'une autre vie. La congruence totale des destins d'un être raisonnable avec son comportement moral doit donc être le *premier* postulat de la raison pratique s'appliquant à l'être sensible.

C'est contre cet argument fichtéen que se dirige maintenant l'attaque de Hegel, dans la partie la plus développée de notre fragment. L'attaque ne concerne donc plus seulement le raisonnement de Fichte tiré de la sainteté de Dieu qui commence dans les parties ulté-

rieures de la *Critique de toute révélation*. Elle ne fait même pas valoir que Fichte a préétabli à son premier postulat avoué un autre postulat : celui que la raison pratique commande au monde des phénomènes par la tendance légitime en fait. L'attaque fait plutôt valoir une différence de cas que Fichte n'aurait pas remarquée. Elle donne pour argument que par cette différenciation le postulat que la raison pratique commande au monde des phénomènes trouve pour la première fois une justification satisfaisante et une explication sur son contenu approprié. Nous devons, pense Hegel, séparer la situation, au vu de laquelle on peut admettre à bon droit que la raison pratique commande au monde des phénomènes, de celle que Fichte avait à tort sous les yeux : de celle, bien sûr, dans laquelle chacun, en toute liberté et parce que c'est son devoir, a renoncé à une exigence de sa tendance sensible ; par exemple, l'exigence de « jouir des richesses », ou d' « un mariage heureux », ou — dans le cas extrême — de l'autoconservation. Car si quelqu'un renonce, pour quelque raison que ce soit, à quelque chose sur quoi il peut avoir une exigence justifiée, « alors il perd aussi tous les droits qu'il a à ce sujet ». Il n'est pas à considérer comme un homme qui a seulement différé de faire valoir son droit et que la raison pratique doit dédommager de ce dont on l'a spolié. Il faudrait dire ce qui correspond pour ce cas au vu de la prétendue contradiction de la loi avec elle-même. A la fin, si une tendance n'est pas conforme à la loi seu-

lement *prima vista* (à première vue), mais au contraire effectivement et *in concreto*, mais qu'elle n'est pas réalisée effectivement avec succès « en raison de la nature ou de la méchanceté des hommes », « la nature » — de celui qui a la tendance — « peut obtenir que la raison fasse valoir son droit ».

IV

Il n'est plus besoin d'ajouter beaucoup sur le fait que — et sur la façon dont — notre fragment doit fixer le but et barrière (« Ziel und Damm », I. 17) à la « logique théologique » de la mise en place de postulats de la raison, logique pratiquée par ceux de Tübingen mais aussi par Fichte. Le postulat, c'est-à-dire l'exigence de la venue à réalisation ne s'adresse donc plus à l'homme, cette « causalité de la raison pour autant qu'elle est limitée par la sensibilité », ni non plus, par conséquent, à la tendance conforme à la loi — le postulat que cette tendance commande au monde des phénomènes. Cela peut être postulé, sinon par la raison pratique elle-même, en tout cas au mieux par un autre être dont la causalité rationnelle n'est pas limitée par la sensibilité — par une divinité. Mais la première détermination de celle-ci, par laquelle doivent être connues d'autres propriétés à partir de toutes les siennes, ne peut être que celle d'une *puissance* (*Macht*) capable de faire valoir les droits que la raison

à donnés pour qu'ils soient accomplis par des intentions conformes à la loi.

C'est par ce constat que finit notre fragment. Dans quelle mesure peut-on le comprendre comme un essai, pour rendre explicite ce que pourrait signifier « s'approcher de Dieu » ? Pour répondre à cette question, c'est encore la version augmentée de la *Critique de toute révélation* de Fichte qui nous donne l'indication décisive. Comme troisième moment de la modalité en vue du concept d'une tendance moralement *possible*, c'est-à-dire conforme à la loi, et d'une tendance moralement *effective*, c'est-à-dire légitime en fait (sensible ou non sensible), Fichte avait formé le concept unifiant ces deux moments, à savoir le concept d'une tendance moralement *nécessaire* (certes uniquement non sensible), et avait compris par là l'idée d'un état de « félicité » (*Seeligkeit*), état qui nous est proposé comme but ultime par la loi morale. En lui, la loi morale n'a plus à limiter d'inclination sensible, parce qu'il n'y en a plus ; le droit infini et la dignité infinie d'arriver à ses fins, donc une conformité à la loi et une vigueur légale qui ne se subordonnent plus à aucune limitation, sont ici unies à la félicité infinie de celui qui jouit de son succès. Comme on le voit, il s'agit dans ce concept d'une nouvelle version de la vieille pensée de la béatitude que l'on attribue à Dieu. Mais en même temps, l'état pensé dans ce concept nous est proposé comme but ultime ; et puisque les inclinations sont en nous de plus en plus en

harmonie avec la loi morale, si nous la suivons — puisque c'est sous cette condition que nos tendances conformes à la loi et leur légitimité de fait s'accroissent de plus en plus —, on peut dire, d'après l'opinion de Fichte, qu'en remplissant nos devoirs moraux, nous nous approchons du même coup de cet état divin — et par là de Dieu même.

Maintenant Hegel veut remplacer par un nouveau concept le concept fichtéen de légitimité de fait ou de dignité au bonheur d'une tendance humaine conforme à la loi. Puisque le concept qu'il a rejeté était cependant partie prenante d'une conception de l'approche de Dieu, qui peut avoir lieu et être admise dans l'action morale, Hegel devait aussi se demander ce que, d'après sa conception de la foi morale, pouvait bien signifier encore de s'approcher de Dieu. Je présume qu'une continuation de notre fragment, avec un « II » inscrit en chiffres romains, faisait suite à cette question, ou était prévue pour la résolution de cette question.

V

Avec un peu plus de temps nous pourrions entreprendre d'élaborer les traits inexprimés qui sont dans ce fragment — non seulement dans sa partie introductive, mais aussi dans la partie B — « sur la démarche théologique et kantienne de la philosophie à Tübingen » (Br.,

I, 16), sur laquelle Hegel fut informé par Schelling. Je veux souligner à ce propos un autre point qui est important pour le développement ultérieur dans la pensée philosophique de Hegel. Par suite de la critique fichtéenne exposée plus haut, Hegel doit rejeter le postulat que Fichte nommait le premier et qui a pour contenu la congruence complète des destins d'un être raisonnable avec son comportement moral. Ainsi Dieu ne peut plus être cette entreprise toute-puissante qui assure à celui qui agit moralement un certificat de toute confiance pour la félicité. Mais cependant Hegel paraît se maintenir encore dans la conception kantienne, que le souverain bien que la raison pose comme fin ultime du monde consiste en une combinaison de la moralité et d'un degré à chaque fois différent de félicité correspondante. Il se *demande* bien, *si la raison se pose à elle-même* cette fin ultime, mais il n'y répond pas explicitement par « non ». Ceci permet de penser que parmi les propriétés de la divinité, qu'il convient de « connaître » par la justification de postulats de la raison pratique, d'une façon quelconque et toujours comme Kant, celle d'être garant de ce que chacun atteint dans la félicité le degré qui échoit au concept de Bien suprême. Moins d'un an plus tard, Hegel a répondu négativement à la question d'une façon décidée par « non » à la question de savoir si la raison pose le bien suprême en tant que fin finale à elle-même. En ce qui concerne la philosophie morale, il a donc à ce moment-là cessé d'être kan-

rien. Mais dans le contexte de notre fragment, on ne peut pas voir quelles sont les raisons qui empêchent Hegel de répondre négativement à sa question. Il est très possible qu'il soit déjà prêt à cette réponse négative et qu'il ne l'ait simplement pas formulé dans notre petit texte. Si c'est le cas, nous pouvons donc voir dans ce fragment par quel chemin Hegel a abandonné le kantisme de ses débuts en philosophie¹.

1. Traduction française de ce texte par Miklos Vetö et Jean-Louis Vieillard-Baron.