



HAL
open science

L'idéal grec chez le jeune Hegel : un obstacle épistémologique ?

Jean-Baptiste Vuillerod

► To cite this version:

Jean-Baptiste Vuillerod. L'idéal grec chez le jeune Hegel : un obstacle épistémologique ?. Revue de Métaphysique et de Morale, 2021, 109 (1), pp.85-102. <hal-04421575>

HAL Id: hal-04421575

<https://hal.science/hal-04421575v1>

Submitted on 30 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

L'« idéal grec » chez le jeune Hegel : un obstacle épistémologique ?

Jean-Baptiste VUILLEROD

RÉSUMÉ. – *Cet article discute la thèse d'un « idéal grec » chez le jeune Hegel en montrant qu'il s'agit là d'un obstacle épistémologique, qui nous empêche de saisir l'évolution de l'œuvre hégélienne et les développements que les textes de jeunesse ont consacrés à la Grèce ancienne. Trois arguments sont présentés à cette fin. Le premier vise à souligner que le jeune Hegel se réfère aux Anciens pour mieux réfléchir son temps et transformer ses concepts au présent, sans nostalgie du passé. Le deuxième rappelle que la critique de l'idéal sous toutes ses formes était au centre des écrits hégéliens de jeunesse. Un troisième argument s'attache à montrer que, très tôt, Hegel a eu conscience des insuffisances de l'organisation de la cité grecque, des crises et des souffrances qu'elle engendrait.*

ABSTRACT. – *This article tackles the issue of the “Greek Ideal” in the young Hegel's work, in order to show that it constitutes an epistemological obstacle to our understanding of the evolution of Hegel's thought and our comprehension of his early texts on ancient Greece. Three lines of argument are developed. The first one argues that the young Hegel's reference to the Greeks aims to mirror his own time and to transform his own concepts, without any nostalgia for the past. The second argument underlines that Hegel's criticism of the notion of the Ideal lies at the core of his early texts. The third insists on Hegel's awareness of deficiencies in the organization of ancient Greek cities, an awareness that appears very soon in his work.*

Parmi les rares thèses qui font l'unanimité au sein du commentaire hégélien, celle de l'idéal grec du jeune Hegel compte parmi les mieux partagées. Déjà dans *Hegel et son temps*, Haym insistait chez le jeune Hegel sur le « besoin pressant d'esquisser une vision du monde d'après un modèle idéal¹ ». Par la suite, Dilthey parlait du « secret apparu aux Grecs de l'infini dans l'ordre éthique idéal de leur État² ». Plus proche de nous, Paul Asveld faisait mention de « la Grèce antique, qui incarnait pour lui l'idéal d'une vie nationale belle, unie, harmonieuse, libre³ ». Qu'on parle d'un « idéal primitif du jeune Hegel⁴ » (Peperzak) ou d'un « idéal d'une religion de la

1. R. HAYM, *Hegel et son temps* [1857], trad. fr. P. Osmo, Paris, Gallimard, 2008, p. 153.

2. W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels* [1905], in *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Stuttgart, Teubner Verlagsgesellschaft, 1990, p. 39.

3. P. ASVELD, *La Pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Paris, Desclée de Brouwer – Publications universitaires de Louvain, 1953, p. 34.

4. A. T. B. PEPERZAK, *Le Jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1960, p. 2.

beauté⁵ » (Legros), que l'on se réfère au « désir nostalgique de l'unité perdue⁶ » (Ritter), au « peuple grec comme idéal⁷ » (Haering) ou bien à « l'idéal de la belle totalité⁸ » (Janicaud), c'est toujours une même idée qui est exposée : celle d'un jeune Hegel qui aurait idéalisé la Grèce ancienne et dont le parcours de Tübingen à Iéna aurait consisté à « déterminer les *moyens* de réalisation de cet idéal⁹ » pour sa propre époque. Hegel lui-même avait justifié par avance cette vision des choses en affirmant, dans sa lettre à Schelling du 2 novembre 1800, que « l'idéal de [sa] jeunesse devait nécessairement devenir une forme de réflexion, se transformer en système¹⁰ ».

L'objectif de cet article est de nuancer cette interprétation des travaux de jeunesse de Hegel en proposant une série d'arguments qui nous amèneront à remettre en cause la thèse de l'idéal grec. Précisons que nous n'entendons pas nier l'importance fondamentale d'une réflexion sur la cité grecque chez le jeune Hegel, ni même l'existence d'une certaine fascination, chez lui, pour la belle harmonie à jamais disparue. Notre intention est de démontrer que si l'on saisit cette fascination comme un « idéal », alors on échoue à déterminer de manière exacte et précise cette importance. Pour le dire autrement, parler d'un « idéal » grec joue le rôle de ce que, avec Gaston Bachelard, on pourrait nommer un obstacle épistémologique, c'est-à-dire un mot ou une image qui bloque le progrès de la compréhension – en l'occurrence notre compréhension de l'œuvre hégélienne. C'est pourquoi, quand bien même aucun commentateur ne va jusqu'à affirmer, de manière simpliste et abrupte, la thèse d'un Hegel qui aurait cru aveuglément en une renaissance miraculeuse de la Grèce comme solution aux vicissitudes de son époque, le fait même d'employer la notion d'« idéal » suggère, presque involontairement, que Hegel aurait considéré l'Antiquité grecque comme une finalité à atteindre et à réaliser pour son temps. En ce sens, il s'agit bel et bien d'un obstacle épistémologique. La Grèce classique n'est pas un idéal pour le jeune Hegel, mais un exemple historique concret, non dénué de fragilités et de crises, à partir duquel il a redéfini le concept de liberté et lutté contre la valorisation religieuse, mais aussi kantienne, de l'idéal. Pour le démontrer, nous aurons recours à trois arguments : la valeur pédagogique du retour à la Grèce chez le jeune Hegel, sa critique de l'idéal, et les nuances avec lesquelles il aborde la supposée perfection hellénique.

5. R. LEGROS, *Le Jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Paris, Ousia, 1980, p. 133.

6. J. RITTER, *Hegel et la Révolution française*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 44.

7. T. HAERING, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, t. 1, Leipzig et Berlin, Teubner, 1929, p. 68.

8. D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975, p. 25.

9. B. BOURGEOIS, *La Pensée politique de Hegel*, Paris, Puf, 1969, p. 27.

10. G. W. F. HEGEL, *Correspondance I*, trad. fr. J. Carrère, Paris, Gallimard, « Tel », p. 60. Toutes les références au texte allemand sont données depuis l'édition des œuvres complètes de Hegel chez Felix Meiner Verlag, en particulier les tomes 1 et 2 (*Frühe Schriften*) et le premier volume des *Briefe*.

DU BON USAGE DES ANCIENS

Les quelques textes qui nous sont parvenus de la période durant laquelle Hegel était encore étudiant au lycée de Stuttgart, ainsi que les premiers écrits rédigés à Tübingen où il étudie à partir de 1788, ne donnent aucun accès à une élaboration théorique mature, mais ils nous permettent de comprendre quelle relation le jeune Hegel entretenait à l'égard des peuples de l'Antiquité, et en particulier des anciens Grecs. Ces textes témoignent du fait que la Grèce, dans l'esprit du jeune Hegel, doit moins être conçue comme un idéal que comme un objet de réflexion, un cas historique concret à partir duquel il a été possible pour lui de repenser la liberté.

En effet, le jeune Hegel a lui-même défini de manière extrêmement précise la manière dont il se rapporte à la Grèce ancienne et, plus précisément, aux auteurs de l'Antiquité qui lui en donnent un aperçu. Déjà dans sa dissertation « À propos de la religion des Grecs et des Romains », d'août 1787, Hegel faisait la part du superstitieux et du rationnel dans la religion des Anciens en insistant sur la nécessité qu'il y a, pour les peuples modernes, à se référer aux écrits antiques, non pas comme à des modèles idéaux irrécusables, mais au contraire comme à des objets de pensée qui nous entraînent à la réflexion et nous épargnent certaines erreurs déjà commises, en enrichissant notre expérience moderne par les expériences passées : « Ces efforts [pour rechercher la vérité], aussi bien avortés qu'heureux, constituent pour nous des expériences déjà accomplies [*schon gemachte Erfahrungen*], que nous utilisons sans être exposés aux dangers, dont nous rassemblons et utilisons le bon, et qui peuvent nous prémunir des fausses routes¹¹. »

Un an plus tard, en août 1788, Hegel réitère cette démarche au sujet de la poésie. Considérant que les poètes passés parvenaient mieux que les modernes à mêler la simplicité de l'expression et la concrétude de l'expérience, il indique notamment que l'étude des langues étrangères, en particulier des langues anciennes, permet de peaufiner nos concepts : « Là-dessus se fonde, soit dit en passant, l'avantage majeur que procure l'apprentissage [*Erlernung*] des langues étrangères, à savoir que nous apprenons tantôt à rassembler universellement les concepts, et tantôt à les séparer les uns des autres¹². » De nouveau, l'Antiquité apparaît, non comme un modèle à imiter, mais comme une source d'apprentissage ; comme une occasion pour penser au présent et améliorer nos catégories actuelles grâce à un exemple historique concret, et non comme un monde parfait auquel il faudrait faire retour. D'un mot, il s'agit pour Hegel d'apprendre à partir de ce qui a déjà été expérimenté dans l'histoire de l'humanité.

11. G. W. F. HEGEL, « À propos de la religion des Grecs et des Romains », trad. fr. A. Simhon, in *La Vie de Jésus*, Paris, Vrin, 2009, p. 27.

12. G. W. F. HEGEL, « À propos de quelques traits distinctifs caractéristiques des poètes anciens », in *ibid.*, p. 31.

Cette attitude relativement commune de Hegel à l'égard des Anciens ne change aucunement lorsqu'il arrive à Tübingen à l'automne 1788. Bien au contraire, dès la fin de cette même année, dans un texte intitulé « À propos de quelques avantages que nous procure la lecture des auteurs classiques de l'Antiquité grecque et romaine », il expose de manière plus détaillée ce rapport aux Anciens. Dans cet écrit scolaire, Hegel s'oppose à l'idée selon laquelle les Anciens ne seraient pour nous qu'« un cabinet d'armes anciennes qui nous est devenu inutile », et valorise bien plutôt l'attitude qui les trouve « aptes à contribuer à la formation de l'esprit [*Bildung*] »¹³. Il insiste avec vigueur sur la valeur incommensurable des textes antiques pour l'élaboration de nos concepts, en particulier en ce qui concerne nos concepts moraux et politiques. Les auteurs grecs et romains fondaient leurs concepts sur leurs « expériences¹⁴ » [*Erfahrungen*] et non sur « la froide érudition des livres ». C'est par conséquent de ces expériences que nous pouvons encore apprendre quelque chose pour le présent. Grâce à cela, les Anciens parvenaient à exprimer conceptuellement ce qui reste inaccessible au langage des Modernes : « ils voyaient nécessairement les choses sous des rapports différents et exprimaient ces relations réciproques dans leur langue, possédaient ainsi des concepts [*Begriffe*] que nous ne pouvons pas avoir car il nous manque les mots pour cela¹⁵ ».

L'enjeu, on le comprend, n'est nullement de valoriser le mode de vie antique comme un idéal, mais comme un instrument de comparaison, un enrichissement par l'expérience, un exemple historique concret destiné à approfondir notre conceptualité, particulièrement dans le domaine pratique. Au sujet de la traduction ou de l'intégration d'un mot grec dans la langue allemande, Hegel écrit : « On constate de soi-même combien, à travers de telles recherches sur les différences des mots, les concepts [*Begriffe*] gagnent en détermination et combien, ce faisant, on aiguise et exerce l'entendement¹⁶. » L'intérêt pour le passé est proprement conceptuel, il s'agit d'élaborer des concepts plus adéquats pour penser la réalité. Dans la Grèce ancienne, il ne s'agira donc pas de chercher une utopie, mais d'y trouver vivants et visibles les traits universels de l'humanité : « Nous voyons ici se développer l'esprit humain dans des situations et des circonstances particulières. [...] Car, d'une façon générale, l'esprit humain était de tout temps le même, seule son évolution est modifiée diversement par la diversité des circonstances¹⁷. » Ainsi, à la différence de sa philosophie de l'histoire dans le système achevé, où il sera question de souligner la spécificité de la Grèce et ce qui la distingue d'autres périodes historiques, le jeune Hegel

13. G. W. F. HEGEL, « À propos de quelques avantages que nous procure la lecture des auteurs classiques de l'Antiquité grecque et romaine », in *ibid.*, p. 37.

14. *Ibid.*, p. 38.

15. *Ibid.*, p. 38-9.


16. *Ibid.*, p. 39-40.

17. *Ibid.*, p. 41.

cherche en elle quelque chose d'universel¹⁸. Et c'est depuis cet universel qu'il devient possible de réfléchir sur le passé et de transformer, à partir de lui, les catégories morales et politiques du présent.

Au contact de la culture ancienne, c'est notamment le concept de liberté qui se trouve transformé. C'est là l'enseignement premier du fameux *Fragment de Tübingen*¹⁹. On a souvent insisté sur la valorisation de la beauté, de la totalité, de l'harmonie grecques. C'est pourtant la liberté, comme l'a fort bien souligné Dominique Janicaud, qui se trouve constituer le centre de cet archipel conceptuel²⁰. Ce qui se joue effectivement dans le *Fragment* est la manière dont la belle totalité de la cité grecque permet à Hegel de redéfinir le concept de liberté. Les dernières pages du texte y sont consacrées et il est clair que la réflexion sur la religion populaire des anciens Grecs est tout entière orientée par une profonde méditation sur ce qu'est la liberté : « La religion populaire, qui engendre et nourrit les grandes dispositions, va main dans la main avec la liberté [*Freyheit*]²¹. » De cette liberté, Hegel donne la présentation suivante :

Ah, quelle image [*Bild*] rayonne des jours lointains du passé jusqu'à une âme capable de vibrer à la beauté humaine, et à la grandeur de ce qui est grandiose ! L'image [*Bild*] d'un génie des peuples, d'un fils du bonheur et de la liberté, d'un nourrisson de la belle imagination. Le lien d'airain des nécessités naturelles [*Bedürfnisse*] enchaîne ce génie à la terre maternelle, mais ses sentiments et son imagination ont transformé, affiné, embelli et, avec l'aide des Grâces, entouré ce lien de roses, de sorte qu'il semble être son œuvre²².

Malgré l'emphase et en dépit de toute distinction claire entre la beauté, le bonheur et la liberté, Hegel donne ici de cette dernière une conception relativement précise, dont on ne peut manquer la résonance avec son œuvre ultérieure. La liberté, telle qu'elle est définie ici, désigne la capacité pour l'individu  considérer comme « son œuvre » l'ensemble des « nécessités naturelles » qui constituent « le lien d'airain » l'enchaînant à sa patrie. Autrement dit, elle consiste en la réappropriation subjective des mœurs et des obligations – la seconde nature – qui réglementent la vie en commun des hommes dans la cité.

Sans doute Hegel attribue-t-il ici seulement à l'imagination et aux sentiments ce que, plus tard, il attribuera également à la volonté²³. Sans doute

18. Sur l'idée, chez le jeune Hegel, d'une nature humaine universelle et d'une raison éternelle pour lesquelles l'histoire n'est qu'un ensemble de circonstances extérieures, voir C. BOUTON, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000, p. 19-25.

19. G. W. F. HEGEL, « La religion est une des affaires les plus importantes de notre vie », trad. fr. R. Legros, in *La Vie de Jésus*, p. 47-92.

20. D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, p. 42.

21. G. W. F. HEGEL, « La religion est une des affaires les plus importantes de notre vie », p. 88.

22. *Ibid.*, p. 91.

23. Sur le fait que Hegel n'accorde à la volonté une place centrale qu'à partir de 1805-1806, dans le cadre de l'élaboration de sa philosophie de l'esprit, voir M. BIENENSTOCK, *Politique du jeune Hegel. Iéna 1801-1806*, Paris, Puf, 1992, p. 175.

aussi n'a-t-il pas encore réfléchi aux multiples institutions qui rendront possible une telle « liberté sociale²⁴ » dans la modernité. Il est également certain que la préoccupation de Hegel, à cette date, est essentiellement d'ordre pratique et qu'il ne réfléchit pas encore à la possibilité d'une liberté théorique, telle qu'elle trouvera sa réalisation la plus accomplie dans la formation du système de la philosophie. Mais une fois ces précautions prises, qui nous empêchent de faire une lecture téléologique de l'œuvre hégélienne et de voir le système achevé dans ce qui, après tout, reste un simple manuscrit de jeunesse inachevé et non publié, il est possible de discerner comment commence à prendre forme, dans le *Fragment de Tübingen*, une conception de la liberté comme être-chez-soi-dans-l'autre²⁵.

Comment ne pas voir à l'œuvre ici, sous une forme embryonnaire certes, la compréhension de la liberté que livreront les *Principes de la philosophie du droit*? Les *Principes* affirmeront en effet que la liberté est compatible avec le « cercle de la nécessité [*Notwendigkeit*] dont les moments sont les *puissances éthiques* qui gouvernent la vie des individus²⁶ », parce qu'elle renvoie à la réappropriation subjective de ces puissances éthiques. Celles-ci « ne sont pas quelque chose d'étranger au sujet, celui-ci donne au contraire à leur propos le *témoignage de l'esprit*, selon lequel elles sont *son essence propre*, en laquelle il a son *sentiment de soi* et vit comme dans un élément non distinct de lui²⁷ ». Quelque chose de la vision hégélienne de la liberté se gagne à la fin de la période de Tübingen qui ne disparaîtra jamais par la suite, bien que toute l'œuvre soit consacrée à peaufiner ce concept et à découvrir les modalités pratiques et théoriques de sa réalisation.

Dira-t-on, cependant, que la grandiloquence avec laquelle le jeune Hegel évoque la Grèce ancienne dans le *Fragment* est la preuve du caractère idéal de celle-ci dans l'état de sa réflexion? Il n'en est rien et déjà Hegel paraît tout à fait conscient de la perte irrémédiable de l'ancien monde : « Nous ne connaissons plus ce génie que par oui-dire ; il nous est seulement accordé de contempler avec amour et admiration certains de ses traits dans les copies qui nous restent de sa silhouette [*hinterlassenen Kopieen seiner Gestalt*] ; [...] cet esprit s'est enfui de la terre²⁸. » La Grèce peut être admirée, elle peut être entendue lointainement à travers les auteurs anciens dont quelques années auparavant Hegel avait vanté les mérites, mais elle ne saurait revivre. Comment, par conséquent, pourrait-elle constituer un idéal?

24. F. NEUHOUSER, *Foundations of Hegel's social theory. Actualizing freedom*, Londres-Cambridge, Harvard University Press, 2000.

25. Comme le souligne Bernard Bourgeois, commentant la *Fragment de Tübingen* : « La *polis* est bien le lieu privilégié où l'homme se sent chez soi » (*La Pensée politique de Hegel*, p. 28).

26. G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. J.-F. Kervégan, Paris, Puf, 2011, § 145, p. 252.

27. *Ibid.*, § 147, p. 253.

28. G. W. F. HEGEL, « La religion est une des affaires les plus importantes de notre vie », p. 90.

L'« idéal grec » chez le jeune Hegel : un obstacle épistémologique ? 91

Le mot *Bild* sert effectivement à la caractériser, mais de l'aveu même de Hegel, il faut y voir simplement l'image au sens de la copie [*Kopie*]. C'est assez pour nous donner à repenser la liberté et ainsi critiquer le christianisme institutionnalisé, dans lequel « doctrine et vie sont simplement séparées et fortement éloignées l'une de l'autre²⁹ » ; mais c'est trop peu pour que la Grèce constitue l'avenir de la modernité, son horizon utopique ou son devoir-être.

La Grèce n'est plus, et Hegel n'a pas attendu de quitter Tübingen pour Berne et Francfort afin de le découvrir : il l'a toujours su. Hypostasier la vie des Anciens et projeter le passé en idéal de l'avenir, rien n'est plus opposé à sa démarche, et cela dès ses années de formation où il a appris à faire de la Grèce un objet de réflexion, un usage fécond pour renouveler nos concepts, et notamment notre conception de la liberté, mais en aucun cas un paradis terrestre qui se substituerait au paradis céleste du christianisme et représenterait un nouvel idéal. Ce rapport pédagogique à l'expérience, et en particulier à l'expérience passée, n'est d'ailleurs pas étranger, loin s'en faut, au projet de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui n'est autre que « la reprise ou la répétition originale consciente du processus culturel de l'esprit universel dans l'esprit individuel contemporain du savoir absolu³⁰ ». Dans une perspective résolument présentiste³¹, Hegel n'a jamais cherché dans l'histoire le sens du présent, mais, tout au contraire, il a toujours ressaisi le passé du monde à l'aune des exigences les plus contemporaines, dans une démarche d'apprentissage et d'enseignement qui inscrit au cœur de sa philosophie une véritable *paideia*.

LA CRITIQUE DE L'IDÉAL

Le jeune Hegel fait en réalité plus que de se passer de toute référence à l'idéal ; il en opère la critique radicale. Celle-ci se déploie sur plusieurs années et se peaufine de Tübingen à Berne, et de Berne à Francfort. Elle s'inscrit dans la perspective d'une critique de la religion, tant juive que chrétienne, qui va de pair avec une critique du kantisme. C'est la raison pour laquelle, quel qu'ait pu être le rapport de Hegel à Kant dans sa jeunesse, en particulier lors de la période de Berne – que son kantisme ait été véritable, qu'il ait consisté en une « tactique³² » (Bourgeois), ou que Hegel se soit cru kantien alors même qu'il ne l'était pas en réalité³³ (Legros,

29. *Ibid.*, p. 87.

30. B. BOURGEOIS, « Présentation », in G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, p. 16.

31. E. RENAULT, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015.

32. B. BOURGEOIS, *La Pensée politique de Hegel*, p. 45.

33. R. LEGROS, « Hegel à Berne », in *Fragments de la période de Berne*, Paris, Vrin, 1987, p. 32 ; A. PEPPERZAK, *Le Jeune Hegel et la vision morale du monde*, p. 47.

Peperzak) –, il nous semble qu'il est un point au moins où Hegel n'a partagé ni le vocabulaire, ni le projet de Kant : celle-ci est la défense de l'idéal. Religion et kantisme convergent dans leur goût commun pour la transcendance, la position d'un idéal de vertu et de bonheur qui peut, certes, constituer un horizon asymptotique à partir duquel l'homme parviendrait à orienter son action, mais qui ne saurait en aucun cas être véritablement rejoint ni réalisé dans l'ici-bas. Or la critique de cette convergence entre le kantisme et la religion constitue l'une des orientations majeures des premiers pas de la philosophie hégélienne.

La réflexion que Hegel propose sur la religion dans le *Fragment de Tübingen* peut être ressaisie dans la perspective de ce rejet : « Notre religion veut transformer les hommes en citoyens du ciel, en hommes dont le regard est toujours dirigé vers le haut, et par là même en hommes qui sont devenus étrangers aux sensations humaines³⁴. » Contre ce qu'est devenue la religion chrétienne, qui a « à l'égard des hommes des exigences exagérées et bigotes³⁵ », Hegel oppose la religion populaire des Grecs. Celle-ci ne tourne pas le regard vers un quelconque devoir-être, vers un idéal inatteignable, parce qu'elle respecte la condition humaine et les besoins naturels des hommes, et peut par conséquent prétendre avoir une effectivité au présent : « Si la religion doit être à même d'influencer le peuple, elle doit accompagner l'homme aimablement et partout, être à ses côtés aussi bien dans les affaires et les situations sérieuses de sa vie que dans les fêtes et les joies³⁶. » Tout idéal de vertu et de sainteté, tout renvoi du salut au lendemain, toute conception d'un souverain bien qui dépendrait d'un être transcendant et qui serait renvoyé au temps d'après la mort, tout cela se trouve rejeté dans ce texte de jeunesse.

Dans le *Fragment* déjà, notre philosophe se débat avec la conceptualité kantienne et la refuse précisément sur cette question³⁷ :

[...] même s'il est tout à fait crucial pour l'humanité de transformer la religion fétichiste [*FetischGlauben*] pour la rapprocher toujours plus de la religion rationnelle et de la chasser, alors la question se pose tout de même de savoir, puisqu'une Église spirituelle universelle n'est qu'un idéal de la raison [*Ideal der Vernunft*] et qu'il n'est pas vraiment possible qu'une religion publique puisse être établie qui enlève toute possibilité qu'en renaisse une croyance fétichiste [*FetischGlauben*], comment une religion populaire devrait être constituée pour a) négativement

34. G. W. F. HEGEL, « La religion est une des affaires les plus importantes de notre vie », p. 88.

35. *Ibid.*, p. 87.

36. *Id.*

37. Il n'est certes pas établi de manière certaine si, à Tübingen, lorsqu'il rédige le *Fragment*, Hegel a déjà lu l'ouvrage de Kant sur *La Religion*. La correspondance mentionne seulement « la *Philosophie de la religion* de Kant » à la fin de l'année 1794, dans une lettre à Schelling (G. W. F. HEGEL, *Correspondance I*, p. 18). Il nous semble pourtant, conformément à l'opinion de Peperzak, que le passage cité ci-dessous, parmi d'autres, va dans le sens d'une prise en compte de l'ouvrage de Kant dès sa parution, en 1793.

L'« idéal grec » chez le jeune Hegel : un obstacle épistémologique ? 93

donner aussi peu que possible l'occasion de rester attaché à la lettre et aux usages (des pratiques religieuses) et b) positivement, conduire le peuple à une religion rationnelle et l'y rendre réceptif³⁸.

Dans son essai sur *La Religion dans les limites de la simple raison*, Kant avait qualifié de « fétichisme [*Fetischmachens*] » l'attitude religieuse par laquelle l'homme « se sert d'actions, n'ayant en elles-mêmes rien d'agréable à Dieu (c'est-à-dire de moral), comme moyens d'obtenir pour lui-même l'immédiate satisfaction divine et de cette manière l'accomplissement de ses désirs³⁹ ». La religion fétichiste désigne ainsi le travestissement immoral de la religion, qui subordonne cette dernière à la recherche de la satisfaction et qui recherche un effet surnaturel (le souverain bien) à partir de moyens naturels, assimilés ici par Kant à la magie. Au fétichisme, Kant opposait une « Église (invisible)⁴⁰ », c'est-à-dire une religion rationnelle accordée à la moralité véritable, telle que la *Critique de la raison pratique* en avait esquissé les conditions. Cette Église invisible est conçue comme une Idée pratique, c'est-à-dire un Idéal destiné à orienter l'action humaine, quand bien même cet Idéal ne serait pas réalisable en tant que tel. Kant pensait aussi en complément une « Église visible », concrète et effective, qui se rapprocherait au plus près de l'Idéal inaccessible⁴¹.

On ne saurait comprendre la distance que prend Hegel, dans le texte cité ci-dessus, par rapport à Kant, si l'on ne saisit pas que ce dernier élève au statut d'Idéal la religion rationnelle, c'est-à-dire la moralité pure : « Nous élever à cet idéal de perfection morale [*Ideal der moralischen Vollkommenheit*], dit Kant, c'est-à-dire à l'archétype [*Urbilde*] de l'intention morale dans toute sa pureté, voilà le devoir général de l'humanité et cette Idée [*Idee*] même qui nous est proposée comme modèle à atteindre [*Nachstrebung*] par la raison, peut nous en donner la force⁴². » Or, aux yeux de Hegel, c'est précisément cet Idéal inaccessible qui pose problème. Il affirme que la religion rationnelle promue par Kant n'est « qu'un idéal de la raison » et que, du fait de la difficulté pour toute Église visible et effective de ne pas retomber dans le fétichisme, il importe de nous occuper des institutions concrètes qui vont pouvoir empêcher cette fétichisation de la religion plutôt que de tourner le regard des hommes vers un archétype inaccessible. Le curseur est donc considérablement déplacé par rapport à Kant : il ne s'agit plus de penser, par la religion, le rapprochement toujours repoussé d'un idéal moral, mais de thématiser des institutions et des pratiques effectives pour constituer une religion certes rationnelle et non fétichiste, mais qui pour autant reste centrée sur la concrétude du monde plutôt qu'orientée vers un arrière-monde séparé de la vie des hommes.

38. G. W. F. HEGEL, « La religion est une des affaires les plus importantes de notre vie », p. 73.

39. E. KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison* [1793], trad. fr. M. Naar, Paris, Vrin, 2000, p. 277.

40. *Ibid.*, p. 276.

41. *Ibid.*, p. 182.

42. *Ibid.*, p. 134.

La correspondance entre Hegel et Schelling révèle ainsi que les deux jeunes philosophes, à l'époque, reprochaient à Kant de retomber dans les erreurs de la théologie dogmatique⁴³. Le théologien de Tübingen Gottlieb Christian Storr avait proposé une réponse en latin à *La Religion dans les limites de la simple raison* et son élève Friedrich Gottlieb Süsskind l'avait traduite en allemand dès 1794. Loin de rejeter le criticisme kantien, les théologiens cherchaient au contraire à retrouver la validité de certains dogmes chrétiens en recourant aux postulats de la raison pratique, compatibles selon eux avec les exigences de la foi positive. C'est précisément cette convergence de vue que Schelling vise dans une lettre à Hegel de janvier 1795 lorsqu'il affirme que « tous les dogmes possibles portent déjà l'estampille de "postulats de la raison pratique"⁴⁴ ». Schelling affirme même à son ami qu'il est « fermement convaincu que la vieille superstition [...] se combine de nouveau, dans les têtes de la plupart d'entre eux, avec la lettre kantienne⁴⁵ ».

Hegel lui répond dès la fin janvier qu'il est pleinement en accord avec le constat selon lequel « les théologiens apportent des matériaux critiques pour consolider leur temple gothique⁴⁶ » et voit dans l'usage théologique du kantisme le dernier bastion d'une pensée dépassée : il ne s'agit que de « matériaux qu'ils dérobent au bûcher kantien pour empêcher l'incendie de la dogmatique ». Contre le dogmatisme avec lequel le kantisme s'est montré compatible, Hegel propose de faire redescendre sur terre les idéaux du ciel : « Que le royaume de Dieu vienne, et que nos mains ne restent pas inactives ! [...] Raison et liberté restent notre devise, et l'Église invisible reste notre point de ralliement⁴⁷ ». Ce que Kant rejetait dans les limbes de l'idéal – l'avènement du royaume de Dieu, l'Église invisible –, Hegel le prône pour l'existence terrestre elle-même. Comme l'avait souligné Paul Asveld, il s'agit pour Hegel de « réaliser sur terre le souverain bien⁴⁸ », c'est-à-dire de réintroduire la transcendance de l'idéal dans l'immanence du monde.

On aurait tort, bien sûr, de faire purement et simplement de Schelling et de Hegel des anti-kantiens. Celui-ci revendique même avoir « repris l'étude de la philosophie kantienne, afin d'apprendre à appliquer ses résultats les plus importants à mainte idée⁴⁹ ». Les deux amis distinguent en fait entre la lettre des textes de Kant, et leur esprit. Ils retiennent de la philosophie critique sa démystification des objets métaphysiques, mais ils refusent de réintroduire ces objets à titre de postulats de la raison pratique, sous peine de réintroduire par la fenêtre la théologie chassée par la porte. À leurs yeux, que Dieu et le souverain bien soient des Idées de la raison pratique,

43. P. ASVELD, *La Pensée religieuse du jeune Hegel*, p. 67-75.

44. G. W. F. HEGEL, *Correspondance I*, p. 19.

45. *Ibid.*, p. 20.

46. *Ibid.*, p. 22.

47. *Ibid.*, p. 23.

48. P. ASVELD, *La Pensée religieuse du jeune Hegel*, p. 66.

49. G. W. F. HEGEL, *Correspondance I*, p. 21.

L'« idéal grec » chez le jeune Hegel : un obstacle épistémologique ? 95

ou bien des dogmes de la théologie, fait peu de différences : ils restent des idéaux qui transcendent l'existence concrète des hommes. Il y a sans doute, chez le jeune Hegel, un primat de la raison pratique par rapport à la raison théorique – et sur ce point, il est kantien –, mais là où Hegel se détache absolument de Kant, c'est lorsqu'il critique l'idéal sous toutes ses formes.

La reprise du vocabulaire kantien de la raison pratique et de la loi morale, dans *La Vie de Jésus*, rédigée en 1795 à Berne, ne remet pas en cause ce constat. En effet, dans un fragment qui lui est absolument contemporain, Hegel propose une distinction importante entre l'idée et l'idéal, et se prononce clairement en défaveur de ce dernier :

Dans une république, c'est pour une Idée [*Idee*] que l'on vit. Dans des monarchies, on vit toujours pour l'élément individuel, mais les hommes ne peuvent cependant y vivre sans une Idée, c'est pourquoi ils se construisent [*machen*] une Idée individuelle, un idéal [*Ideal*]. Dans les républiques, il s'agit d'une Idée telle qu'elle doit être [*sein soll*] ; dans les monarchies, d'un idéal qui est [*ist*], qu'ils ont rarement créé eux-mêmes, la divinité. Dans la République, le grand esprit dirige toutes ses forces, physiques et morales, vers son Idée ; l'ensemble de ses activités est dotée d'unité ; le pieux chrétien qui se consacre entièrement au service de son idéal est un exalté mystique [...] ⁵⁰.

Ce texte montre que le rejet de l'idéal n'implique aucunement le rejet de l'idéal dans l'existence humaine. Bien plutôt, Hegel distingue deux manières qu'a l'homme de comprendre son rapport à l'idée ou à l'idéal. Dans le cas des Républiques antiques, les hommes avaient en vue une certaine idée de la *polis*, du tout social dans lequel ils vivaient, et toutes leurs aspirations convergeaient vers cet amour de la vie commune, qui par là même donnait unité et sens à leur existence ⁵¹. Il y a bien sûr, accompagnant cette idée, un sentiment de devoir [*Sollen*], mais celui-ci ne fait qu'un avec la vie : il n'est nullement hypostasié à titre d'idéal inaccessible puisqu'il est justement ce qui unifie l'existence et qui rend possible la satisfaction ; il est cette cohérence idéale qui parcourt l'ensemble des activités humaines et se confond avec l'agir et le travail quotidien. Tout au contraire, chez le chrétien exalté, dans une monarchie que Hegel semble plus considérer ici comme un royaume spirituel que comme un mode d'organisation politique, l'idée se change en idéal. L'aspiration au tout se resserre en une aspiration vers quelque chose d'individualisé, le monarque divin, dont l'existence est tout entière construite de manière factice [*machen*] et projetée dans une transcendance inaccessible. C'est pourquoi l'idéal ne peut jamais trouver à se réaliser dans le monde réel et l'être de la divinité ne peut jamais être

50. G. W. F. HEGEL, « Dans une république on vit pour une idée », in *Fragments de la période de Berne*, p. 80-1.

51. Robert Legros note que « par "Idée", le jeune Hegel entend ce que les romantiques exprimeront par cette notion quand ils l'opposeront au concept : l'Invisible vers lequel et par lequel les forces physiques se rassemblent en un Tout » (*Le Jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, p. 242).

rejoint, ouvrant ainsi la voie à toutes les exaltations et à toutes les élucubrations trompeuses. D'un côté, on a donc une existence unifiée par l'Idée qui trouve à se réaliser et à se satisfaire dans un « vrai travail » ; de l'autre, on a « l'illusion de l'imagination » suscitée par un être idéalisé, un absolu que l'homme a situé trop haut pour pouvoir jamais l'atteindre.

C'est à l'aune de cette distinction, selon nous, qu'il faut comprendre la comparaison que Hegel propose à l'époque entre les figures de Socrate et de Jésus. Le premier est l'exemple même d'un être vertueux qui a tout fait pour ne pas être divinisé, pour ne pas être idéalisé⁵². Refusant de faire l'objet d'un culte et d'être adoré comme une divinité, Socrate rejetait la transcendance, aussi bien celle de Dieu que celle de sa propre personne. Il en va tout autrement de Jésus qui, au contraire, incarne l'idéal. Certes, Hegel n'est pas systématiquement critique envers cet idéal. Sans doute Jésus représente-t-il « un vrai idéal supra-humain [*übermenschliches Ideal*] qui n'est pourtant pas étranger à l'âme humaine⁵³ ». Son modèle est suffisamment vivant et concret pour élever l'homme plutôt que de le diminuer : « L'adjonction du divin en Jésus favorise peut-être notre inclination aux idéaux qui sont plus qu'humains [*Idealen, die Mehr als menschlich sind*] au lieu d'affaiblir en apparence notre zèle à l'imitation, et de nous décourager parce qu'il est impossible à s'approcher de lui. » Jésus est ainsi l'archétype « d'une vertu qui est sans tache, sans être cependant désincarnée ». Il se situe par conséquent au point de jonction entre l'idée et l'idéal, entre l'immanence au monde et la transcendance supramondaine. Il y a donc une certaine tension entre, d'un côté, le fait que le Christ constitue une sorte de modèle idéal de vertu et, de l'autre, comme l'a bien remarqué Otto Pöggeler, le fait que « le Christ n'est pas un pur "idéal" ; faire de lui un idéal ce serait "lui enlever la vie, le réduire à une pensée, à une substance en face de l'homme" »⁵⁴.

Cette tension n'est-elle pas précisément ce qui fragilise le statut du Christ aux yeux de Hegel ? L'un des principaux enjeux du manuscrit sur *La Positivité de la religion chrétienne*, datant des années 1795-1796, n'est-il pas justement de montrer que la transformation de la religion chrétienne en religion positive – c'est-à-dire en une religion fondée sur l'autorité et l'obéissance aveugle à la loi – n'opère pas seulement une trahison par rapport au message originel de Jésus, mais trouve sa source en lui⁵⁵ ? La prin-

52. G. W. F. HEGEL, « Le Christ avait douze apôtres », in *Fragments de la période de Berne*, p. 42 : « Socrate n'a pas laissé de signe maçonnique, il n'a pas ordonné qu'on proclame son nom et n'a pas donné de méthode pour sermonner l'âme et répandre en elle la moralité. »

53. G. W. F. HEGEL, « Ce serait une tâche bien difficile que d'ériger un système », in *ibid.*, p. 65.

54. O. PÖGGELER, « L'esprit du christianisme » [1965], in O. PÖGGELER, *Études hégéliennes*, Paris, Vrin, 1985, p. 9.

55. G. W. F. HEGEL, *La Positivité de la religion chrétienne* [1795-1796], trad. fr. G. Planty-Bonjour, Paris, Puf, 1983, p. 35-6 : « nous nous en tiendrons à ce qui dans la religion de Jésus lui donna l'occasion de devenir positive ».

cipale raison donnée par Hegel dans ce texte est que Jésus étant né parmi les Juifs et s'adressant au peuple juif, il parlait nécessairement leur langage et adoptait le même imaginaire⁵⁶. C'est ainsi qu'il fut conduit à se présenter comme un être surnaturel et ne put chercher qu'à « orienter davantage vers la moralité l'espoir [que les Juifs] mettaient dans le messie et plaçait après sa mort le temps de l'apparition de sa grandeur⁵⁷ ». Au point que l'« on a fait de la vénération du Christ, de la propagation de son nom sur toute la surface de la terre, la tâche et le but principal⁵⁸ ». Jésus a beau représenter un idéal concret, il porte en lui le défaut de vénération propre à tout idéal.

Dès l'écrit sur *La Positivité*, c'est la condition de servitude du peuple juif qui explique cette trajectoire fâcheuse prise par le christianisme dès son origine⁵⁹. D'autres fragments bernois vont dans ce sens. Dans l'un d'eux, Hegel revient sur le contexte historique et social qui a donné naissance au christianisme pour offrir une explication génétique de ce dernier. Il insiste sur l'oppression dont étaient victimes les Juifs sous la domination romaine et qui leur a fait perdre un certain rapport à l'absolu concret et pratique, tel qu'il s'exprimait dans la liberté des Anciens⁶⁰. Il explique que le christianisme est né d'une réaction face à l'impossibilité de vivre cet absolu pratiquement. L'absolu, alors, prend la forme d'un Dieu lointain et transcendant, qui a déserté l'existence terrestre et dont tous les bienfaits sont reportés à la fin des temps : « La raison ne pouvait pourtant pas renoncer à déceler quelque part l'absolu [*das Absolute*], l'indépendant, le pratique ; dans la volonté des hommes on ne pouvait plus le trouver. Cet absolu se montrait encore dans la divinité que la religion chrétienne présentait à la raison, en dehors de notre puissance, de notre volonté, mais non de notre supplication et de notre prière⁶¹. » Quand la servitude se substitue à la liberté, l'absolu perd sa dimension concrète et se voit projeté à titre d'objet purement idéal dans un au-delà accessible uniquement par la prière, si bien que l'homme antique, caractérisé essentiellement par son activité libre, se trouve remplacé par un être passif qui attend du ciel son salut dans une existence future. La réalisation de l'idée morale échappe dès lors à la volonté des hommes et se change en idéal.

Le geste du christianisme, pour Hegel, dans ce fragment, est d'avoir suppléé à l'absence d'absolu des Juifs une fois ceux-ci placés sous l'autorité des Romains. Mais parce que l'absolu est placé par le chrétien dans la transcendance divine, aussi bien celle de Dieu le Père que celle, plus proche, mais finalement tout aussi inaccessible, de son fils Jésus, le christianisme incarne la religion de l'idéal, qui est aussi une religion de l'impuissance, de

56. *Ibid.*, p. 37.

57. *Ibid.*, p. 39.

58. G. W. F. HEGEL, « Ce serait une tâche bien difficile que d'ériger un système », p. 67.

59. G. W. F. HEGEL, « Chaque peuple eut ses propres objets de l'imagination », in *Fragments de la période de Berne*, p. 105.

60. *Ibid.*, p. 101.

61. *Id.*

la passivité et de la non-liberté : « Dès que la réalisation d'une idée est posée au-delà des limites de la puissance humaine – et les hommes de cette époque ne se sentaient plus capables de grand-chose – il importe peu de savoir jusqu'où l'objet de l'espoir s'étend dans l'incommensurable. » On aurait là une bonne définition de l'idéal pour le jeune Hegel : une idée placée au-delà des limites de la puissance des hommes, un modèle de vertu et de bonheur inaccessible et transcendant par rapport aux possibilités effectives de l'existence humaine. Conformément à l'opposition mentionnée ci-dessus entre l'idée de l'homme républicain et l'idéal du chrétien exalté, Hegel critique dans l'idéal une idée mystifiée et hypostasiée hors du domaine pratique des hommes, tout en l'expliquant maintenant par le besoin de compenser l'absolu réel par un absolu imaginaire lorsqu'un peuple se retrouve sous le joug d'une domination politique, comme c'était le cas des Juifs sous domination romaine.

L'arrivée à Francfort à partir de l'année 1796 et la rédaction de *L'Esprit du christianisme et son destin*, ainsi que ses réflexions sur *L'Esprit du judaïsme*, vont permettre de conforter ces intuitions bernoises. La critique de l'idéal s'y trouve plus marquée encore et se voit thématifiée à travers l'analyse critique du judaïsme. D'après le jeune Hegel, Abraham incarnerait la figure de l'individu coupé du monde et ayant rompu toute relation harmonieuse avec la vie. Il ne peut plus se rapporter à ce qui l'entoure que sur le mode de la domination, mais parce que celle-ci reste imparfaite et impuissante à l'échelle des hommes, il projette en Dieu une présence omnipotente de la domination : « Comme Abraham ne pouvait réaliser lui-même la seule relation possible pour le monde infini opposé, à savoir la domination [*Beherrschung*], elle resta réservée à son Idéal [*Ideale*]⁶². » Cette séparation d'avec la vie, que Hegel, à l'époque, rapporte essentiellement à la religion juive, mais qu'il trouve aussi dans le christianisme historique, ainsi que dans la morale kantienne, se trouve dépassée dans l'amour, en tant que celui-ci abolit la relation de domination et instaure la réconciliation avec l'altérité.

Un tel amour, Hegel prend bien soin de distinguer de toute forme de devoir-être, à la différence de Kant : « Tout commandement ne peut donc exprimer qu'un devoir-être [*Sollen*], car il est un universel, et il annonce par là en même temps son indigence, à savoir qu'il n'exprime pas un être ; à un commandement tel que : "tu ne tueras point", Jésus oppose une vertu, la conviction de l'amour humain⁶³. » L'amour n'a rien d'un idéal du devoir, il « éloigne toute idée de sacrifice », toute idéalisation de la sainteté : il consiste simplement en une « plénitude vivante [*lebendigen Fülle*] plus riche que le froid commandement de la raison »⁶⁴. Toute l'ambition du

62. G. W. F. HEGEL, *L'Esprit du christianisme et son destin*, trad. fr. O. Depré, Paris, Vrin, 2003, p. 74.

63. *Ibid.*, p. 131.

64. *Id.*

L'« idéal grec » chez le jeune Hegel : un obstacle épistémologique ? 99

jeune Hegel consiste à dépasser l'opposition religieuse kantienne de la raison et de la sensibilité, du ciel et de la terre, pour retrouver une forme de moralité civique immédiate, dictée par l'inclination du cœur et non par la projection idéale d'un devoir sévère et d'une potentielle récompense dans l'au-delà. Alors qu'à Berne, il semblait encore concevoir la possibilité d'un devoir, un *Sollen*, non indexé sur une forme d'idéal, à Francfort, au contraire, il lie indissociablement les deux pour penser l'idéal comme une forme de domination. L'idéal n'est plus seulement une perfection hypostasiée dans un être lointain, il est ce qui ordonne, ce qui commande et soumet les hommes sous le joug du devoir. Plus que d'arracher aux hommes leur satisfaction dans l'ici-bas, l'idéal désormais les rabaisse et les tient en esclavage. Il doit par conséquent être rejeté sans concession et c'est tout l'enjeu du message authentique du Christ que d'être parvenu, dans l'amour, à opérer ce rejet.

LES CRISES DE LA CITÉ

Il faut en venir, enfin, à discuter le degré de perfection de cet « idéal » grec. S'il s'agissait bel et bien d'un idéal, alors il faudrait voir dans la cité grecque dépeinte par le jeune Hegel la forme la plus parfaite de l'organisation sociale, exempte de tout défaut et de toute anicroche. Or il en va différemment dans les textes, qui décrivent non pas seulement la belle totalité de la cité antique, mais également ses moments de crises et de fragilité, dus notamment au surgissement d'individualités exceptionnelles dont la volonté entre en tension avec l'organisation sociale générale. Étrange « idéal », par conséquent, que cette cité antique assise sur des bases peu stables et incapable de faire droit à la particularité de la volonté.

Dès le *Fragment de Tübingen*, un passage dissone avec l'éloge de la belle et heureuse totalité grecque. Il s'agit de celui où Hegel parle de la « nécessité aveugle » du destin à laquelle se soumettaient docilement les anciens Grecs et qui faisait que « le malheur était chez eux le malheur, la douleur était la douleur⁶⁵ ». Là où D. Janicaud considère qu'« il ne faut pas, non plus, majorer l'importance de ce court fragment⁶⁶ », il nous semble, au contraire, qu'il faut prendre en compte la relativisation du bonheur grec dans ce texte de jeunesse et en tirer toutes les conséquences en ce qui concerne la manière dont le jeune Hegel perçoit la vie des Anciens : non pas uniquement comme une vie heureuse et harmonieuse, mais également comme une existence profondément tragique dans laquelle le malheur ne peut manquer de surgir.

65. G. W. F. HEGEL, « La religion est une des affaires les plus importantes de notre vie », p. 82.

66. D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, p. 40.

Certains fragments de la période de Berne permettent de préciser ce malheur qui, à Tübingen, restait seulement suggéré et encore assez mystérieux. Hegel y pointe explicitement la tension, dans le monde antique, entre la volonté individuelle et le bien commun. Il concède, d'un côté, que face à « l'idée de sa patrie », le Grec ou le Romain ne pouvait faire valoir sa volonté particulière : « Devant cette idée [*Idee*], son individualité disparaissait. Il n'exigeait conservation, vie et durée que pour cette idée, et pouvait ainsi réaliser son but »⁶⁷. On sait que Hegel maintiendra cette appréciation de la vie antique jusqu'à la fin de son œuvre⁶⁸. D'un autre côté, cependant, à côté de ce constat de disparition de l'individualité surgit la possibilité de son surgissement tragique. En effet, Hegel prend en compte, non plus l'harmonie et le bel ordre cosmologique dans lequel baignaient les anciens Grecs et où disparaissait leur singularité, mais, tout au contraire, les moments de tension et de « collision » entre les volontés particulières et l'ordre divin :

S'il entrait en collision avec [les dieux], l'homme pouvait, quant à lui, opposer sa liberté à ces maîtres de la nature, à cette puissance elle-même. La volonté des hommes était libre, obéissait à ses propres lois, ils ne connaissaient pas de commandements divins, ou, s'ils qualifiaient la loi morale de commandement divin, celui-ci ne leur était donné nulle part en toutes lettres, il régnait de manière invisible (Antigone). En cela les hommes reconnaissaient à chacun le droit d'avoir sa volonté, qu'elle fût bonne ou mauvaise⁶⁹.

Hegel affirme ici la possibilité pour les Grecs de faire valoir leur volonté particulière, non seulement contre les dieux – qu'on pense, par exemple, à l'*Iliade* et à l'*Odyssee*, où se négocie perpétuellement le primat de la volonté des dieux et celui de la volonté des hommes – mais aussi contre l'ordre politique de la cité, comme c'est le cas avec Antigone, qui désobéit à Créon dans la pièce de Sophocle. Faut-il y voir une contradiction ? Pas nécessairement, si l'on accepte de penser la cité grecque dont Hegel parle, non pas comme un idéal de perfection, mais comme une organisation perpétuellement menacée par la crise, en raison du fait qu'elle n'a pas su donner leur place à ces volontés particulières qui, pourtant, ne peuvent manquer, en certaines occasions, de faire leur apparition.

La description nuancée de la cité grecque dans la *Phénoménologie de l'esprit* (chap. 6, A, a-b) n'est donc nullement une innovation de la période d'Iéna, mais remonte, en réalité, aux écrits de jeunesse. Dans le texte de 1807, Hegel commence par décrire la belle organisation de la cité grecque comme « un équilibre en repos de toutes les parties⁷⁰ », puis s'appuie à nouveau sur l'*Antigone* de Sophocle pour déceler la contradiction inhérente

67. G. W. F. HEGEL, « Chaque peuple eut ses propres objets de l'imagination », p. 98.

68. G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, préface, p. 103.

69. G. W. F. HEGEL, *Fragments de la période de Berne*, p. 99.

70. G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 400.

L'« idéal grec » chez le jeune Hegel : un obstacle épistémologique ? 101

au monde grec⁷¹. Faisant valoir sa volonté d'enterrer son frère Polynice, la volonté d'Antigone entre en conflit avec la loi dictée par Créon et produit la crise dans la belle universalité grecque. Elle révèle que, derrière son bel appareil, la cité grecque est en réalité profondément contradictoire parce qu'elle réprime les volontés individuelles. La contradiction réside dans le fait que « la communauté ne peut se conserver qu'en réprimant cet esprit de la singularité », alors même que celui-ci constitue « un moment essentiel »⁷² des individus qui constituent cette communauté. Le monde grec peut bien retarder le moment de la crise en favorisant une forme d'attachement patriotique, par la guerre notamment, mais il ne saurait retarder indéfiniment sa chute.

Cette conscience de la crise grecque, au centre de la *Phénoménologie*, n'était pas étrangère aux textes de jeunesse, qui, pourtant, valorisaient bien plus la cité antique que les textes de la période d'Iéna. Ce n'est pas pour rien que Franz Rosenzweig voyait dans les écrits du jeune Hegel un attachement à la liberté individuelle⁷³. Il pointait là une disharmonie fondamentale qui vient hanter l'existence antique dès les premières réflexions de Hegel et qui empêche de mettre en avant sans nuance sa perfection idéale. Plus récemment, Gilles Marmasse, en s'intéressant essentiellement à la philosophie hégélienne de l'histoire dans le système achevé, résumait bien les choses en affirmant que « Hegel fait de l'esprit grec un esprit essentiellement individualiste⁷⁴ » et que cela conduit au constat selon lequel « l'homme grec n'est pas réconcilié. Parce qu'il vit dans la particularité, quand bien même celle-ci est substantielle, il ne peut échapper à la contradiction⁷⁵ ».

Le jeune Hegel savait déjà que l'expérience malheureuse hantait le monde grec, bien que le développement du système l'ait amené à préciser ses vues et sans doute à peaufiner la compréhension de cette contradiction fondamentale. Il avait perçu que la caractéristique du monde grec n'était pas tant l'absence de subjectivité individuelle, que l'absence d'institutions capables d'accueillir cette subjectivité, et que par conséquent son surgissement ne pouvait survenir que de manière critique. N'étant nullement dupe du caractère « idéal » de la Grèce antique, il avait très jeune cerné son autre face de Janus : le malheur, l'impasse tragique de l'individualité.

En nuanciant la thèse d'un idéal grec du jeune Hegel, nous voulions lutter contre un obstacle épistémologique qui entrave, selon nous, la compréhension de ses textes et l'évolution de sa pensée. Cet obstacle nous empêche

71. *Ibid.*, p. 408.

72. *Ibid.*, p. 412.

73. F. ROSENZWEIG, *Hegel et l'État* [1920], trad. fr. G. Bensussan, Paris, Puf, 1991, p. 55-6.

74. G. MARMASSE, *L'Histoire hégélienne entre malheur et réconciliation*, Paris, Vrin, 2015, p. 283.

75. *Ibid.*, p. 309.

notamment de saisir que la Grèce, dès la période de Tübingen, est avant tout un objet de réflexion concret, un exemple historique particulièrement fécond pour la pensée puisqu'il permet de redéfinir le concept de liberté, et non un âge d'or auquel il faudrait revenir. Il nous fait également manquer l'importance de la critique de l'idéal chez le jeune Hegel, que cet idéal soit celui de la religion ou bien celui de la philosophie kantienne. Enfin, il voile les multiples nuances qui viennent noircir la beauté et la perfection grecques dès les premiers écrits, et qui font du monde grec un lieu de déchirement autant que d'harmonie. Pour percevoir cela clairement, il importe de nous défaire du vocabulaire de l'idéal pour décrire les premières réflexions hégéliennes.