



HAL
open science

David Friedrich Strauss (1808-1874) et son époque

Jean-Marie Paul

► **To cite this version:**

Jean-Marie Paul. David Friedrich Strauss (1808-1874) et son époque. Littératures. Université Paul Verlaine - Metz, 1979. Français. NNT : 1979METZ003L . tel-01775603

HAL Id: tel-01775603

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01775603>

Submitted on 24 Apr 2018

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.



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

JEAN-MARIE PAUL

MAÎTRE-ASSISTANT

À LA

FACULTÉ DES LANGUES DE DIJON.

DAVID FRIEDRICH STRAUSS (1808-1874)

ET SON EPOQUE.

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'ÉTAT

UNIVERSITÉ DE METZ.

AVANT-PROPOS

L'idée de cette thèse est née au cours d'une conversation avec M. Alfred Guth qui a bien voulu nous assister par la suite de ses avis. M. André Moret nous a fait bénéficier de son expérience au début de notre étude. A M. Pierre Grappin revient le mérite de nous avoir accompagné tout au long de ce travail.

INTRODUCTION

Pourquoi Strauss? Il semble étrange de vouloir le tirer de l'oubli. L'indifférence un peu affectée dont il souffre a besoin d'être expliquée. Les théologiens ne le considèrent pas comme un des leurs. Les philosophes ne le reconnaissent pas comme leur égal. En outre, Strauss s'est essayé à toutes les formes de la critique et n'a pas hésité non plus à tirer la leçon des grandes découvertes scientifiques de l'époque. Cette polyvalence était suspecte de son temps. La méfiance ne pouvait que croître à mesure que s'estompait le souvenir précis des oeuvres. La vigilance des spécialistes a été d'autant plus grande que Strauss n'était pas tour à tour théologien, philosophe, critique ou interprète de la science, mais que ses ouvrages principaux laissaient voir les nombreuses marques de ses multiples curiosités.

La dernière grande monographie consacrée à Strauss a été publiée en 1908. Les critiques du début du siècle n'avaient pas moins de talent que ceux d'aujourd'hui. Leur tâche présentait cependant de grandes difficultés subjectives. Il ne leur était pas facile, si près de l'événement, face à un auteur qui proclamait avec hauteur son intention de rompre avec les compromissions religieuses, de ne pas trahir leurs sympathies ou leurs antipathies. Ce n'était pas d'ailleurs dans les intentions de Ziegler et avant lui de Hausrath. Rares sont ceux qui, de Fr. Th. Vischer à K. Barth en passant par Nietzsche, ont su et surtout voulu éviter cet écueil.

Pendant longtemps, la critique a pris l'habitude de juger une oeuvre philosophique ou littéraire dans l'absolu, selon sa valeur intrinsèque, sans chercher à savoir comment elle avait été comprise et appréciée

par les contemporains. Elle préférerait réparer une injustice en exhumant un auteur méconnu des siècles précédents que tenir compte dans son appréciation personnelle des jugements flatteurs d'autrefois. Il est possible que l'influence et le retentissement de l'oeuvre de Strauss aient été hors de proportion avec le génie de l'auteur. Il est évident que son importance a été ensuite restreinte en prenant pour critère le talent que l'on mesurait trop chichement à un homme qui n'était plus à la mode.

Une autre raison explique l'incompréhension dont Strauss a été victime. Strauss est un écrivain souabe. La tentation était grande de l'interpréter d'un point de vue régionaliste, de ramener l'homme et l'écrivain à des comportements et à des mentalités schématiques. Ce régionalisme littéraire n'a pas influencé seulement certains critiques. On en relève encore les traces dans la publication sélective de la correspondance où l'on a parfois conservé l'anecdote au détriment de l'expression des idées.

Une oeuvre aussi diverse relève d'une étude pluridisciplinaire. L'histoire des idées est une discipline qui fait beaucoup appel aux autres. Mais cette oeuvre n'est pas une mosaïque composite dont on pourrait isoler les éléments pour les étudier séparément. Elle témoigne d'un bout à l'autre d'une remarquable continuité. L'évolution est toujours logique et prévisible, inscrite dans chaque moment précédent. Il serait arbitraire de ne retenir qu'une des périodes de l'oeuvre au risque d'oublier ce qui l'a préparée et ce qu'elle laisse présager et on ne la comprendrait plus dans son unité si l'on voulait, par souci méthodologique, examiner successivement ses divers aspects ou n'en choisir qu'un. La synthèse serait impossible. Tout se tient chez Strauss. C'est pourquoi les deux tentatives récentes de G. Müller et de Sandberger ont besoin d'être complétées, puisque l'objet de leur étude, la jeunesse et les premières productions théologiques de Strauss, ne leur permettait pas d'anticiper sur les ouvrages ultérieurs. Inversement, l'étude des derniers écrits obligerait le critique qui voudrait s'y cantonner à de multiples retours en arrière.

Strauss est un auteur qui ne se laisse pas facilement classer et annexer. Nous avons tenté de le saisir dans son unité, dans un environnement culturel auquel il ne pouvait rester insensible, qui suscitait souvent son hostilité, dont il a enfreint les règles et dérangé les habitudes. Nous avons consacré une part importante de notre étude à décrire et à expliquer le jeu complexe de ces actions et réactions qui révèle à la fois la personnalité de l'homme, l'originalité de l'oeuvre, et les tendances profondes de l'époque et de la société. Cet examen doit d'abord situer Strauss dans le milieu où sa pensée a mûri(I).

(I) : Nous avons indiqué au fur et à mesure de leur mention les références des ouvrages dont nous venons de citer les auteurs.

PREMIERE PARTIE : LES ANNEES DE FORMATION

LE MILIEU FAMILIAL ET REGIONAL

Nous retiendrons de la biographie de Strauss maintenant et dans la suite de notre étude non seulement les informations nécessaires à la compréhension de l'oeuvre et de la personnalité de son auteur mais aussi tout ce qui touche à l'accueil réservé aux écrits et à l'homme. Celui-ci en effet, en trois circonstances au moins, lors de la publication de "La Vie de Jésus", à l'occasion de la nomination avortée de Strauss à Zurich et du putsch qui en résulta, et enfin lors de la sortie de sa dernière oeuvre "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", confina au scandale, en dépassant très largement l'effervescence littéraire que peuvent susciter même les écrits et les auteurs les plus discutés. La réception des écrits de Strauss offre donc autant matière à commentaire que leur contenu.

Nous éliminerons en revanche tous les détails biographiques à valeur purement anecdotique et qui foisonnent dans les études et les témoignages sur un écrivain issu d'une région, le pays souabe, qui aime mettre en évidence sa singularité. C'est-à-dire que nous tenterons de faire sentir les influences d'un milieu, la pesanteur d'une atmosphère, sans tomber dans une critique régionaliste sur laquelle ont achoppé de nombreux devanciers allemands (I).

Rien dans les origines de Strauss ne le prédisposait à connaître

(I) : Ils finissent inévitablement par minimiser l'importance de Strauss, malgré leur sympathie pour lui, comme Zeller (Ausgewählte Briefe, Bonn, 1895) et Adolf Rapp (Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, Stuttgart, 1952).

une renommée tapageuse. Il est né le 6 février 1808 à Ludwigsburg dans une famille qui venait d'accéder à la bourgeoisie et où le père était négociant. Le fils dut assister pendant son adolescence au déclin de l'entreprise familiale qui avait été un moment prospère, la fin du blocus continental ayant entraîné l'inondation du marché par des importations anglaises et l'effondrement du cours des produits manufacturés (1). Strauss, comme sa mère, ou à son exemple, rendit son père responsable de ces mauvaises affaires dont il semble avoir souffert comme d'une humiliation et d'un déshonneur qui laissèrent en lui une rancune tenace et avouée (2) et sans doute la résolution de ne jamais connaître les mêmes déboires. C'est peut-être le spectacle des malheurs de l'entreprise familiale qui explique l'extrême intérêt que Strauss manifeste envers les phénomènes économiques du monde capitaliste que sa formation universitaire de théologien et de philosophe ne le prédisposait pas à étudier.

Strauss était le troisième enfant d'une famille dont les deux premiers étaient morts. Le second, Fritz, dont il passe pour avoir été la réplique exacte destinée à perpétuer le souvenir lui légua son prénom et la conscience mélancolique d'être un double, comme il aime à le dire dans ses moments de découragement (3). Les parents de Strauss formaient une union objectivement mal assortie et les témoignages du fils montrent, ce qui importe plus encore, qu'il la ressentait bien ainsi.

Dans "En mémoire de ma mère" (4), Strauss ne trace pas un tableau exagérément sombre des dissentiments entre ses parents. Ceux-ci n'affectèrent sans doute pas trop des années d'enfance qui paraissent avoir été heureuses dans la grande maison près de la place du "Marché au bois".

(1) : Gesammelte Schriften I p.99.

(2) : Ausgewählte Briefe von D.F. Strauss, Bonn 1895, pp.86 et 109.

(3) : ibid. p. 101.

(4) : Gesammelte Schriften, I, p. 81 sq.

Cependant on se méfiera un peu de ces souvenirs à vocation édifiante ou éducative, dédiés à ses enfants, et il nous faudra parfois découvrir entre les lignes l'origine d'un conflit ou d'un jugement amer. A la mort de son père en revanche, les accusations et les plaintes se faisaient plus précises. Dans une lettre à Rapp (1), simple pasteur de campagne mais ami de toute une vie, qui est un peu son confident en matière familiale, Strauss aperçoit dans "l'union malheureuse de ses parents" la source du "malheur de sa vie" et il parle d'une "totale disharmonie des moeurs et des caractères" (2).

Strauss ressentit douloureusement cette opposition à partir du moment surtout où les difficultés financières devinrent plus sérieuses, quand sa mère commença à lui faire partager ses soucis pendant ses vacances, au retour du petit séminaire de Blaubeuren (3). En tout cas, Strauss ne peut pardonner à son père d'avoir été incapable de l'aider à payer ses frais de voyage à Berlin où il voulait écouter Hegel et de n'avoir pu financer l'installation de son frère (4).

En fait, son père héritier - mais à quarante-six ans - de l'entreprise familiale qu'avaient gérée son père, puis son beau-père, manquait de prestige aux yeux de son fils. Le phénomène est banal dans une région où l'on n'était pas un homme, avant d'avoir atteint l'âge de quarante ans, "das Schwabenalter", comme le rappellent Strauss et Fr.Th. Vischer (5). Le père de Strauss était un homme pieux et cultivé, aimant à lire les auteurs latins dans le texte, s'intéressant aux choses de la nature avec intelligence et curiosité comme le rapporte son fils (6). C'était un

(1) : Ausgewählte Briefe, pp. 100 sq.

(2) : Ibid. p. 101.

(3) : Gesammelte Schriften, I, p. 98.

(4) : A.B., p. 109.

(5) : D.F. Strauss, Poetisches Gedenkbuch, Gedichte aus dem Nachlasse, 2. Auflage, Bonn, 1878 (Zu meinen 40. Geburtstage, p. 36).

Fr.Th. Vischer, Kritische Gänge, 1844, pp. 31 sq.

(6) : G.S., I, pp. 88 sq.

commerçant dont toutes les activités trahissaient l'indifférence au monde. Son épouse, son fils aussi très vite, lui reprocheront d'avoir négligé les intérêts de la famille. Se sentant peu ou prou le fils d'un père qui a failli à sa tâche, Strauss reporte presque exclusivement son affection vers sa mère : "J'ai conscience d'avoir reçu d'elle toutes mes qualités positives"(1). Et Strauss va jusqu'à affirmer qu'il s'efforce "d'extirper" l'héritage de son père dont il ne revendique que le style et le don d'exposition logique et rhétorique (2).

La tendresse et l'admiration que Strauss voue à sa mère n'ont cependant rien de maladif. Elles ne sont certainement pas la source d'une hypocondrie pathologique qu'on lui a parfois reprochée (3). Strauss est simplement un fils qui préfère sa mère à son père, qui se montre souvent injuste dans la répartition des mérites et ne retrouve un peu d'équité que lorsqu'il connaît à son tour des déboires conjugaux (4) . Chez sa mère, Strauss apprécie des vertus au moins autant masculines que féminines, l'amour du travail bien fait, le sens des affaires, l'esprit de décision(5).

C'était une femme d'origine plus modeste que son mari qu'elle avait peut-être épousé pour cette raison (6). Orpheline très jeune, elle n'avait jamais connu son père, pasteur d'un tout petit village. Elevée par ses grands-parents, puis chez des parents plus éloignés, elle ne parlait que le dialecte et n'avait reçu qu'une instruction élémentaire. Les lettres à son fils(7) montrent son manque de culture scolaire, l'ignorance du monde où il doit se débattre, sa tendresse maternelle. Plus simple, plus réaliste, plus intéressée par l'argent que son mari, elle le tenait pour

(1) : A.B. p.86.

(2) : ibid. p.101.Cf. également p.86

(3) : A. Hausrath, D.F. Strauss und die Theologie seiner Zeit, 1876.

(4) : Poetisches Gedenkbuch, Nach Hause pp. 59-60.

(5) : Zum Andenken an meine gute Mutter (G.S.,I,pp381 sq.)passim.

(6) : A. B. p.101.

(7) : D.F. Strauss, Briefe an seine Tochter, Nebst Briefen seiner Mutter an ihn selbst, 1921.

un personnage un peu extravagant. C'est également le jugement du fils (I).

C'est à partir de ces quelques traits de caractère que Strauss explique l'opposition entre les attitudes religieuses de son père et de sa mère. Le climat familial pendant ses années de formation illustre bien la complexité de la situation religieuse et intellectuelle du Württemberg. En dépit de fréquents séjours chez les pasteurs de sa famille, la mère de Strauss n'a retenu de la religion que quelques grands préceptes surtout moraux et même plus pratiques et utilitaires que vraiment éthiques : "C'était une religion de l'action scrupuleuse d'un côté, de la foi confiante de l'autre. Mon père sur ce point également se comportait d'une manière très différente. Cette religion ne le satisfaisait pas parce qu'il ne satisfaisait pas à ses exigences. Il se savait tellement en reste pour ce qui était d'agir conformément à son devoir qu'il lui fallait nécessairement avoir quelque chose en dehors de soi pour combler le vide(...) Ma mère se moquait de l'attirail de préceptes dogmatiques dont il s'attifait, tandis que sa foi, à elle, se révélait dans toute son évidence et sa simplicité. Le Christ, dont la nature divine, le nom mystérieusement sacré, le sang rédempteur fournissaient la matière des sombres spéculations de mon père, était pour ma mère un maître sage, un homme vertueux, envoyé par Dieu, mais dont le martyre ne pouvait nous servir de rien si nous ne vivions pas selon son enseignement, si nous ne suivions pas son exemple." (2)

Ce témoignage est celui de l'homme mûr et non pas celui de l'adolescent. On croirait entendre Lessing et sans doute Strauss a-t-il intellectualisé et systématisé les propos de sa mère. Cependant le conflit entre les parents de Strauss est exemplaire. C'est un conflit entre la postérité populaire de l'Aufklärung et le piétisme.

Il est certes délicat quand il s'agit de gens aussi simples que ceux

(I) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, Stuttgart, 1952, p. 58.
(2) : G.S., I, p. 99.

qui formaient l'essentiel des communautés paroissiales de parler de l'influence de l'Aufklärung ou du rationalisme. C'est pourtant bien cet esprit, répandu surtout dans les villes, dans les classes moyennes et dans la bourgeoisie, mais que l'on rencontre également dans les campagnes où il est naturellement en conflit avec le piétisme, qui inspire la mère de Strauss.

Le phénomène pourrait paraître surprenant ou très limité. On n'a pas l'habitude de voir dans le Sud de l'Allemagne et dans le Württemberg en particulier, la terre d'élection de l'Aufklärung. G. Müller affirme, en accord avec toute une tradition de la critique : "L'Aufklärung connut dans le Württemberg une évolution adaptée aux conditions particulières de la région et n'atteignit à aucun moment sous la surveillance rigoureuse exercée par le Consistoire de Stuttgart sur la vie spirituelle du duché (devenu royaume à partir de 1806) en règle générale, et sur l'Université de Tübingen en particulier, la grande influence et l'action en partie désagrégatrice qu'elle exerça par exemple dans le Nord de l'Allemagne." (I)

Il est vrai que le Württemberg tarde toujours à s'ouvrir aux courants venus d'ailleurs et qu'il se ferme encore plus peut-être aux philosophies qui sont nées sur son sol. Schelling et Hegel en sont des exemples célèbres. L'ancienne école de Tübingen avec ses chefs de file Storr et Flatt représente également le courant supranaturaliste de l'exégèse biblique. Cependant même cette école a tenté de concilier sa doctrine avec les exigences les plus modérées de l'Aufklärung. Deux théologiens qui ont exercé une longue influence sur l'Université de Tübingen, les frères Flatt, n'ont pas ignoré le kantisme même s'ils se sont tournés rapidement vers le supranaturalisme. J.F. Flatt, l'aîné, a parlé le premier de la philosophie de Kant à l'Université de Tübingen

(I) : G. Müller, Identität und Immanenz, Zur Genese der Theologie von D.F. Strauss, 1968, p.154.

à partir de 1785. Son jeune frère, K. Ch. Flatt, qui jouera un grand rôle dans la révocation de Strauss, fut même kantien au début de sa carrière. Kant lui-même tint compte des objections de Storr dans la préface de la deuxième édition de "La religion dans les limites de la seule raison humaine" (I).

Le rationalisme semble même avoir eu un statut quasi officiel vers 1790. En effet, le livre de cantiques en usage dans les communautés luthériennes depuis 1742 fut remplacé par un nouvel ouvrage en 1791. Ce dernier recueil était beaucoup plus rationaliste que le précédent dans ses choix et allait même jusqu'à retoucher des anciens cantiques dans le sens de la philosophie moderne. Le remaniement ne fut pas du plus heureux effet esthétique. Le livre, qui était encore en usage à l'époque de Strauss, fut d'ailleurs imposé à des communautés réticentes.

On remarquera cependant que le rationalisme est beaucoup plus solidement implanté dans les générations qui précèdent immédiatement celle de Strauss entre 1785 et 1825 approximativement, et que l'apogée de son influence se situe dans les années où Hegel est étudiant au Stift. A l'époque de Strauss, ce courant a dû abandonner peu à peu les chaires de philosophie et de théologie, ce qui rejoint au moins partiellement la remarque de G. Müller. Il n'en a pas moins conservé tout son crédit dans l'administration et dans les disciplines scientifiques.

Les témoignages des contemporains concordent sur ce point. Fr. Th. Vischer note que les universitaires n'assistent pas aux offices, que le kantisme est la philosophie des juristes et des fonctionnaires, tandis que celle des médecins et des scientifiques "penche fortement vers le matérialisme et il constate également l'influence du rationalisme et du matérialisme

(I) : Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", 1794. Kant répond aux "Annotationes theologicae ad philosophiam Kantii de religione doctrinam" de Storr, 1793. La mention du nom de Storr est accompagnée d'un commentaire élogieux.

sur les étudiants (1). Strauss nous montre lui aussi que l'Aufklärung n'a pas épargné des hommes d'Eglise. Le père de son ami Ch. Märklin, prélat à Heilbronn de l'Eglise luthérienne, camarade d'étude de Hegel, est de ces hommes, "à la morale rigoureuse mais libéraux pour le dogme(..) qui se gardent tout autant de la rêverie transcendante de leur propre raison que des prétentions de l'autorité officielle à leur faire admettre des dogmes incompréhensibles." (2)

Strauss se réjouira d'avoir affaire dans le minuscule village de Klein-Ingersheim, où il fut auxiliaire d'octobre 1830 à juillet 1831, à une communauté qui "n'était contaminée ni par l'Aufklärung ni par le piétisme"(3). Ch. Märklin, dans une campagne lui aussi, n'a pas la même chance et craint toujours de choquer dans son prêche tel ou tel de ses auditeurs influencés par l'un de ces courants (4).

Paulus, chef de file de l'école rationaliste en Allemagne jusqu'à sa mort en 1851, était originaire de Leonberg, petite ville des environs de Stuttgart, et avait fait ses études au Stift. Mais son père, qui pourtant ne refusait pas de critiquer la lettre des Evangiles, avait été sanctionné et révoqué pour ses extravagances mystiques et sa croyance aux esprits. Paulus avait vu le jour dans la même cure que Schelling et ce hasard d'une naissance illustre bien la diversité des tendances qui agitent le Württemberg. Rien n'est simple et à l'intérieur de la même famille les opinions les plus contradictoires se côtoient. Il n'est pas possible de dire d'un courant de pensée quelconque qu'il est l'héritier légitime d'une tradition souabe, elle-même impossible à déterminer.

Face à ces dangers contraires, l'Eglise officielle manifeste

(1) : Vischer, op. cit. , p.54.

(2) : D.F. Strauss, Ch. Märklin, Ein Lebens und Charakterbild aus der Gegenwart, 1851, p.6.

(3) : J.F. Sandberger, D.F. Strauss als theologischer Hegelianer, 1972, p. 165(lettre du 12/22 novembre 1830).

(4) : Strauss, op. cit. pp. 59-66.

un certain désarroi qui apparaît très nettement dans le problème des nominations au Stift que nous évoquerons bientôt. L'attitude du gouvernement est avant tout pragmatique. Il préfère un rationalisme équilibré qui ne remet pas en cause l'union de l'Eglise et de l'Etat à des sectes piétistes jalouses de leur originalité ou, comme le montrera l'affaire Möhler, (1), au catholicisme plus soucieux de son indépendance. Dans le Württemberg où les communautés catholiques et protestantes sont souvent imbriquées, les glissements sont aussi fréquents que les conflits. Les tendances au mysticisme des piétistes les rapprochent parfois des catholiques et les poussent à l'intransigeance envers leurs frères protestants qu'ils jugent contaminés par le rationalisme. Pendant ce temps, la plus ou moins grande indifférence des croyants influencés par l'Aufklärung augmente leur réceptivité aux arguments ou aux usages des confessions opposées. Ainsi la mère de Strauss fréquente-t-elle un long moment l'église catholique de sa ville pour y entendre un prédicateur (2).

La carrière de Steudel, professeur au Stift et représentant du courant supranaturaliste, est jalonnée par de multiples interventions contre des déviations permanentes. De 1811 à 1822, il s'en prend aux tenants du passage au catholicisme. En 1822, il combat la réunification des diverses églises protestantes. A chaque fois ses écrits sont motivés essentiellement par des cas concrets dont le Württemberg a été le théâtre (3).

La situation intellectuelle et religieuse dans le Württemberg

- (1) : Möhler était professeur au séminaire catholique de Tübingen et dut abandonner sa chaire à la suite de la violente polémique déclenchée en 1832 par la publication de sa "Symbolique".
- (2) : G.S., I, p.100.
- (3) : Über Religions Vereinigung, Stuttgart, 1811. Beitrag zur Kenntnis des Geistes gewisser Vermittler des Friedens zwischen der katholischen und der protestantischen Kirche, Stuttgart, 1817. Sollen wir katholisch werden? (1822, Stuttgart, anonyme). Über die Vereinigung beider evangelischer Kirchen, namentlich in Württemberg. Eine Stimme gegen sie zu ihrer Förderung, Tübingen, 1822.

dès la fin du XVIIIe siècle suggère l'impression d'un bouillonnement confus qui se poursuit encore pendant les années de formation de Strauss et que les étudiants ne peuvent ignorer même si le rationalisme est en déclin et le piétisme très momentanément en sommeil dans l'enceinte du Stift.

Après la publication de "La Vie de Jésus", Strauss allait faire l'expérience pénible de l'antagonisme religieux entre ses parents. Professeur au lycée de Ludwigsburg, il habita la maison familiale contre le gré de son père qui était assailli par les brochures dirigées contre son fils que lui faisait régulièrement parvenir une sorte de provocateur. Le père de Strauss devait mourir dans la conviction qui habitait jusqu'à son délire qu'il était maudit à cause du livre de son fils, qu'il avait certes toujours condamné, mais dont il s'était cependant réjoui dans le secret de son coeur" (1). Strauss ne semble pas lui avoir su gré de ce dernier aveu douloureux(2).

LE PETIT SEMINAIRE DE BLAUBEUREN

Nous n'avons pas l'intention de refaire après tant d'autres l'histoire des établissements d'enseignement religieux du Württemberg(3). Cette histoire, souvent écrite par d'anciens élèves est d'ailleurs nécessairement très subjective. Nous voulons simplement souligner quelques points de l'évolution de Strauss et notre interprétation sera peut-être différente de celle de nos prédécesseurs notamment en ce qui concerne

(1) : A. B. , p.101.

(2) : ibid. p.109.

(3) : K. Klüpfel, Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen, 1849 - C. von Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der evangelisch-theologischen Facultät der Universität Tübingen, 1877.

M. Leube, Die Geschichte des Tübinger Stifts, 3 Bde., 1921-1936. Ces ouvrages ne tombent pas dans le travers hagiographique mais ils reflètent une expérience personnelle et laissent transparaître la doctrine pédagogique de leurs auteurs.

La formation philosophique qu'il a reçue et celle qu'il s'est donnée. Strauss entra en 1821 au petit séminaire de Blaubeuren après une scolarité sans histoire à l'école et au lycée de Ludwigsburg. Bien qu'il ne fût pas un élève exceptionnel, il aurait été présenté à Blaubeuren par son directeur comme le futur major de la promotion.

Blaubeuren était avec Urach, Maulbronn et Schöntal, l'un des quatre établissements qui alimentaient le Stift à tour de rôle. On y entrait vers l'âge de quatorze ans après avoir passé un "Landexamen", le terme montrant bien le statut officiel de ces écoles en terre luthérienne (1). L'examen, en fait un concours, s'étalait sur trois ans. Les matières principales en étaient les deux premières années la composition et le commentaire grecs et latins auxquels s'ajoutaient les mêmes exercices en hébreu l'année décisive. Avant même d'entrer au séminaire, c'est-à-dire d'achever leurs études secondaires, les candidats avaient donc fait en quelque sorte leurs humanités, appris à lire et à écrire en latin, en grec et en hébreu. Ils avaient appris également à composer des vers latins. En revanche les autres disciplines scientifiques ou littéraires, exception faite "d'un peu d'histoire et de calcul" ne jouaient aucun rôle (2). Tel était le bagage de Strauss à une époque où les philologues du Württemberg étaient célèbres pour leurs exigences, alors que Vischer plus tard croit constater chez eux un relâchement progressif qui contraste avec la renaissance des études classiques dans le reste de l'Allemagne (3).

Strauss énumère consciencieusement les avantages matériels dont bénéficient les pensionnaires (4). Ils sont nombreux, ce qui a pu être une incitation à bien des candidatures. Cependant Strauss est venu de son

(1): Strauss, Ch. Märklin, 1851, p. 6.

(2): Ibid. pp. 11-12.

(3): Fr. Th. Vischer, op. cit. p. 66.

(4): Strauss, op. cit. p. 12.

plein gré. La vraie difficulté est de distinguer chez lui, comme chez beaucoup de ses condisciples les plus doués, la part de la vocation intellectuelle et celle de la vocation religieuse. Il semble naturel que les meilleurs élèves du lycée poursuivent leurs études au petit séminaire puis au Stift, mais le système permet ainsi de choisir les jeunes gens les plus brillants et non pas les plus pieux. Les meilleurs professeurs gravissaient les mêmes échelons de cette construction pyramidale dont Strauss longtemps après sa rupture avec l'Eglise justifie le classement et la notation hiérarchiques (I). De toute évidence, ces écoles forment d'abord une élite intellectuelle.

Le recrutement est fermé. La plupart des élèves sont des fils de pasteurs, auxquels la modestie de leur situation rend appréciables les avantages matériels, ou encore de fonctionnaires de l'Eglise. Quelques uns, comme Strauss, sont issus des classes moyennes. Les familles très riches, la noblesse, n'envoient pas leurs enfants dans ces établissements pas plus d'ailleurs que les paysans. Ce sont souvent les mêmes noms que l'on rencontre au fil des générations, distingués seulement par un prénom Bengel, Flatt, Georgii, Märklin. Ce sont les mêmes patronymes que le visiteur découvre gravés dans la pierre des murs ou dans le bois des stalles de l'un ou l'autre de ces anciens couvents. Ces diverses familles sont elles-mêmes étroitement apparentées. Le père de Märklin, l'ami de Strauss, était professeur au séminaire de Maulbronn avant de faire carrière dans la hiérarchie de l'Eglise. Sa femme est la fille d'un professeur de droit, élevée dans la maison de son beau-père, J.F. Flatt, professeur de théologie comme son frère. Le père, J.J. Flatt était conseiller au Consistoire et prédicateur de la cour, fonction importante aussi bien à Stuttgart qu'à Berlin. Steudel, descendant des Bengel, a

(I) : Strauss, op. cit. pp. 30, 31.

épousé la fille de J.F. Flatt. E. Zeller, qui a été le jeune élève de Strauss à Maulbronn, épousera la fille de F.Ch. Baur, qui a été le professeur de Strauss à Blaubeuren et à Tübingen. Ce ne sont pas des cas isolés. Cependant il serait faux de parler de mandarinat ou de clans. Les solidarités familiales restent toujours secondaires par rapport aux convictions philosophiques ou religieuses. Ni Märklin, ni Zeller n'auront à Tübingen la carrière qu'ils espéraient. Baur ne parviendra même pas à faire nommer Märklin bien qu'il se soit engagé plus vigoureusement qu'il n'avait coutume de le faire. Inversement, Strauss ne songera pas à imputer à son manque de relations la violence des attaques auxquelles il devra faire face mais simplement au fanatisme de ses adversaires. Les coalitions efficaces sont ici presque toujours négatives.

Strauss s'est plaint amèrement de l'éducation reçue à Blaubeuren et à Tübingen. En quittant la maison familiale, il s'est senti artificiellement transplanté. Il a souffert du dépaysement dans une région et à une époque où il ne fallait pas marcher longtemps pour devenir un étranger aux yeux des hommes que l'on rencontrait. L'itinéraire qu'il suit nous montre, au fur et à mesure que l'on s'approche de Blaubeuren, une région dont la beauté est plus sauvage qu'accueillante, pauvre, à l'écart du progrès, presque hostile. Strauss n'est pas sensible à la vraie grandeur du paysage mais à son dénuement, de même qu'il n'est pas sensible à l'intérieur des murs à la paix, au recueillement, à l'harmonie, à une certaine douceur que perçoit le visiteur non prévenu. En lisant Strauss, on a un peu l'impression qu'il a quitté la civilisation en entrant à Blaubeuren(1). Il a éprouvé avant tout un sentiment de contrainte, de privation, de rupture. Dans ses premières lettres sa mère parle encore à Strauss des jouets qu'il vient de quitter et qu'il retrouvera aux prochaines vacances(2). Il a souffert sans aucun doute des épreuves de la

(1) : En revanche, Strauss semble s'être habitué à Blaubeuren et à ses habitants vers la fin de son séjour (cf. Ch. Märklin, *passim*).

(2) : D.F. Strauss, *Briefe an seine Tochter, nebst Briefen seiner Mutter an ihn selbst*, 1921, p. 223 (lettre du 9 novembre 1821).

claustration, de la brièveté des sorties autorisées, lui qui a toujours aimé les longues marches, d'une sorte de rigueur monacale dans un de ces établissements qui conservaient peut-être l'esprit des anciens couvents où ils étaient installés et qui montraient trop, selon Fr.Th. Vischer, "qu'ils avaient été fondés à une époque où l'on avait certes rompu avec le catholicisme mais où la différence essentielle entre les ecclésiastiques protestants et catholiques n'était pas encore claire"(1).

Précocement mûr, Strauss a souffert aussi de la vie collective auprès de camarades qui suscitaient souvent son ironie, par exemple par leur costume ou la puérilité de leur enthousiasme nationaliste (2). Plus que ses condisciples, il a eu tendance à imputer à son éducation les travers dont il se croyait affligé : une certaine raideur, le sentiment de n'être jamais à sa place, un manque de maturité sentimentale, et aussi sa myopie. Il a parlé de la "monotonie de la vie de caserne" (3), s'est plaint de la nourriture chichement dispensée par un intendant renvoyé pour escroquerie (4). Sa description minutieuse de l'agencement des bâtiments, son évocation de la porte du couloir fermée jour et nuit sur l'extérieur sauf à l'heure du déjeuner sont beaucoup plus tristes que celles que nous donne Fr.Th. Vischer(5). Strauss s'est cru marqué pour la vie.

Strauss a accusé ces séminaires de l'avoir enfermé dans un carcan psychologique, dans un système de pensée dont l'homme reste prisonnier alors même qu'il l'a renié . Un souvenir qu'il nous rapporte illustre bien cet état d'esprit. Vingt ans après avoir quitté Blaubeuren, Strauss rencontre avec Ch. Märklin deux pères qui viennent conduire leurs fils dans cette institution. Il nous parle de la "pitié"qu'exprime à cet instant

(1) : Fr.Th.Vischer, op. cit. p.68.

(2) : *ibid.* p.89.

(3) : Strauss,Ch. Märklin, 1851, p.16.

(4) : *ibid.* p.12 et p.21.

(5) : *ibid.* pp.15, 16.—Fr.Th. Vischer, op. cit.,pp. 65 - 78.

la voix de son ami et qui fait contraste avec la joie des pères et des enfants, et il ajoute : "Nous connaissions ce bonheur car c'est depuis peu seulement que nous avons échappé, après de longs et douloureux combats à la souricière théologique dans laquelle les jeunes garçons sautaient aussi innocemment." (1) On comprendra le genre de drame que vivaient certains pasteurs en apprenant que Märklin exerçait encore ce ministère un an auparavant.

De tels jugements sont certes rétrospectifs. Strauss n'a pas été un pensionnaire désespéré. Le séminaire était moins redoutable pour le fort en thème, même fragile, que pour les poètes. Jamais Strauss n'a peiné dans ses études. Il n'a pas été malheureux comme Hölderlin ou Mörike. Il n'a pas été broyé comme H. Hesse (2). On ne trouve chez lui aucun de ces projets de suicide qui n'étaient pas tout à fait exceptionnels parmi les séminaristes (3), bien que la discipline, d'après les divers témoignages, semble avoir été exercée avec humanité. En 1826, Strauss a même composé une farce mettant en scène camarades et professeurs, en guise d'adieu, il est vrai (4).

Il n'empêche que la tonalité d'ensemble des années passées à Blaubeuren est foncièrement mélancolique et que Strauss a souffert d'un manque d'affection, d'un vide sentimental, comme beaucoup d'autres, si l'on en croit Fr.Th. Vischer qui voit dans la privation de la présence féminine, celle de la mère et celle de la soeur aussi, un des plus grands maux pour l'épanouissement harmonieux des séminaristes.

Le bénéfice du séjour à Blaubeuren était cependant considérable. Steudel, défenseur acharné de l'institution, avait coutume de dire : "Ayons

- (1) : Strauss, op. cit., p. 146.
- (2) : H. Hesse, Unterm Rad, 1906.
- (3) : Fr.Th., Vischer, op. cit., p. 91.
- (4) : G. Müller, op. cit., pp. 279-310.

d'abord une pierre précieuse; nous aurons bien le temps de la tailler!"(1)
L'enseignement était dispensé par deux professeurs Baur et Kern que Strauss retrouvera au Stift et par deux répétiteurs. Baur traitait les prosaïstes grecs et latins, l'histoire et la mythologie; Kern se chargeait des poètes, de la logique, de la psychologie, et de l'hébreu. La théologie n'était pas inscrite au programme. Les élèves ne recevaient pas non plus de formation philosophique générale et n'étaient pas initiés au maniement des idées abstraites, encore que Baur ait traité Platon. Mais leurs connaissances linguistiques leur permettaient par la suite de progresser rapidement dans l'étude de la pensée ancienne. Très vite, encore adolescents, ils pouvaient lire les auteurs classiques dans le texte. En quittant Blaubeuren, Strauss était de toute évidence mieux à même d'aborder la patristique et la philosophie grecque que la pensée moderne. Il en résultait pour lui et ses camarades une fringale de philosophie et de théologie spéculative à leur arrivée au Stift : "Les élèves, quand ils quittent le petit séminaire pour le grand à Tübingen, se jettent habituellement sur la philosophie et la théologie en laissant de côté la philologie et cela vaut certainement mieux que de continuer la philologie selon l'ancienne manière." (2)

La critique a beau être fondée, c'est néanmoins la préparation du concours d'entrée à Blaubeuren et l'enseignement qu'il y a reçu ensuite qui permettront à Strauss d'assimiler en quelques mois d'énormes masses de documents avant de passer à la rédaction de ses principales oeuvres. Ce sont eux, plus sans doute que le Stift, qui lui donneront cette tournure d'esprit encyclopédique grâce à laquelle il s'intéressera, à

(1) : ibid. pp. 69, 70.

(2) : ibid. p. 67. Il ne s'agit pas d'un témoignage subjectif mais d'une loi presque générale qui se vérifiait, semble-t-il, surtout chez les élèves les mieux doués et peut-être, en premier lieu, chez ceux dont la foi était la plus fragile.

diverses époques de sa vie, aussi bien à l'histoire qu'à la critique littéraire ou aux sciences de la nature. Cependant c'est avec soulagement que Strauss a abandonné Blaubeuren pour rejoindre le Stift.

LE STIFT

Le Stift est la Faculté de Théologie protestante des futurs pasteurs. Il est très différent du petit séminaire, bien que l'étudiant continue à bénéficier des mêmes avantages matériels. La discipline est infiniment moins stricte, l'application des règlements plus souple sous l'influence des professeurs et même de ceux qui passent pour les plus conservateurs. Ainsi Steudel prend-il la défense des étudiants contre les autorités (1). L'étudiant du Stift est un étudiant de plein droit qui peut même dans certains cas, dont la définition paraît indulgente, loger en ville. Le travail est soumis à des contrôles réguliers et obligatoires qui seront contestés et modifiés au fil des ans (2).

Strauss lui-même ne discute pas le libéralisme de l'institution (3) Mais il ne peut s'empêcher de noter la persistance d'une "vie monacale collective" (4). Il est vrai que les contacts avec les autres étudiants sont rares, bien que les élèves du Stift suivent des cours magistraux à l'Université. La somme de travail qu'ils fournissent et leurs préoccupations personnelles les mettent à l'écart. L'auberge est souvent la seule échappée. En fait, le séminariste, convaincu de sa supériorité, conscient et inquiet de son étrangeté, ne cherche pas à se délivrer de son milieu. Les amis de Strauss n'appartiennent pas aux autres Facultés et c'est la règle.

L'Université de Tübingen au XIXe siècle et particulièrement le Stift

- (1) : Notamment de 1825 à 1828 lorsque la ville et l'Université furent placées sous l'autorité d'un commissaire du gouvernement, Hofacker.
- (2) : Vischer, op. cit. pp. 65-78. Strauss, Ch. Märklin, 1851, p. 31.
- (3) : Strauss, op. cit. pp. 19, 29.
- (4) : ibid. p. 29.

sont entourés d'un voile de légende, en France plus encore qu'en Allemagne peut-être. Les citer revient à évoquer des noms prestigieux auxquels ils s'associent naturellement. Hegel, Schelling, Hölderlin ne sauraient sortir de quelque médiocre établissement. On suppose logiquement que l'enseignement, celui de la philosophie surtout, devait être au Stift et à l'Université d'une exceptionnelle qualité, notamment pendant les années de formation des élèves les plus célèbres. Mais ni Hegel, ni Schelling, ni Strauss n'ont pu obtenir de chaire à Tübingen. Uhland n'a pas pu conserver la sienne bien longtemps. Bengel est le dernier grand nom parmi les professeurs du Stift dont seuls les élèves s'illustrent mais sont ignorés ou reniés sur leur terre d'origine.

La situation de l'Université et du Stift avant 1825, date de l'arrivée de Strauss, n'apparaît nullement florissante. La nature et la justification des séminaires sont régulièrement remises en cause. De 1822 à 1845, le Stift et l'Université sont menacés jusque dans leur existence. La disproportion entre l'importance des villes de Stuttgart et Tübingen fait périodiquement envisager un transfert, comparable à celui qui a eu lieu entre Augsbourg et Munich; on rencontre des traces de ce projet dans les correspondances officielles jusqu'en 1856. Les projets de réforme, les plaintes s'accumulent dans les archives (1). On trouve même en 1828 un dossier sur les "Conflits entre les professeurs de l'Université de Tübingen". Pendant le séjour de Strauss, Autenrieth, le futur chancelier doit défendre vigoureusement auprès du roi les droits de son Université

(1) :: Nous devons à l'obligeance du Hauptstaatsarchiv de Stuttgart d'avoir pu consulter des documents particulièrement abondants qui figurent sous la rubrique "Repertorium der Kabinettsakten EII-55,56. On se reportera notamment aux rapports du Ministre de l'Intérieur Schmidlin du 28 juin 1826 et du 28 novembre 1828.

On constate la complexité d'une situation administrative où la Faculté de Théologie ne jouit pas de l'autorité qui correspondrait à son rang théorique, le premier. En raison de son importance même, l'enseignement de la théologie devient fatalement affaire d'Etat.

qui est même attaquée de l'extérieur, par celle de Munich précisément(1). Les écrits polémiques des adversaires et des défenseurs des anciennes structures se succèdent sans interruption (2). D'autre part, pendant la plus grande partie des études de Strauss, jusqu'au 18 janvier 1829, les enseignants perdent le contrôle de l'Université qui, à la suite de divers incidents et surtout peut-être d'une lassitude déjà ancienne du gouvernement et du roi, est placée sous l'autorité d'un fonctionnaire du ministère de la Justice, assisté d'une troupe.

Matériellement, l'existence de l'Université est tout aussi précaire. Les salaires inférieurs à ceux des autres universités, gênent le recrutement à "l'étranger", c'est-à-dire à l'extérieur du Württemberg, de professeurs renommés. Les bibliothèques elles-mêmes, celle de l'Université et celle du Stift plus encore, ne s'enrichissent que lentement et très tard avec des subventions insuffisantes. Un apport capital à la bibliothèque de théologie du Stift date seulement d'un legs de Steudel, à sa mort en 1837. C'est à partir de cette époque également que la situation financière de l'Université et de ses professeurs s'améliore sensiblement.

Les étudiants du Stift ne comptent pas parmi les plus turbulents mais c'est en revanche là que la situation est jugée la plus inquiétante du point de vue scientifique. En 1826, à la mort du prélat Bengel, petit-fils de J.A. Bengel, le gouvernement juge les problèmes suffisamment préoccupants au moment de pourvoir à son remplacement pour demander un rapport détaillé à deux anciens professeurs Süsskind et Flatt. Ce rapport

- (1) : Autenrieth, Über das Verlegen der Universitäten in die Residenzen und das der Universität von Tübingen nach Stuttgart, Tübingen, 1826.
Thiersch, Über den Zustand der Universität Tübingen..., Stuttgart, 1830.
- (2) : Cf. : Über den gegenwärtigen Zustand der Universität Tübingen und das leichteste Mittel, Ordnung und wissenschaftlichen Geist ohne Zwang daselbst wiederherzustellen, Offenbach, 1826, dont l'auteur est le ministre des Finances Weckerlin.
Rümelin, Über eine zeitgemässe Reform des evangelisch-theologischen Seminars in Tübingen, 1841.
Hauber, Verteidigung des evangelischen Stifts in Tübingen gegen deformierende Tendenzen, 1842.

justifié par des raisons de politique générale, est repris dans ses grandes lignes et transmis au roi par son ministre Schmidlin. Ce sera l'origine de changements dans le corps professoral qui marqueront les années passées au Stift par Strauss.

Dans ce document en partie inédit et inexploité, Schmidlin ne fait pas mystère de l'insuffisance quantitative et qualitative des théologiens du Stift (I). Les six chaires qui existaient encore en 1819 se sont réduites à trois et les trois professeurs sont secondés simplement par deux professeurs "extraordinaires", c'est-à-dire sans chaire. Après les avoir nommés, Schmidlin constate : "Aucun des professeurs cités, à l'exception de Bengel, n'a réussi jusqu'à présent à acquérir une certaine renommée dans le monde des savants ou l'estime particulière des étudiants."

La première partie du reproche paraît un peu injuste pour l'un des professeurs, Steudel; il est en revanche exact que les étudiants n'étaient pas éblouis par leurs maîtres. Ils leur reprochaient de ne pas enseigner la pensée philosophique contemporaine, celle de Schelling, de Schleiermacher, de Hegel.

Schmidlin propose le licenciement pour insuffisance d'un professeur titulaire et d'un professeur sans chaire avec des compensations qui font bon marché de leur fierté. Il s'agit, même à cette époque, d'une procédure exceptionnelle. Les propositions qu'il présente pour leur remplacement sont particulièrement intéressantes parce qu'elles nous montrent à la fois la conception de la religion qui inspire l'autorité politique et la détresse du Stift. Schmidlin note d'abord qu'aucun des

(I) : Les rapports de Süsskind et de Flatt ainsi que celui du Ministre sont cités en partie dans l'ouvrage de Weizsäcker, *Lehrer und Unterricht an der evangelisch-theologischen Facultät der Universität Tübingen*, 1877, pp. 146, 149. Nous devons à l'obligeance du Dr. Sauer, Staatsarchivdirektor à Stuttgart, d'avoir pu prendre connaissance du rapport du ministre et de la décision du roi (Hauptstaatsarchiv, EII Bü 168 -24).

théologiens du Württemberg n'est capable de remplacer pleinement Bengel. Parmi les "étrangers", seul le Berlinoïse Neander pourrait convenir à la rigueur mais il est trop cher et "à bien des égards, l'obligé du gouvernement prussien". D'autre part, "bien que la clarté de son esprit lui évite d'être lui-même piétiste (Frömmeler), il est tout à fait capable de rendre les autres tels". Le défaut apparaît manifestement rédhibitoire. Au fond, les autorités aimeraient des universitaires aussi respectueux de l'Etat que les hégéliens mais malheureusement les hégéliens sont berlinois et il ne faut pas, quelle que soit l'origine philosophique du professeur, qu'il soit compromis avec l'Etat prussien.

Dans la suite de son rapport, Schmidlin dégage les principes qui doivent inspirer la nomination des nouveaux théologiens : "Seuls le christianisme positif, l'enseignement orthodoxe de la Bible sont à même de devenir la religion du peuple et, comme la grande majorité des étudiants en théologie sont destinés à être les maîtres en religion du peuple, ceux-ci doivent recevoir un enseignement qui correspond à l'esprit que je viens de définir. Cependant si cette foi en la Révélation ne doit pas se transformer en la foi aveugle du charbonnier et conduire par son ineptie l'un à l'impiété, l'autre au mysticisme, nous avons besoin d'un professeur qui sache mettre en accord la religion positive du Christ avec les lois naturelles et, pour cette raison précisément, inébranlables de la pensée, et la garder pure des arguties dogmatiques comme des excroissances maladives du piétisme (Frömmelei), d'un professeur sensé, aux idées claires, d'un chercheur à l'esprit équilibré, doué du sens pratique de la tendance purement morale de l'enseignement du Christ."

La religion de Schmidlin, c'est celle de la mère de Strauss, telle

que son fils l'évoquait; c'est celle que Vischer constatait chez les classes dirigeantes qui voudraient la voir en honneur dans l'Université aussi(I).

Certes Schmidlin ne prône pas une religion rationaliste. Le rationalisme est d'ailleurs expressément condamné dans le rapport et le ministre, homme intelligent et compétent, a déjà observé que ce rationalisme se colore aisément d'un panthéisme ou d'un matérialisme dont il ne veut pas. Pourtant, il s'agit bien, en fait d'une forme de rationalisme mais affadi, devenu utilitaire et pratique, et qui témoigne combien la postérité de l'Aufklärung est longue à s'éteindre dans de nombreuses couches de la société.

La mission politique et sociale de l'Université est définie implicitement comme primordiale. Schmidlin souhaite pour le peuple "une orthodoxie à l'esprit raisonnable et mesuré, telle que le défunt Bengel s'efforçait de la répandre par son enseignement et son exemple". Ce sont ces principes qui après une enquête minutieuse des prélats Süsskind et Flatt, complétée par celle du Ministre de l'Intérieur, aboutiront à la nomination de Baur et de Kern, le roi reprenant toutes les propositions de son ministre.

Il ressort clairement de ce rapport que les études de Strauss, du temps de Bengel, professeur qu'il estimait (2), et plus encore après sa mort n'ont nullement été placées sous le signe du supranaturalisme et du piétisme qui n'étaient guère représentés que par Steudel. Encore faut-il préciser que le supranaturalisme de ce dernier est qualifié de "raisonnable" par Strauss lui-même (3). Ce n'est pas un compliment sous la plume de Strauss mais cela prouve au moins que Steudel avait tenté de

(1) :: Cf. plus haut pp. 9sq.

(2) : Strauss, Ch. Märklin, 1851, p.36.

(3) : ibid. p.38.

s'accommoder de l'esprit du temps.

L'enseignement théologique du Stift apparaît même relativement libéral - puisqu'il est d'usage depuis bientôt deux siècles d'appliquer à la théologie les mêmes concepts qu'à la politique - quoique le "libéralisme" des professeurs vis-à-vis de l'orthodoxie se révèle, au moins pour certains, plus timide que celui des autorités civiles. Ce libéralisme demande à être apprécié avec prudence; il n'implique nullement la reconnaissance d'une doctrine qui pourrait remettre en cause, même indirectement, la mission du pasteur de l'Eglise. En écrivant "La Vie de Jésus", Strauss a sans doute surestimé la tolérance officielle.

La théologie n'était pas l'essentiel de l'enseignement du Stift et les étudiants ne faisaient pas une distinction rigoureuse entre théologie et philosophie, la christologie de Hegel, de Schleiermacher ou de Schelling, et en règle générale la pensée religieuse de la plupart des philosophes pouvant relever des deux disciplines. La durée des études était fixée à cinq ans (I); les deux premières étaient consacrées à la philosophie et les trois autres à la théologie qui apparaissait comme le couronnement tardif de l'édifice. Selon l'usage, l'étude des textes classiques (philologie) et celle de l'histoire étaient rattachées à la philosophie. Le jugement de Strauss, celui aussi de ses condisciples, par exemple Märklin et Vischer, celui même des critiques pourtant proches du Stift, est particulièrement sévère. Tous ont l'impression d'une insuffisance décourageante quant à la qualité de l'enseignement philosophique.

La philosophie post-kantienne n'est pas étudiée ni par Schott que l'on avait pourtant autrefois préféré à Schelling, ni par Sigwart dont l'ouverture d'esprit recueille les souvenirs les plus favorables mais

(I) : Elles furent ensuite ramenées à quatre à la suite des critiques dont le Stift avait été l'objet.

dont l'évolution vers le panthéisme est postérieure au séjour de Strauss et ne saurait donc l'avoir influencé. Eschenmayer expose avant tout sa philosophie personnelle qui, par ses prémisses, est proche de la pensée de Schelling, mais s'en écarte pour critiquer le panthéisme qu'il y découvre et exalter le christianisme qu'il reproche à Schelling d'avoir négligé. Ce sera l'objet d'une polémique sur laquelle il nous faudra revenir.

Les jugements dédaigneux dont Strauss a accablé Eschenmayer (1) ne doivent pas faire oublier qu'il avait joui d'un certain prestige sur les étudiants et notamment sur Strauss avant de s'abandonner à l'occultisme et à des excès mystiques. Il reste cependant que les étudiants n'avaient pas de professeur qui possédât une pensée philosophique originale et que l'histoire de la philosophie était enseignée d'une manière très insuffisante. La faveur dont bénéficièrent les cours de Strauss pendant le temps où il fut répétiteur, de Pâques 1832 à l'été 1833, en est une preuve suffisante. Même si l'expression "vraiment pitoyable" (2) employée par Strauss peut paraître excessive, les étudiants souffraient d'être réduits à étudier la philosophie presque en autodidactes, ce qui n'était pas facile, même pour les plus doués d'entre eux : "Si l'on pouvait se tirer d'affaire par ses propres moyens, dans la mesure où les cours étaient insuffisants, en philologie et en histoire, cela était incomparablement plus difficile dans la philosophie proprement dite." (3) Strauss se plaint de n'avoir pas compris Kant, faute d'être convenablement initié (4). Il ne bénéficie pas d'un cours suivi sur Schelling et sur Schleiermacher qui ne sont abordés qu'incidemment et ne comptent pas de disciples à Tübingen.

(1) : Strauss, *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu...* 1837, 2. Heft.

(2) : Strauss, *Ch. Märklin*, p. 32.

(3) : *Ibid.* p. 33.

(4) : Strauss, *G.S. I*, Justinus Kerner, p. 125.

Seul un répétiteur Schneckenburger parle de Hegel mais sans donner pleine satisfaction à son auditoire (1).

La question des influences subies par Strauss est très controversée dans toute l'histoire de la critique. Elle est encore au coeur des deux derniers ouvrages consacrés à Strauss, celui de Müller et celui de Sandberger, qui aboutissent souvent à des conclusions opposées, bien que le premier ait guidé le second dans son travail. Il s'agit d'une question difficile, parce que les témoignages que nous avons sont en partie contradictoires, qu'ils souffrent parfois d'être trop postérieurs aux années d'études de Strauss. Trop souvent apparaissent des noms d'auteurs qui ne sont pas suivis des oeuvres correspondantes. Les premiers témoignages qui ne prêtent pas à caution sont ceux des cours professés par Strauss à partir de 1832, donc d'une époque où l'évolution de Strauss était déjà très avancée (2). Le problème se complique pour les auteurs, Schleiermacher, Schelling, Hegel, dont nous savons avec certitude que Strauss les a étudiés, dans la mesure où ils permettent plusieurs lectures et où chaque critique est tenté d'apprécier l'influence exercée par un penseur selon l'interprétation personnelle qu'il donne de celui-ci. Ainsi Müller est-il tenté de découvrir dans l'interprétation hégélienne de Strauss un contresens général parce qu'il interprète Hegel dans la tradition de l'hégélianisme de droite et Sandberger de voir en lui un disciple fidèle parce qu'il découvre plutôt dans l'hégélianisme de gauche la postérité authentique de Hegel (3).

En dehors de la correspondance, le premier témoignage sur

(1) : Strauss, Ch. Märklin, p.51.

(2) : Vorlesungen über Logik und Metaphysik, été 1832, Entwicklungsgeschichte der neuesten philosophie von Kant an, nebst einer Übersicht der übrigen Geschichte der Philosophie, hiver 1832-1833, Geschichte der Moral, été 1833. Les textes de la première et de la troisième conférence sont au Schiller-Nationalmuseum, Marbach. Le texte de la seconde est à la Württembergische Landesbibliothek de Stuttgart.

(3) : G. Müller, J. Sandberger, op. cit., passim.

l'adolescence de Strauss est celui de Vischer dont nous croyons qu'il a été plus que tout autre à l'origine d'une interprétation trop romantique et mystique de Strauss.

Après avoir indiqué que c'était Schelling qui avait fourni "sa base philosophique" au "romantisme" de Strauss, Vischer poursuit son évocation : "Et maintenant on se saisissait de J. Böhme, tout près de lui Franz von Baader faisait brûler les lumières mystiques de ses aphorismes confus, des phénomènes curieux du magnétisme semblaient soulever un voile et permettre à nos regards de plonger directement dans le fond sombre et originel, dans les mondes infinis peuplés d'esprits." (1)

Vischer semble ressusciter toute une atmosphère et cependant ce n'est pas un témoignage direct qu'il nous restitue. Les informations qu'il nous fournit sur des établissements dont il a été l'élève et le répétiteur sont toujours précieuses. Ses souvenirs quand il nous parle de Strauss sont beaucoup moins sûrs parce qu'il n'est pas du nombre de ses intimes, que leurs rapports n'ont jamais été purs d'une certaine défiance. Pour écrire son essai sur Strauss, Vischer manquait tellement de documents précis qu'il avait dû solliciter de Strauss les renseignements qu'il nous confie, ce qu'il avoue d'ailleurs très honnêtement (2). Strauss lui communique ces informations mais avec une certaine réticence, due peut-être à la pudeur, et en tout cas avec le détachement de l'humour et sous un éclairage un peu différent : "Retracer la chronologie de mon évolution intellectuelle sur laquelle tu m'interroges n'est pas chose facile. Je n'y vois plus très clair. Je sais seulement qu'à côté de Böhme

(1) : Vischer, Kritische Gänge, 1844, p.98. L'essai "Dr. Strauss und die Württemberger" est paru pour la première fois dans les Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 1838, Nr57 ff.

(2) : ibid.

et de Schelling, j'ai encore lu Franz Baader, et que j'ai fait gonfler en moi ses pensées en forme d'aphorismes comme gonflent dans le ventre des rats des éponges rôties dans la graisse." (1)

La traduction de Vischer n'est donc pas absolument fidèle. Strauss nous fournit d'autres témoignages malheureusement disséminés et incomplets sur la période comprise entre 1825 et 1828, vers la fin de son adolescence grâce auxquels nous pouvons tenter de préciser un peu ce qu'il recherchait chez ses auteurs favoris et comment il les a compris. Il nous avoue sa naïveté philosophique, imputable à son éducation. Ainsi ne pouvait-il s'expliquer "toutes les manières et dispositions méfiantes avec lesquelles Kant aborde la connaissance des choses. Loin de comprendre les positions et les problèmes de ce penseur, je ne comprenais même pas seulement pourquoi on les définissait." (2)

Kant semble bien être le premier philosophe étudié par Strauss probablement en 1825, à l'âge de dix-sept ans. Déçu par tant de difficiles cultés, Strauss s'était tourné vers Schelling à qui il reproche bientôt de trop se fier à la connaissance déductive, de ne pas privilégier suffisamment l'intuition immédiate et globale. Son intérêt se porte alors sur Jacobi et surtout sur Böhme : "Böhme en revanche parlait absolument en visionnaire, comme quelqu'un dont les yeux sont ouverts pour voir les forces vivantes en action dans son propre être intérieur et dans la Nature." (3) L'inspiration de Strauss est tâtonnante et empirique.

De Böhme le jeune homme attend une révélation qui se substituerait à la Révélation de son enfance encore toute proche de lui; il espère le regard immédiat dans les profondeurs de la Nature, la connaissance

(1) : G.S. I, Justinus Kerner, p.125. L'essai parut pour la première fois dans les Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 1838. Il fut repris en 1839 dans "Zwei friedliche Blätter".

(2) : ibid.

(3) : ibid.

intuitive et instantanée du Divin. Cet élan est déjà difficilement conciliable avec l'orthodoxie religieuse et n'est même pas vraiment pieux; Strauss nous confie qu'il ajoute à cette époque plus foi aux écrits de Böhme qu'à la Bible. Avec le recul du temps Strauss analyse très justement son comportement en nous montrant l'adolescent faisant l'économie de l'effort rationnel pour posséder d'un coup, par la magie du seul sentiment, "le Vrai et le Divin" (1). C'est une aspiration insatisfaite et nostalgique qui prend les raccourcis de la connaissance.

G. Müller a émis l'hypothèse que l'intérêt de Strauss pour la pensée de Schelling, qu'il estime fondamentale, serait né, dès son séjour à Blaubeuren, de l'enseignement de F. Ch. Baur. Ce dernier aurait été lui-même très marqué par cette philosophie (2). Nous admettons volontiers que Baur, étudiant, a lu Schelling et a subi son influence, mais nous ne pensons pas que cette influence ait été encore vive pendant les années où Strauss étudiait à Blaubeuren au point de faire des élèves des disciples enthousiastes de Schelling. L'ouvrage de Baur "Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums" qu'il prépare et publie pendant qu'il enseigne à Blaubeuren est plus proche de Creuzer (3) que de Schelling dont il ne pouvait connaître alors que les oeuvres écrites avant 1810 et dont la philosophie de la mythologie est de toute façon très différente et très postérieure. Seul le petit essai de Schelling "Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt" pouvait avoir un certain rapport avec l'ouvrage de Baur. Mais la conception de la religion développée par Baur est infiniment plus tributaire de celle de Schleiermacher dont il avait lu "Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt" .

(1) : *ibid.* pp. 125, 126.

(2) : G. Müller, *op. cit.* pp. 181, 182.

(3) : F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 1810.

publié en 1821, dans la mesure où il définit la religion comme " la conscience ou le sentiment de la dépendance de Dieu"(1) ce qui, nous le verrons, ne signifiait pas non plus que Baur fût un strict disciple de Schleiermacher (2).

D'autre part, Baur ne défend pas une philosophie de l'histoire que l'on pourrait rattacher à Schelling ou à Schleiermacher. Il est plutôt le fondateur d'une nouvelle école, l'Ecole de Tübingen qui succède à l'ancienne, modérément supranaturaliste, dont Strauss nous dit "qu'elle fut enterrée avec Steudel" (3). Le principe qui l'inspire est celui d'une critique historique minutieuse, dégagée de tout postulat philosophique. L'évolution de Baur pendant le séjour de Strauss au Stift le porterait plutôt vers Hegel, sans qu'il se veuille jamais expressément de la famille et fasse d'une citation du maître le critère d'une vérité. Malgré cette indépendance, les hégéliens le considèrent un peu comme un des leurs. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter à leur organe, les "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik". L'ouvrage de Baur de 1831, à peine postérieur au départ de Strauss, "Das Manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt" bénéficie d'un accueil très favorable (4). En 1834, son "Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen

(1) : Baur, Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, Bd. I, p. 104.

(2) : La différence essentielle entre Schleiermacher et Baur n'est pas vraiment, à notre avis, que Baur se rapprocherait déjà de Hegel en tentant de découvrir une conciliation entre les notions contradictoires comme celles de "fini" et "d'infini" (cf. Müller, op. cit. p. 99). Il se distingue avant tout de Schleiermacher en réservant au christianisme, ou plutôt au seul luthéranisme qu'il refuse de réduire à un sentiment de dépendance purement passive, une place singulière dans l'histoire des religions. Il est vrai que cela aussi peut être considéré comme un pas en direction de Hegel.

(3) : Strauss, Ch. Märklin, p. 17.

(4) : Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, juin 1832, pp. 841-854, 857-853. L'article est du **Strasbourgeois** ~~Matter~~.

der beiden Lehrbegriffe" est loué d'une manière dithyrambique par Marheineke, un des chefs de file de l'école hégélienne(1). Cet éloge est d'autant plus significatif que Marheineke, quelques mois auparavant, avait fait le compte-rendu prudent et sans agressivité particulière de la "Symbolique" de Möhler, dont il louait les qualités intellectuelles (2). Or Baur attaque précisément sans ménagement, au nom d'une stricte orthodoxie protestante, l'ouvrage de son collègue de la Faculté catholique. La position de Marheineke est devenue beaucoup moins indulgente après la publication du livre de Baur, soucieux d'éviter tout glissement entre catholiques et protestants et d'apparaître comme un luthérien irréprochable, sinon comme un redresseur de torts. La même année, Baur dans son compte-rendu de l'ouvrage rationaliste de Bretschneider "Die Grundlage des evangelischen Pietismus" reproche à l'auteur de n'avoir pas respecté des dogmes fondamentaux du christianisme, comme celui du péché (3). Il découvre le sens profond de la vie de l'homme dans "la communauté vivante" qu'il constitue avec Dieu et le Christ (4).

C'est encore en bon protestant qu'il se présente en décembre 1834 dans un article qui traite de deux ouvrages consacrés au pélagianisme et où il montre "que la foi dans le sens protestant du terme n'a pas besoin des oeuvres pour exister" (5). On remarquera simplement que l'évolution vers une interprétation à la fois hégélienne et conservatrice du protestantisme, par exemple dans la conception de la liberté,

(1) : Ibid., août 1834, pp. 270-283. L'ouvrage de Möhler "Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften" en était déjà à sa troisième édition. Il avait déjà entraîné une polémique dans "Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler" de Nitzsch (Theologische Studien und Kritiken, 1834).

(2) : Ibid., octobre 1833. Marheineke traite de la première édition de 1832.

(3) : Ibid., avril 1834.

(4) : Ibid., p. 555.

(5) : Ibid., décembre 1834, pp. 897-931.

se fait plus nette et recourt à des termes hégéliens, comme ceux de "Vorstellung" et de "Begriff" que Baur ne cherche d'ailleurs pas à expliciter plus nettement.

Dans tout cela nous ne voyons évidemment pas trace de la philosophie de Schelling, la référence occasionnelle à l'Absolu étant trop vague pour justifier un tel rapprochement. Nous ne voyons pas non plus aucun signe de mysticisme. Devant le loyalisme de Baur, on peut penser que le ministre Schmidlin qui croit devoir écarter dans son rapport au roi les réserves suscitées par sa nomination éventuelle au Stift est meilleur juge que les théologiens de l'Université. Nous ne pouvons constater chez Baur entre 1821 et 1830, pendant les années où il a été en contact avec Strauss, aucune influence irrationnelle ni aucune remise en cause systématique de la religion. C'est seulement en 1835, l'année de "La Vie de Jésus", que Baur conteste pour la première fois l'authenticité de certains textes bibliques (1).

Les souvenirs de Strauss confirment notre analyse. Baur n'était pas plus audacieux dans ses cours que dans ses oeuvres. Bien qu'il fasse l'éloge constant de la valeur scientifique de son maître, Strauss ajoute cependant que le conflit avec Möhler a révélé qu'il était encore plus prisonnier du protestantisme et de ses dogmes que sa position philosophique ne l'exigeait (2). Quant à la critique du christianisme, Strauss en souligne la timidité : "Car il était loin d'avoir la hardiesse d'entreprendre, comme le fit plus tard l'auteur de "La Vie de Jésus" et de cette esquisse biographique, un assaut contre les murs de Sion avec une poignée d'hommes valeureux; c'est tout juste s'il commençait alors

(1) : Die Pastoralbriefe des Apostels Paulus, 1835.

(2) : Strauss, Ch. Märklin, p.38.

à ébaucher les premiers traits du siège en règle qu'il préparait" (1).

Baur, s'il a contribué à former l'esprit scientifique de Strauss, s'il lui a donné la rigueur et la minutie exigées par la critique historique - ce qui n'est évidemment pas négligeable - ne lui a nullement inculqué une témérité et une doctrine philosophique dont il ne se réclamait pas. Une anecdote révèle d'ailleurs quelle a été l'évolution de Baur. Quand il s'agit de fêter son jubilé, ses anciens élèves, Vischer, Zeller, Strauss projettent de lui offrir une coupe sur laquelle seraient gravés les médaillons de Platon, Luther, Schleiermacher et Hegel. Sur le couvercle, Strauss et ses amis ajoutent un sphinx (2). Il n'est pas possible que tant d'auditeurs et de lecteurs attentifs de Baur à Blau-beuren, puis à Tübingen, se trompent à ce point. Schelling est absent de cette évolution (3).

On nous pardonnera de nous être arrêté aussi longuement sur l'état d'esprit de Baur à l'époque où il était le professeur de Strauss. Mais le critique est naturellement tenté d'imaginer, puisque Strauss a écrit sa première oeuvre très jeune, qu'elle supposait des connaissances encyclopédiques et que son maître était un savant renommé, qu'il a trouvé chez lui la plus grande partie de sa documentation et de ses audaces. Et quand se reportant aux premières oeuvres de Baur, il ne découvre pas les témérités escomptées, le critique imagine volontiers que le professeur se départait devant ses élèves de la prudence qui caractérisait ses oeuvres. Nous avons simplement voulu montrer qu'il n'en était rien.

(1) : Ibid. p. 51.

(2) : A.B., pp. 146-148.

Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, 1952, pp. 122-125.

(3) : Zeller mentionne certes une relative influence de Schelling mais c'est pour éviter que son beau-père ne soit rangé dans l'école hégélienne et, dans son exposé même, le rôle de Schleiermacher apparaît plus décisif (Vorträge und Abhandlungen, Leipzig, 1865, pp. 354-434). L'Ecole de Tübingen (Baur, Zeller, Schwegler) ne s'est pas inspirée non plus dans son travail critique de la philosophie de Schelling.

LES LECTURES DE STRAUSS.

Strauss a donc commencé à étudier la philosophie en arrivant au Stift. Baur ne l'a pas initié en cette matière; on comprendrait mal sinon que Strauss se plaigne tant de l'enseignement qu'il y a reçu s'il avait été dispensé par un professeur pour lequel il conservera toujours une grande estime scientifique malgré les multiples différends personnels, pratiquement ininterrompus de la publication de "La Vie de Jésus" à la mort de Baur.

Après avoir buté sur Kant, Strauss découvre Schelling avec ravissement : "On lisait Schelling et qui sait enthousiasmer la jeunesse, surtout une jeunesse élevée comme la nôtre, en fait la conquête." (1) En faisant allusion à la manière dont les séminaristes étaient éduqués, Strauss rappelle la vie morne et austère, sans chaleur et sans affection, la privation sentimentale sur laquelle il s'est longuement étendu. Il ne songe pas au contenu de l'enseignement (2). Il interprète a posteriori la philosophie de Schelling comme une littérature pour jeunes gens nostalgiques, comme une littérature d'évasion, romantique si l'on veut, à condition de ne pas donner à ce terme un contenu philosophique trop précis mais de le ressentir plutôt comme une aspiration imprécise, un vague à l'âme mélancolique.

Si nous cherchons ce que toutes les lectures de Strauss ont en commun, la parenté possible entre Schelling, Böhme, Baader, Jacobi, étudiés dans un premier temps, et Schleiermacher et Hegel dont la découverte les suit immédiatement, c'est la notion de panthéisme qui s'impose à l'esprit. Tous ces auteurs ont été accusés d'être panthéistes, tous s'en sont défendus et tous se sont accusés mutuellement de ce péché,

(1) : Strauss, Ch. Märklin, pp. 33, 34.

(2) : C'est pourtant ce que croit G. Müller, op. cit., p. 201

pour autant que la chronologie le leur permettait. Mais il peut être tentant d'associer mysticisme et panthéisme et tout dépend de la manière dont Strauss et ses amis ont interprété leurs lectures et éventuellement, pour Schelling au moins, de sa réception dans le Württemberg à cette époque.

Schelling est alors le philosophe de l'Absolu, de l'Identité, qui se situe délibérément dans une tradition spinoziste, et il se plaît à souligner l'origine de sa pensée en s'opposant à tous les autres systèmes : "L'absolue identité n'a justement jamais cessé d'être telle et, tout ce qui est, est, considéré en soi, non pas l'apparence de l'absolue identité, mais cette identité elle-même, et comme c'est en outre la nature de la philosophie de considérer les choses comme elles sont en soi, c'est-à-dire dans la mesure où elles sont infinies et sont l'identité absolue elle-même, la vraie philosophie consiste donc à prouver, que l'identité absolue (l'Infini) n'est pas sortie d'elle-même et que tout ce qui est, dans la mesure où cela est, est l'infinité elle-même, proposition que, seul de tous les philosophes qui m'ont précédé, Spinoza a reconnue, bien qu'il n'en ait pas apporté la preuve totale et qu'il ne l'ait pas énoncée non plus assez clairement pour éviter d'être mal interprété sur ce point par presque tout le monde." (I)

La tâche de la philosophie est donc de dire l'Identité, d'expliquer l'Absolu, et Schelling définit, sans référence à nulle transcendance, sans élan irrationnel, la philosophie de la Nature, comme "le

(I) : Schelling, *Ausgewählte Werke*, Bd. I, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, p.16.

spinozisme de la physique"(I). Strauss ne s'y trompe pas et il reconnaît très vite que la vision globale de la Nature n'a rien de mystique chez Schelling : "Chez ce dernier la vision immédiate se révélait n'être qu'un point à partir duquel tout le reste était déduit par le mode de la connaissance médiata : et même pour ce seul point l'expression "vision" m'apparut bientôt n'être rien d'autre qu'une façon de voir et, en réalité, il me sembla n'avoir là également qu'un mode de connaissance que je ne pouvais juger trop différent de la connaissance médiata de la nature des choses." (2)

Cependant Schelling, s'il démontre inlassablement l'Absolu, ne nous le présente pas toujours de la même façon; il semble parfois prêter à la Nature une finalité, une sorte d'intention de se libérer de la matière inconsciente dont nous observons l'échec plus ou moins patent. La Nature apparaît alors, dans une construction idéaliste, comme esprit arrêté dans son évolution, et les phénomènes physiques révèlent une intelligence qui s'est figée brusquement, momentanément peut-être: "Les productions mortes et inconscientes de la Nature ne sont que les tentatives avortées de la Nature pour se réfléchir elle-même, tandis que la nature prétendue morte est dans son ensemble une intelligence pas encore mûre et c'est pourquoi le caractère de l'intelligence, encore inconscient, perce déjà dans ses phénomènes." Ainsi "la science de la Nature a nécessairement tendance à rendre la Nature intelligente; c'est précisément par cette tendance qu'elle devient philosophie de la Nature." Mais cette intelligence, cette conscience que nous constatons renvoient à une

(I) : Schelling, Schriften von 1799-1801, "Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (1799), p. 273.

(2) : Strauss, G.S.L, "Justinus Kerner", p.125.

identité première : "La Nature est à l'origine identique avec ce que nous reconnaissons en nous comme intelligence et conscience." (I)

Les diverses approches de la Nature, dans la mesure où elles sont fragmentaires, peuvent donner l'impression d'une dualité ou d'une hétérogénéité qui ne sont cependant que provisoires et ne semblent telles qu'à la connaissance imparfaite. La pensée de Schelling veut saisir l'unité profonde des phénomènes, quelle que soit leur apparente et trompeuse diversité. L'inspiration de cette pensée peut donc être rattachée à un panthéisme qui n'est pas irrationnel, même s'il a tendance à anticiper un peu les résultats des sciences de la nature qu'il veut intégrer à son système.

C'est bien ainsi que les compatriotes de Schelling dans le Württemberg ont interprété sa pensée. Eschenmayer souligne le rôle tout puissant de la raison, l'oubli de la religion qui caractériseraient la conception de l'Identité chez Schelling : "Avec une énergie exceptionnelle" reproche-t-il à son adversaire, "il supprima totalement dans son exposition de l'Identité absolue toutes les oppositions : le moi et le non-moi, la nécessité et la liberté, l'identité et la réalité, la forme et l'essence, et ainsi de suite, et fixa le point le plus haut de la spéculation dans la valeur éternelle de la raison elle-même". (II)

Le danger, selon Eschenmayer, est grave pour le christianisme. La raison et la science acquièrent face à la foi et à la religion une importance qu'elles ne méritent pas. Il est une connaissance plus profonde et plus intime que celle de la raison dont Schelling ignore tout. La raison ne peut comprendre Dieu : "En dépit de tous les différents

(I) : Schelling, *ibid.*, System des transcendentalen Idealismus, 1800, p.341.

(2) : C.A. Eschenmayer, Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie, Erlangen, 1803. p. 10.

moyens par lesquels la philosophie s'efforça d'attirer Dieu dans la sphère de la connaissance et de procurer ainsi à la foi une base inattaquable, en faisant de Lui tantôt une substance, tantôt une Idée, à chaque fois elle ne put qu'échouer." (1)

L'ordre de la foi est un ordre supérieur à celui de la raison et doit se substituer à lui dans la connaissance de Dieu. L'Identité absolue ne conduit pas à Dieu. Il faut oublier la philosophie et faire un saut décisif pour atteindre Dieu que l'on éprouvera plus que l'on ne le connaîtra : " Cette fonction une et indivisible qui a perdu en intelligibilité en partant de la représentation et en suivant toutes les phases ultérieures passe en effet totalement, dès que l'Absolu est atteint, de la connaissance à l'intuition ou à la ferveur, et l'Identité absolue est ainsi le tournant entre la spéculation et la foi. Par conséquent le dernier pas de la philosophie est le premier vers la foi ou la non-philosophie." (2)

C'est une thèse classique maintes fois exprimée et souvent mieux défendue. Pour son critique, Schelling est manifestement spinoziste, déterministe, panthéiste, et sa pensée n'a plus grand chose à voir avec le christianisme. Cette interprétation nous intéresse parce que la critique de Schelling qui occupe une place essentielle dans l'ouvrage de Eschenmayer se réfère longuement aux concepts de philosophie de la nature et de liberté dans le "System des transcendentalen Idealismus" et dans le "Bruno" (3), ouvrages que Strauss a dû connaître probablement très jeune. D'autre part, nous savons par ses cours de répétiteur que Strauss n'ignorait rien des attaques de Eschenmayer au moins depuis 1832 et

(1) : *ibid.*, p. 32.

(2) : *ibid.*, p. 30.

(3) : Cf. Schelling, *op. cit.*, *Schriften von 1799-1801*, *Schriften von 1801-1804*.

probablement depuis sa découverte de Schelling, et qu'il savait également comment celui-ci s'était défendu(1).

Dans un premier temps de cette polémique qui dure plusieurs années, Schelling, sans rien concéder sur le fond, minimise les contradictions entre sa pensée et celle de son adversaire : "Finalement la différence qui me sépare de M. Eschenmayer en ce qui concerne la manière de traiter la nature ne repose que sur ce simple fait : il s'arrête à l'opposition entre l'Esprit et la Nature qui apparaît à la conscience et a besoin du premier pour construire la seconde, tandis que je trouve dans la philosophie transcendantale, que ce qu'il accorde encore à la nature est dans le moi, et dans la philosophie de la nature, que ce qu'il accorde encore au moi, est dans la nature elle-même." (2)

Schelling se contente ici de souligner l'unité et la parenté des phénomènes que relie une même origine, unité à laquelle Hegel reprochera d'être trop indifférenciée. Mais quand la polémique s'envenime, à la suite des textes de Eschenmayer que nous avons cités plus haut, Schelling ne laisse plus planer aucun doute sur la véritable hiérarchie des valeurs dans son système : "Je laisse donc la foi décrite par Eschenmayer, le pressentiment de la félicité et ainsi de suite, subsister - avec toute la valeur qu'elles peuvent s'y attribuer - dans leur sphère propre, qu'il me faut seulement, bien loin de la placer au-dessus de celle de la philosophie, juger inférieure à elle, et je reviens à mon projet de réclamer pour la raison et la philosophie les biens que se sont appropriés le dogmatisme de la religion et la non-philosophie de la foi." (3)

(1) : Cf. Vorlesung über die Geschichte der Philosophie, Winter 1832-1833, Württembergische Landesbibliothek, cod. theol. 4° 634.

(2) : Schelling, Schriften von 1799-1801, Über den wahren Begriff der Naturphilosophie, 1801, p.657.

(3) : ibid., Schriften von 1801-1804, Philosophie und Religion, 1804, p. 606.

Schelling, à l'inverse bien entendu des piétistes, des mystiques et de beaucoup de croyants orthodoxes, mais aussi de Kant, affirme comme Hegel l'aptitude de la raison à connaître Dieu. En l'absence de références précises, il peut cependant sembler difficile encore de décider définitivement comment Strauss a compris Schelling. Mais si l'on se souvient que l'ami de Strauss, Ch. Märklin, avait suscité les inquiétudes de son père par cette même lecture et qu'il n'excluait pas que la pensée de Schelling pût le mener "au panthéisme, à la négation de la liberté et de l'immortalité" (1), on sera tenté d'admettre que l'intérêt de Strauss pour son compatriote s'adressait à un auteur chez lequel il découvrait avant tout, comme ses professeurs, une pensée panthéiste qui pouvait tout au plus, comme l'affirmait le père de Märklin, faire naître quelque "rêverie fantasque" (2).

Il est plus difficile d'expliquer une lecture panthéiste de Jacobi. Nous ne savons pas non plus, tout comme pour Böhme et Baader, ce que Strauss a lu de lui et nous ignorons même, tant les témoignages de Strauss sont flous si cette étude a été antérieure ou postérieure à celle de Schelling. Il semble que Strauss ait lu Jacobi après Kant contre lequel il fournissait des arguments que le jeune homme attendait et que cette lecture ait été à peu près contemporaine de celle de Schelling.

Strauss, si nous nous reportons aux textes de ses conférences, a tout lu des penseurs de l'antiquité au dernier ouvrage paru en passant par les mystiques et les matérialistes de toute l'Europe. Il paraît même avoir tout compris et il explique chaque auteur avec une facilité qui séduisit ses étudiants. Devant tant d'érudition acquise en si peu d'années.

(1) : Strauss, Ch. Märklin, p. 47.

(2) : *ibid.*, p. 42. On remarquera que la pensée de Schelling est jugée dangereuse pour l'éducation par le disciple de l'Aufklärung tandis que son fils est pris de vertige devant les conséquences religieuses et métaphysiques qu'elle risque d'entraîner.

on peut supposer qu'il a trouvé nombre d'informations dans la littérature secondaire qu'il exploitera toujours très habilement tout au long de sa vie.

Quelle que soit l'origine de ses informations, Strauss trouvait en Jacobi l'adversaire de Kant, et surtout de l'Aufklärung et de Nicolai dont il est incontestable que Strauss les méprisait dans sa jeunesse. Mais Jacobi dans "la querelle du panthéisme" ou "querelle de l'athéisme", puisqu'il se refusait à distinguer les deux notions, condamnait aussi le spinozisme, panthéisme qui menait tout droit à l'athéisme, encore que Jacobi ne voulût pas faire de Spinoza un athée. Il n'est pas possible que Strauss ait lu Jacobi sans rencontrer la pensée de Spinoza dont il ne nous dit pourtant rien dans ses souvenirs sinon que le répétiteur Schneckenburger en avait parlé aux étudiants.

Jacobi, d'autre part, ne s'était pas mépris sur le panthéisme et le déterminisme dont la philosophie de la nature de Schelling ne pouvait se délivrer et son appel incessant à la foi, à l'âme, au Dieu sensible au coeur et qui se refuse à la raison avait attiré les critiques de Schelling dans son ouvrage "De la liberté humaine" (1). Les thèses développées par Jacobi contre le spinozisme dans les "Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza" ou sa "Réponse aux accusations de Moses Mendelssohn" (2) n'étaient pas très différentes, il est vrai, de celles de Eschenmayer qu'elles avaient peut-être inspirées. Dans cette polémique, Schelling accuse Jacobi de n'avoir pas compris Spinoza en faisant de lui l'adversaire du christianisme, et la réponse de Jacobi devait entraîner une réplique plus cinglante de son adversaire qui

(1) : Schelling, Schriften von 1806-1813, "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", 1809, "F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn F.H. Jacobi", 1812.

(2) : Jacobi, Briefe an Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza, 1785. Wider Moses Mendelssohn's Beschuldigungen, 1785. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, 1811.

mettait fin à la querelle(1).

La lecture de Jacobi et de Schelling se situait donc au coeur d'un débat sur le spinozisme et Strauss, s'il trouvait évidemment chez Jacobi l'exaltation constante d'un Dieu personnel qui seul garantissait la dignité morale et la liberté de l'homme, s'il rencontrait également la dualité irréductible de la transcendance divine et de la Nature, pouvait être troublé aussi par cet aveu que la raison de l'homme, abandonnée au seul mécanisme de ses lois, le conduisait fatalement au spinozisme, défini comme une philosophie irréfutable. C'était un motif supplémentaire pour Jacobi de voir dans la foi et l'intuition les sources authentiques de la connaissance. Mais ce pouvait être pour son lecteur une fois oubliés les premiers moments d'un enthousiasme peu philosophique, l'origine d'un doute.

Strauss a pu peut-être aussi découvrir chez Jacobi une pensée qu'il retrouvera un peu plus tard abondamment développée chez Schleiermacher : le sentiment de dépendance qui nous lie à l'être supérieur dont nous savons qu'il nous dépasse infiniment est à la base de toutes les religions. Cette idée est lourde de conséquences pour peu que l'on admette que la dépendance ou l'infériorité tragiquement ressenties, le sentiment d'impuissance qui en découle nécessairement ne sont pas seulement le trait caractéristique mais aussi l'origine des religions. Cependant Strauss, tout comme Feuerbach, était encore loin d'émettre cette hypothèse, et il n'est pas sûr qu'il lui a été donné de la rencontrer dans le texte peu connu des "Lettres sur les 'Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois' de M. de Pauw" (2).

(1) : Cf. Jacobi, Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, 1811. Schelling, F.W.J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn F.H. Jacobi, 1812.

(2) : Briefe über des M. de Pauw 'Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois', Deutscher Merkur, 1774.

Mais Jacobi offrait d'abord et sans possibilité de méprise un Dieu sensible au cœur, différent de la Nature, et qui se manifestait pourtant dans toute la création et dans tous les êtres, une présence de Dieu qui supprimait la dualité. L'homme sent Dieu, comme il sent son propre moi, d'une manière incompréhensible et indifférente à toute réfutation logique. Une telle religiosité qui ignore peu ou prou les religions positives, pose des différences de nature mais efface les oppositions, est toujours à la limite du panthéisme ou court le risque d'y conduire. Peut-être Jacobi y succombait-il lui-même dans "Allwill" quand il nous définit la foi comme une "sympathie avec l'invisible, le réel, le vivant et le vrai" (1) et l'on comprend qu'il ait redouté l'usage de la philosophie qui nous jetterait dans le panthéisme quand elle est consé quente avec elle-même.

Chez un auteur qui invitait à une lecture plus sentimentale que logique, plus littéraire que philosophique, qui rapportait les épanchements de son âme plus qu'il ne démontrait, Strauss trouvait naturellement ce qu'il cherchait, c'est-à-dire la satisfaction d'élan s plus affectifs que religieux. En 1832 encore, Strauss relève l'absence de système, de principe dans la pensée de Jacobi à laquelle il n'accorde pas la dignité d'une véritable philosophie (2). Le seul caractère positif qu'il lui reconnaît est de former une transition entre la pensée de Kant et celle de Schelling.

La tentation permanente d'un glissement vers le panthéisme est encore plus marquée chez les autres auteurs préférés du jeune Strauss. On l'admettra sans peine de J. Böhme, accusé toute sa vie de ce péché. La page suivante de Baader où il s'efforce de prouver que la philosophie de la nature chez Schelling, sa conception de la causalité, la pensée de Hegel sont panthéistes, tandis qu'au contraire celle de J. Böhme

(1) : F. H. Jacobis "Allwill", textkritisch herausgegeben... Groningen, Djakarta, 1957.

(2) : Vorlesung über die Geschichte der Philosophie.

et la sienne propre restent fidèles au christianisme, témoigne de l'étroitesse de la voie qui les sépare et des subtilités auxquelles il faut recourir pour blanchir Böhme et Baader du reproche de panthéisme : "Mais comme elles ne distinguaient pas, comme le fait J. Böhme, entre une nature éternelle et incréée et une nature temporelle et créée, pas plus qu'entre la nature et la créature ou qu'entre la nature intégrée et celle qui ne l'est pas, qui s'est arrêtée dans son intégration, et donc comme elles mélangeaient la manifestation éternelle de Dieu en dehors de la création avec sa manifestation dans la création, et même avec sa manifestation purement temporelle dans celle-ci, leur doctrine ne pouvait être qu'une réédition des théories panthéistes plus anciennes. Erreur panthéiste que contredisait le philosophe germanique de la Nature, J. Böhme, de la manière la plus déterminée, bien que l'incompréhension pieuse ou impie, aujourd'hui comme hier, ait accusé de panthéisme sa doctrine elle aussi, parce qu'elle enseigne certes un Dieu dégagé de la nature mais pas un Dieu privé de la nature, ni une nature à l'écart de Dieu, et par conséquent ne confond ni ne sépare le théisme et le naturalisme, la sur-nature et la nature, la métaphysique et la physique." (1) Baader n'a sans doute pas convaincu tous ses lecteurs.

Une interprétation panthéiste, nous objectera-t-on, n'exclut pas nécessairement le mysticisme. Cela peut être vrai de Böhme, comme de Baader qui se veut son disciple et celui de Saint-Martin; cela l'est plus encore de Jacobi qui voyait dans le mysticisme le fond commun de vérité à toutes les religions, ce qui n'était pas mystique en elles étant erroné. Certains témoignages de Strauss lui-même, notamment dans

(1) : **Baader, Revision der Philosophie der Hegelschen Schule bezüglich auf das Christentum. Nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie, Stuttgart, 1839, p.13.**

"Justinus Kerner" (1), peuvent prêter à confusion. Fr. Th. Vischer a bien vu ce qui rapproche panthéisme et mysticisme et la difficulté de définir ce qui est le propre de chacun : "Tous deux ont en commun le principe de l'immanence dans le rapport de Dieu avec le monde. Le monde ne doit pas avoir à côté de Dieu une substance propre, autonome dans son essence, et que Dieu ne dirigerait que de l'extérieur (idée tout à fait insensée) mais être pénétré de l'esprit divin dans toutes ses veines." (2) On pourrait ajouter que le panthéisme et le mysticisme sont des notions difficiles à cerner en raison de leur imprécision même, de leur contenu subjectif et individuel.

Reprenant une thèse maintes fois développée par de nombreux prédécesseurs et qui fait entrer en jeu tout à la fois les traditions mystiques et piétistes du Württemberg, le milieu familial et les lectures de Strauss, G. Müller conclut sans hésiter : "On ne peut donc qu'approuver A. Häusrath qui défendit, il y a plus de quatre-vingts ans déjà, la thèse selon laquelle le point de départ de l'évolution de Strauss était 'le mysticisme auquel on a coutume de penser en dernier lieu devant le nom de Strauss'." (3)

Il ne suffit pas d'avoir lu des mystiques -dont le mysticisme est parfois fort douteux- pour être soi-même mystique, surtout quand on est étudiant en théologie et en philosophie et que cette étude fait partie de la routine quotidienne. Les "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" entre 1830 et 1838, dans la période qui nous intéresse maintenant, fourmillent de comptes-rendus d'ouvrages consacrés au mysticisme.

(1) : G. S.I , p. 125 sq.

(2) : Vischer, op. cit. p.98.

(3) : G. Müller, op. cit. p.237. La thèse repose sur une sélection subjective des informations fournies par Strauss et par Vischer et privilégie des éléments apparemment surprenants dans la formation intellectuelle du jeune homme en admettant trop facilement qu'il avait trouvé le mysticisme religieux et non pas l'intuition de l'unité de la nature chez des auteurs réputés mystiques. C'était déjà, si on ne redoute pas l'anachronisme du terme, une forme de monisme, que rencontrait Strauss en les lisant.

La plupart des hégéliens démontrent alors dans leurs analyses que la pensée de Hegel intègre le mysticisme, le dépasse mais ne le renie pas, le mysticisme ayant été en son temps un moment décisif de l'histoire de la pensée religieuse (1).

La thèse du mysticisme de Strauss a été trop souvent acceptée sans que l'on s'efforce de déterminer quelle était la nature de cette prétendue expérience. Amplifiant les conclusions de Müller, Ascheri et Thies suggèrent même que l'on se trouverait chez Feuerbach, comme chez Strauss, sur le terrain du mysticisme, parce que les conférences de Feuerbach abordent les mystiques (2). Celles de Strauss, qui en sont contemporaines, citent presque exactement les mêmes noms et en ajoutent un grand nombre de moins célèbres (3). Seulement Feuerbach démontre en 1835 que Böhme est panthéiste (4). Quant à Strauss, simple répétiteur dont on n'attend pas qu'il expose sa propre pensée, il commente naturellement celle des autres, qu'il découvre probablement au jour le jour, et il le fait sans enthousiasme excessif quand il s'agit des mystiques.

Le panthéisme et le mysticisme, et c'est là leur trait distinctif, n'ont pas la même attitude devant la nature. Le philosophe cherche à comprendre l'essence du monde par un effort de réflexion que Strauss a reproché momentanément à Schelling, tandis que le mystique aspire à l'union extatique avec un principe divin dans lequel il veut se confondre et s'abîmer. Devant la nature le philosophe panthéiste finit par oublier Dieu, alors que le mystique, au contraire, oublie la nature

(1) : Cf. par exemple B. Bauer, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, octobre 1834, p.639 sq.

(2) : L. Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, Darmstadt, 1974, p. LII.

(3) : Cf. *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, été 1832.

(4) : Feuerbach, op. cit. p. 28. Le titre des conférences de Feuerbach rappelle étrangement celles de Strauss : *Einleitung in die Logik und Metaphysik*, 1829/1830, *Logik und Metaphysik*, 1830/1831, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, 1835/1836.

au profit de sa ferveur religieuse et poétique.

Cette union mystique, Strauss n'a jamais cherché à la réaliser lui-même. Nous ne trouvons pas chez lui la moindre trace d'expérience mystique, même si l'on privilégie le besoin de connaissance dans la recherche de cette union. Pour mieux appréhender ce que d'autres lui transmettaient dans leurs œuvres, il n'a pas voulu revivre les expériences dont il aurait pu lire le récit chez certains mystiques ni rencontrer des hommes profondément religieux comme il s'en trouvait chez les piétistes. Ce ne sont pas des croyants qui vivaient leur foi d'une manière originale et plus intense qu'il a désiré voir mais des "sommambules" : "Il est clair que dans cette situation notre attention devait être attirée par les sommambules dont il avait été beaucoup question ces dernières années et notamment dans le pays souabe" (1).

Cette recherche n'a donc rien d'une quête mystique; Strauss s'efforce de satisfaire sa curiosité ou, si l'on veut, de vérifier expérimentalement des théories qu'il vient de lire. Le somnambule devait lui apparaître comme l'être chez lequel s'abolissaient toutes les distinctions entre le moi et la Nature, et qui sentait en communion avec l'univers. C'est ce que lui suggérait une lecture naïve de Schelling et l'importance que celui-ci accordait au magnétisme. Si, selon la formule de Schelling, "chaque individu est l'expression de toute la Nature" (2), ces femmes - car les sommambules étaient des femmes - qui possédaient le pouvoir merveilleux de sentir et de deviner ce qui se dérobaient au commun des mortels, devaient aider à comprendre le mystère de la création.

(1) : G.S. I, p.126.

(2) : Schelling, *Ausgewählte Werke*, Darmstadt, 1967, *Schriften von 1799-1801*, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799, p.321.

A lire les souvenirs de Strauss, on croirait qu'il a découvert l'"Histoire de deux somnambules" de J. Kerner un peu comme un roman d'aventures (1). Avec le recul du temps, Strauss sourit trop facilement d'une illusion de jeunesse. En réalité il a été passionné, mais passionné intellectuellement, le terme "d'occultisme" utilisé par H. Maier ne convenant pas ici ni pour lui ni pour ses amis (2). Il pourrait s'appliquer tout au plus aux adeptes les plus convaincus de ces expériences, le professeur Eschenmayer et J. Kerner, soucieux tous deux de sauver des âmes plus encore que de guérir des malades.

Ces excursions dans le domaine du magnétisme et les enseignements pratiques qu'il en tirait éloignaient Strauss de la religion. Les préoccupations religieuses sont totalement absentes de cette démarche. Les professeurs du Stift, plus perspicaces que ne le croyaient leurs étudiants, ne se trompaient pas sur le sens des explorations philosophiques de Strauss et s'en inquiétaient. Au jeune homme qui exposait lors d'un "après-midi théologique", sorte de réunion bon enfant où les étudiants buvaient le thé et fumaient les cigares de leurs professeurs, que la Nature était esprit figé aspirant à se libérer, Steudel répondit ironiquement qu'elle devait être sauvée depuis longtemps, étant donné l'âge du christianisme (3).

Il ne serait pas honnête pour qui refuse le mysticisme de Strauss d'oublier le poème "Dank für die Erweckung", écrit en 1828, et qui constitue le seul témoignage objectif qui semble contredire notre thèse (4).

Ce poème laisse perplexe par l'emploi d'images que l'on n'est

(1) : Strauss, op. cit. p. 126.

(2) : H. Maier, *An der Grenze der Philosophie*, Tübingen, 1909, p. 270.

(3) : Vischer, op. cit. p.

(4) : Strauss, *Poetisches Gedenkbuch, Gedichte aus dem Nachlasse*, 2. Auflage, Bonn, 1878.

pas accoutumé à rencontrer chez Strauss. Le titre et la première strophe laissent croire que ce "réveil" succède à une torpeur des sens et de l'âme dont il annonce la résurrection en même temps qu'il chante la découverte confiante d'une félicité nouvelle :

Ich lag und schlief in Nacht und Schatten
Kein Ziel noch Zug die Kräfte hatten;
Da kam von dir der Himmelsstrahl
Fuhr mich durch Seel' und Leib zumal.

Cet "éveil" est curieux, difficile à expliquer, sinon suspect.

L'auteur du poème semble nous indiquer qu'il succède à une période d'indifférence religieuse, ce que nous admettons volontiers; par ailleurs, il est à coup sûr sans lendemain puisque nous savons que Strauss en 1828 précisément prend conscience de son refus de certains dogmes (I).

Après avoir noté en quelques vers que le "feu" qu'il sent en lui n'est pas une flamme qui "dévore et consume" mais un noble sentiment au développement harmonieux qui le met en communion avec la vie de la Nature, le jeune poète évoque ses angoisses passées :

Seitdem kenn' ich nicht mehr
Der dunklen Zukunft Wolkenheer;

Plus que la crainte profane devant un avenir incertain, il doit s'agir ici de la peur de la mort qui n'aurait pas résisté à cette illumination intérieure. Or le poème de Strauss précède de peu sa dissertation sur la résurrection de la chair, à moins qu'il n'en soit exactement contemporain, et c'est à l'occasion de ce travail qu'il s'est rendu

(I) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, I. Bd., 1952, p. 47 sq.

compte de la vanité de sa croyance en l'immortalité (I). On pourrait être tenté d'établir un rapprochement avec G. Keller qui, après avoir entendu Feuerbach à Heidelberg, avait renoncé lui aussi au dogme de l'immortalité et disait en avoir retiré la paix intérieure, le courage d'entreprendre et une sérénité confiante devant l'avenir. De la même façon il serait possible d'admettre que de nombreuses images du poème où la présence de Dieu n'est révélée que par la Nature ou se confond avec elle laisseraient présager, malgré leur résonance piétiste, la disparition, l'oubli de Dieu dans la Nature.

Le Dieu invoqué dans l'avant-dernière strophe est en effet bien impersonnel; ce n'est pas le Dieu du christianisme mais plutôt une aspiration idéale, la négation du matérialisme, du prosaïsme quotidien, différente d'un véritable élan religieux. Le jeune Strauss exprime sa conviction que jamais il ne verra dans sa vie se "tarir" "la source de l'esprit". Il perçoit l'élan divin qui parcourt la Nature offerte à Dieu et qui ne se distingue pas de Lui :

Ich sah ja, wie es rauscht und fließt
Durch Alles, was sich dir nicht schliesst.

Mais la dernière strophe avec ses métaphores mystiques et son invocation directe au Seigneur semble le fruit d'une foi plus traditionnelle et qui paraît même prendre quelques accents piétistes :

Ja, sei du Sonn', ich grünes Kraut,
Das hoffend auf zu dir nur schaut,
Sei du das Brunnlein auf der Wiesen,
Lass mich an dir als Gräslein spriessen;
Ja, lass mich nimmer reich und mein,
Nur arm und dein, Herr Jesu sein!

Il est difficile de croire devant ces vers à une transposition du procédé baroque de la contrefaçon qui se plaisait à faire d'un thème profane le support d'un hymne spirituel. Il serait surprenant qu'une poésie profane en l'honneur d'un premier amour dissimulât ici l'hommage à la bien-aimée derrière l'invocation pieuse au Seigneur. Ce procédé littéraire supposerait une désinvolture sacrilège à l'égard de la personne du Christ dont Strauss n'était assurément pas capable à cette époque et dont l'esprit lui fut toujours étranger.

Cependant on pourrait au moins s'étonner si ce poème était sincère, s'il fallait y voir une confession, que Strauss n'en ait pas renié les formules piétistes et qu'il l'ait gardé toute sa vie, permettant ainsi sa publication posthume. Nous savons par ailleurs que Strauss n'a entretenu tout au plus avec les piétistes du Stift que des relations de bon voisinage sans jamais songer à aller les rejoindre dans la partie du bâtiment, le Luginsland, qui leur était traditionnellement réservée sous les cieux. Rien ne permet de croire que Strauss ait éprouvé à un moment quelconque de ses études autre chose que de la curiosité étonnée pour le piétisme, avant de lui témoigner une franche hostilité.

La solution la plus vraisemblable est celle que suggèrent la forme du poème et ses images conventionnelles. Nous n'avons jamais l'impression de découvrir le récit d'une expérience vécue, de recueillir le témoignage d'une émotion authentique et profonde que le jeune poète, serait-il privé du souffle du génie poétique, laisserait transparaître, même à son insu. La forme, pour être moins affectée que dans la poésie baroque qui se complaît dans les mêmes thèmes, n'en est pas moins recherchée en dépit de quelques gaucheries et de quelques chevilles. Nous

sommes en présence de l'exercice de style d'un jeune homme cultivé qui ne connaît sans doute pas encore très bien la signification de ses émotions et qui fait passer dans ses vers le souvenir de ses lectures, celles de poésies religieuses et mystiques, et surtout, semble-t-il, de J. Böhme. Les métaphores sont celles que l'on attend traditionnellement dans ce type de poème et annoncent ce goût un peu précieux que nous retrouverons plus tard dans les poésies de l'âge mûr où il prendra de plus en plus les formes de l'anacréontisme.

Le jeune Strauss aimait à écrire des vers et devait pratiquer couramment ce genre d'exercice. Quand il était à Blaubeuren déjà, il envoyait de longues lettres en vers à ses parents et sa mère, d'abord touchée, lui avait finalement demandé d'oublier "hexamètres et pentamètres" et de lui écrire de bonnes et braves lettres qui lui diraient mieux comment allait son fils (1). Beaucoup plus tard, Strauss avoue lui-même : "Une chose est sûre : si j'avais trouvé en moi, à l'âge de dix-huit ans, l'étoffe d'un poète, j'aurais laissé en paix la philosophie et la théologie." (2) "Dank für die Erweckung" est l'essai d'un jeune poète aux ambitions modestes et qui préfère les genres mineurs. Nous ne croyons pas qu'il puisse être rattaché à un courant de pensée religieuse pas plus que sa comédie "Zauberei und Spengler" à une école littéraire bien définie (3). Sans doute Strauss a-t-il écrit beaucoup d'autres poèmes de la même veine dont l'imperfection formelle n'a pas trouvé grâce devant l'homme mûr. Rappelons-nous également que la composition de vers latins figurait au programme des futurs pasteurs.

(1) : D.F. Strauss, Briefe an seine Tochter. Nebst Briefen seiner Mutter an ihn selbst, pp.225,227-228.

(2) : G.S.I, Literarische Denkwürdigkeiten, p.8.

(3) : G. Müller, op. cit. pp.280-310.

VERS LA MATURITE

C'est en 1828, à l'âge de vingt ans, sept ans après avoir entendu les premiers cours de Baur à Blaubeuren, que Strauss aborde l'oeuvre essentielle de Schleiermacher : "La foi chrétienne selon les principes de l'Eglise évangélique" (1). C'est une preuve supplémentaire de la maigre part réservée à la philosophie pendant ses années de formation. Cette année là, Strauss a rédigé pour la Faculté catholique un mémoire intitulé : "De resurrectione carnis" (2) et il écrit à ce propos à Vischer : "En même temps ou peu après, peut-être même plus tôt déjà, la "Dogmatique" de Schleiermacher exerça son influence sur moi. Car les "Discours" et les "Monologues" étaient encore à porter au compte de Schelling. C'est la "Dogmatique" qui, la première, apprenait à penser." (3)

Il n'est pas sûr que la place du sentiment ait été moins grande dans la "Dogmatique" que dans les "Discours" et les "Monologues", qu'elle ait été moins grande chez Schleiermacher que chez Schelling. Hegel a parlé avec mépris du rôle du sentiment dans la religion de Schleiermacher. La "Symbolik und Mythologie..." de Baur est en partie au moins une tentative d'explication des diverses religions par le "sentiment de dépendance" que Schleiermacher voit à l'origine de celles-ci (4).

La définition de la "piété", c'est-à-dire dans le langage de Schleiermacher du sentiment religieux, reste délibérément subjective dans la "Dogmatique" : "La piété en soi n'est ni connaissance ni action;

- (1) : Fr. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin, 1821.
- (2) : La dissertation passe pour perdue.
- (3) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, 1952, p.48.
- (4) : Baur, Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, Stuttgart, 1824.

elle est au contraire une inclination et une détermination du sentiment." (1) En revanche, Schleiermacher se refuse toujours, plus ou moins énergiquement il est vrai, quand il s'agit de problèmes particuliers tels que l'existence des anges, des démons, ou la possibilité des miracles, à juger fondamentales pour le christianisme des croyances qui pourraient être contraires aux lois de la raison. Il s'agit d'une sorte de balancement extrêmement subtil entre la raison et le sentiment qui apparaît déjà dans la définition de la dogmatique : "La dogmatique repose donc sur deux éléments, l'un d'eux étant l'effort d'exposer sous la forme de la doctrine les émotions de l'âme pieuse et chrétienne, l'autre l'effort de traduire dans un ensemble exactement coordonné ce qui a été exprimé comme doctrine." (2) Le langage est subjectif, la forme est rigoureuse et la doctrine est un compromis insaisissable entre le romantisme et le rationalisme, la foi et la raison.

L'évolution, dont Strauss croit découvrir la trace chez Schleiermacher, est très contestable. La deuxième édition des "Discours" met plus en évidence que la première à la fois le rôle irremplaçable du sentiment et le christianisme positif; on ne saurait donc parler d'une conversion progressive et continue de Schleiermacher au rationalisme mais plutôt d'une tentative difficile pour concilier le sentiment, le christianisme et la raison, tentative très suspecte aux yeux de la plupart de ses critiques, puisque Schleiermacher n'était ni luthérien ni hégélien. Il est vrai en revanche que la "Dogmatique" était une oeuvre moins littéraire, moins inspirée que les "Discours" et les "Monologues", qu'elle ressemblait moins à une profession de foi indi-

(1) : Schleiermacher, op. cit., p. 26.

(2) : ibid. p. 18.

viduelle, qu'elle cherchait plus à démontrer qu'à convaincre, que sa construction méthodique, son appareil critique et historique imposant lui donnaient l'aspect d'un ouvrage scientifique et rigoureux.

Une longue lettre philosophique de Strauss, postérieure d'environ trois ans à sa première lecture de Schleiermacher, révèle bien l'importance primordiale du sentiment et l'impression d'ambiguïté qui indisposaient le jeune étudiant : "J'ai lu récemment avec beaucoup de soin le premier volume de la deuxième édition; l'aspiration à tout déduire du sentiment est ici beaucoup plus souveraine, à moins qu'elle ne soit seulement plus perceptible que dans la première. Mais le lecteur ne peut pas tenir cette position abstraite et peu naturelle, il oublie sans cesse son rôle, et l'auteur l'y ramène continuellement en le tirant par les oreilles, ce qui est quelque chose de très désagréable." (I)

En lisant Schleiermacher pour la première fois, Strauss oublie la part du sentiment dont il reconnaît qu'elle est pourtant objectivement capitale. Il est irrité et séduit en même temps par cette pensée dont il n'approuve pas les thèses. Ce n'est pas le contenu de la pensée de Schleiermacher qui l'attire mais l'habileté avec laquelle elle est maniée. Au soir de sa vie, Strauss résume avec beaucoup de finesse la complexité de ses motivations et de ses réactions : "La forme esthétique des "Monologues" et des "Discours sur la Religion" m'attira dans le domaine des oeuvres de Schleiermacher. Dans un premier temps, c'était ici, comme chez Schelling, la débauche du sentiment et des images; mais insensiblement, et plus nettement que chez Schelling, on se trouvait bientôt contraint de distinguer, d'opposer, de séparer et de réunir,

(I) : Sandberger, op. cit., pp. 179, 180. Il s'agit de la lettre à Märklin du 31 mars 1831.

bref de penser d'une manière dialectique qui se développa plus encore dans l'étude des oeuvres de Hegel que nous entreprîmes immédiatement après. J'appris alors à connaître en moi des forces toutes nouvelles; après m'être considéré jusqu'alors comme un homme de sentiment, je ne me considérai certes nullement, pas plus en cet instant que jamais, pour un homme de raison, mais à ce moment commença cette évolution à la suite de laquelle la plupart des hommes m'ont tenu depuis et me tiennent encore pour un homme de cette sorte." (1)

La pensée de Schleiermacher est qualifiée de "dialectique" et le terme peut surprendre alors que le Strauss de 1866 qui prononce ce jugement paraît à l'abri des confusions terminologiques. Le mot dialectique a évidemment un sens très formel, différent de celui qu'il prend chez Hegel, plus proche de celui de rhétorique. La dialectique est ici l'art de manier avec adresse les idées abstraites, l'aptitude à raisonner, un instrument de la pensée; elle n'est pas la logique de l'être. Elle a donc une fonction purement utilitaire; elle est une initiation au travail et aussi peut-être aux jeux de la pensée dans la mesure où elle permet de concilier l'inconciliable, où elle est l'arme favorite de la polémique.

La lecture de Schleiermacher accentue sans doute mais révèle surtout une évolution antérieure. Le sentiment perd de son importance pour Strauss au fur et à mesure qu'il vieillit, qu'il se délivre de son adolescence. On ne peut écrire l'histoire des années de formation de Strauss sans tenir compte de son âge. Il a vingt ans quand il aborde Schleiermacher; il en avait dix-sept quand il a découvert Schelling.

(1) : Strauss, G.S.I, Literarische Denkwürdigkeiten, p.12.

Ce n'est pas Schleiermacher qui a changé entre les "Discours" et sa "Dogmatique" mais seulement Strauss qui a mûri et qui sort de son âge sentimental et romantique.

Il faut par conséquent accueillir avec réserve la thèse de H. Maier, selon laquelle la "Dogmatique" de Schleiermacher aurait vaincu l'irrationalisme de Strauss : "Mais c'est la "Dogmatique" de Schleiermacher qui réussit tout d'abord à dissiper les brumes de l'occultisme théosophique. Et il est remarquable de constater que ce livre, le premier, gagne le jeune théosophe à la pensée philosophique, à la vraie philosophie." (1) L'évolution de Strauss en effet, outre qu'il n'a jamais été théosophe et encore moins passionné d'occultisme, se révèle à lui-même à l'occasion d'une dissertation rédigée pour la Faculté catholique. Or, dans cet écrit de 1828, contemporain de la lecture de Schleiermacher, et que nous ne possédons malheureusement plus, c'est à partir de la philosophie de la nature de Schelling que Strauss entreprenait une démonstration dogmatique à laquelle il ne croyait déjà plus : "Je prouvai par l'exégèse et par la philosophie de la nature, avec une conviction totale, la résurrection des morts, et lorsque je mis le point final, il me fut évident qu'il n'y avait rien de vrai dans toute cette histoire." (2)

Nous pouvons tirer quelques conclusions de ces maigres données. Strauss, tout d'abord, avant Fr. Richter, avant Feuerbach, qui le faisaient à partir d'une position philosophique contestée par la majorité des hégéliens, refuse la résurrection de la chair et l'immortalité en s'appuyant sur la philosophie de la nature de Schelling qui devrait lui servir à prouver le contraire. On voit donc qu'il dispose déjà

(1) : H. Maier, op. cit. p270.

(2) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, 1952, p.48.

d'une certaine habileté dialectique. Cette étude, d'autre part, apprend à Strauss une incroyance dont il n'avait pas encore pris conscience. Elle le renseigne sur une évolution déjà parvenue à son terme, au moins sur ce point particulier, et à laquelle ne la préparait certes pas son milieu familial puisque le foi en l'immortalité était celle qui tenait le plus à coeur à sa mère en dépit de son indifférence générale pour les dogmes.

Devant tous ces éléments, nous ne croyons pas qu'il faille attribuer aux lectures de Strauss une importance décisive. Il est d'ailleurs difficile d'admettre qu'elles aient pu se limiter aux auteurs, auxquels on pourrait ajouter Twisten, dont le souvenir lui arrache quelque jugement distant et imprécis. Chacune d'elles correspond à une phase de l'évolution philosophique et religieuse du jeune homme qui lui donne sa signification propre. L'élément décisif est le rapport avec le christianisme. Il s'agit d'une crise, somme toute banale, qui se produit vers la fin de l'adolescence entre dix-sept et vingt ans, à l'âge où beaucoup de jeunes gens la connaissent. De Schelling à Schleiermacher, en passant par Böhme et Jacobi, l'évolution est continue. Par l'intermédiaire du panthéisme, elle conduit Strauss à se détourner du christianisme. C'est ce qui explique qu'à un moment donné la pensée de Böhme faisait plus figure à ses yeux de vérité révélée que la Bible elle-même (1). Au terme de ce cheminement, avant même que soit abordée l'étude de Hegel, la religion de Strauss n'est plus qu'une vague religiosité sentimentale, à l'opposé, selon nous, du véritable mysticisme, qui commence à dépouiller le christianisme de ses dogmes et qui abandonnerait probablement bien d'autres

(1) : G.S.I, p.126.

croyances que celle en la résurrection des morts si un travail particulier lui permettait encore une fois de préciser sa pensée. Il n'est pas facile de s'avouer de soi-même une telle évolution quand on est séminariste, même si c'est en terre luthérienne. La métamorphose intérieure nous paraît plus importante que la nature des influences intellectuelles qui ne sont retenues et interprétées que d'après les exigences de ce mûrissement subjectif.

Avec la "Dogmatique" de Schleiermacher, Strauss restait sur le terrain du panthéisme et du spinozisme et commençait à s'ouvrir au rationalisme. La connaissance de Spinoza et de Kant lui paraît même nécessaire pour comprendre Schleiermacher: "Les nombreuses lacunes de notre bagage philosophique nous apparurent clairement encore une fois précisément à la lecture de la "Dogmatique" de Schleiermacher. C'est qu'elle renvoyait d'autant plus distinctement à Kant et à Spinoza qu'elle n'en soufflait mot." (1)

Il ne s'agit pas ici d'un simple jugement rétrospectif étranger aux premières réactions du jeune Strauss. Les professeurs du Stift voyaient eux aussi en Schleiermacher un philosophe panthéiste et Steudel s'était échauffé en parlant de la "Dogmatique" au point de briser un morceau de bois de sa chaire(2). Aussi ne peut-on admettre l'affirmation de Vischer selon laquelle personne ne se doutait à cette époque que "l'on était avec Schleiermacher sur les terres du spinozisme" et que le seul souvenir que l'on gardait de Spinoza était celui "d'un hérétique abject" (3). En fait, on associe couramment dans le Württemberg les doctrines de Spinoza, Schelling et Schleiermacher. Le rapport

(1) : Strauss, Märklin, p.53.

(2) : L'incident est relaté par plusieurs anciens élèves du Stift.

(3) : Vischer, Kritische Gänge, pp.94,95.

des prélats Süsskind et Flatt établit une filiation très nette entre ces trois philosophies : "Cette façon de voir théologique, conséquence de la philosophie de la nature de Schelling, de nos jours répandue particulièrement par les écrits du théologien berlinois Schleiermacher et qui rencontre un grand succès notamment dans la jeunesse a certes, à s'en tenir aux mots, des accents très pieux et mystiques, renferme aussi d'un certain côté un mysticisme véritable mais , non contente de s'associer d'autre part avec le rationalisme en ne laissant subsister nulle croyance en l'autorité des préceptes divins enseignés par le Christ, exerce, qui plus est, une influence destructrice sur le religion pratique authentique et même sur les fondements de la morale en identifiant Dieu et le monde, en n'acceptant nul Dieu différent du monde, et en faisant au contraire exister toutes choses en Dieu, dans la substance divine elle-même." (1)

Cette lecture ne satisfait pas encore Strauss et ses condisciples qui aspirent déjà à aller plus loin que Schleiermacher en surmontant ses ambiguïtés scientifiques et religieuses, dénoncées dans le rapport : "L'étude de la "Dogmatique" de Schleiermacher, loin de nous apporter l'apaisement scientifique, nous poussait plutôt doublement à progresser encore là où le maître, d'une manière assez arbitraire, avait placé des bornes frontières; la paix éternelle qu'il se vantait d'avoir conclue entre la philosophie et la théologie ne nous apparaissait que comme un armistice fragile et nous trouvions opportun de nous préparer aux hostilités." (2)

(1) : Weizsäcker, op. cit. p. 147.

(2) : Strauss, Märklin, pp. 52 - 53.

Cette interprétation de Schleiermacher montre bien que Strauss n'est pas prêt à accepter ou à comprendre la réconciliation entre la philosophie et la religion que va bientôt lui proposer la pensée de Hegel. L'évolution est irréversible. Très tôt, vers l'âge de vingt ans, Strauss considère la religion, donc le christianisme, et la philosophie, comme antagonistes. Seulement il a encore la ressource de l'illusion en opposant théologie et religion.

Immédiatement après l'étude de Schleiermacher, Strauss aborde celle de Hegel dont seul le répétiteur Schneckenburger consent à parler favorablement au Stift. L'influence de Hegel - qu'on la conteste ou non - est trop liée au commentaire de "La Vie de Jésus" pour être étudiée en détail en dehors de celle-ci. De Schelling à Hegel, en passant par Schleiermacher, la transition s'opérait insensiblement. Les hégéliens, dans leur revue, en dépit de la véhémence habituelle de la polémique, se sont toujours appliqués à démontrer qu'il n'y avait pas rupture de Schelling à Hegel dès lors que l'on comprenait correctement la philosophie de la nature de Schelling. Telle est la thèse soutenue par Gabler peu après la mort du maître : "Cependant, quand on parle de la philosophie de Schelling, en particulier de la philosophie de la nature, il faut distinguer d'elle essentiellement ce qui a été répandu sous ce nom par les perroquets adoreurs du célèbre philosophe sans être pour autant, dans un pur formalisme insipide et contraire à l'esprit scientifique, ni la philosophie de Schelling ni une quelconque philosophie. Sous l'effet de cette position formelle du problème et par incompréhension de la vision intellectuelle, tandis que regarder et reluquer les choses, les déterminer et les dénommer extérieurement selon des pôles opposés, des substances chimiques et ainsi de suite passait déjà pour

les connaître et les comprendre dans l'Absolu, on se livra pendant longtemps à un abus de la philosophie, étranger à toute connaissance et compréhension réelles et plus généralement à tout esprit scientifique." (1)

Le reproche fondamental découle de ce jugement; il touche pour Hegel comme pour les hégéliens à la nature du panthéisme de Schelling, trop vague à leurs yeux : "Dans l'Absolu, les contradictions sont abolies; mais cette suppression n'est pas prouvée et il n'est pas montré non plus comment les aspects opposés marchent par eux-mêmes à leur suppression ou comment, pour ainsi dire, ils déposent ce dont l'abandon les rend alors seulement aptes à être des moments de l'Absolu et à exister dans l'unité; mais cette unité, dans la mesure où elle n'est exprimée que comme suppression, ne nous fournit rien d'autre qu'une thèse; mais ce qui n'est qu'une thèse, si vraie qu'elle soit par ailleurs, se présente par sa forme comme quelque chose qui n'est pas médiatisé, comme quelque chose aussi qui n'est pas démontré et par conséquent aussi comme une simple hypothèse et une simple affirmation."(2)

Le sentiment d'insatisfaction ressenti par Strauss devant Schelling et Schleiermacher est l'expression de ces objections théoriques. Il attend de Hegel plus de rigueur, des attitudes plus tranchées, une pensée plus scientifique et plus sécularisée. Il va vers Hegel pour se délivrer sinon de la religion, tout au moins d'une atmosphère et d'un mode de pensée religieux toujours préoccupé de prouver,

(1) : Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, mars 1832, pp. 339-340.
(2) : ibid., p.340.

quelles que soient ses audaces, que sa vérité est conforme à l'esprit du christianisme.

Zimmermann, un condisciple de Strauss, avait le premier attiré l'attention de ses camarades sur la "Phénoménologie" de Hegel. Strauss l'étudia en commun avec Märklin et Binder, chacun d'eux lisant individuellement des passages qui étaient ensuite repris en commun(1). Cette étude se prolongea d'une manière systématique jusqu'à la fin du séjour de Strauss à Tübingen en 1830 et Strauss la reprit pour les pages concernant la religion alors qu'il était déjà vicaire à Klein-Ingersheim (2). La durée de ces efforts montre à la fois l'intérêt des étudiants et les difficultés qu'ils rencontrent. Comme les lectures précédentes et la dissertation de 1828 le laissaient prévoir, Strauss et ses amis comprirent la "Phénoménologie" dans un "sens libéral", libéral n'ayant pas de toute évidence un sens politique mais religieux et signifiant libre de toute soumission à la religion positive. Strauss lut également la "Dogmatique" de Marheineke qu'il considérait comme l'interprète officiel du maître et dont il espérait sans doute qu'il l'aiderait à mieux comprendre le système. Il fut naturellement déçu, la version que donnait Marheineke de la pensée hégélienne n'étant évidemment pas "libérale" dans le sens où il l'entendait mais d'abord préoccupée de montrer la conciliation entre l'hégélianisme et le christianisme(3). Il lut aussi la "Propédeutique" de Gabler, certainement plus décevante encore dans la mesure où Gabler était un des représentants de l'hégélianisme le plus orthodoxe tant par son rapport avec

(1) : Strauss, Märklin, pp. 53-54.

(2) : Sandberger, op. cit., lettre du 12/22 novembre 1830, p.165.

(3) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, p.48 (lettre du 8 février 1838). Marheineke manquerait de clarté et de rigueur critique. Il pratiquerait une sorte de double jeu. L'irritation de Strauss quand il relève ces lacunes, prouve qu'il attendait de la philosophie de la religion, sans se l'avouer, tout le contraire d'une conciliation entre philosophie et religion.

la pensée de Hegel qu'avec la lettre de la religion luthérienne (1).

L'intérêt de Strauss ne s'est pas borné à déchiffrer la "Phénoménologie". Nous savons par ses cours de 1832 qu'il a connu aussi, sans doute immédiatement après la découverte de cette oeuvre, les textes qui montraient la parenté entre la pensée de Hegel et celle de Schelling, qu'il avait étudié sérieusement les auteurs dont procédait Schelling et qu'ils avaient dû former la substance de ses premières lectures personnelles au Stift : "Dans son traité "Sur la foi et la connaissance", paru dans le "Journal critique", Hegel comprenait les philosophies de Kant, de Fichte et de Jacobi comme étant les formes les plus parfaites possibles de la philosophie subjective de la réflexion, grâce auxquelles l'apparition d'une philosophie absolue aurait été rendue possible. Dans son écrit sur la "Différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling", Hegel présente la philosophie de Schelling comme cette philosophie absolue." (2)

Strauss n'avait pas fini son apprentissage philosophique lorsqu'il a écrit sa dissertation de 1831 "La doctrine du retour de toutes choses et son évolution dans l'histoire des religions." (3) Ce texte n'a pas d'intérêt scientifique en soi-même ni d'originalité véritable. On peut même s'étonner qu'un travail aussi mince par ses dimensions et son contenu ait pu suffire à l'obtention du grade de docteur en philosophie. Il ne ressemble pas à une dissertation allemande d'aujourd'hui, plus peut-être à une longue dissertation française d'étudiant. Il

(1) : Marheineke, Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, Berlin, 1827.

2 G.A. Gabler, System der theoretischen Philosophie. Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft, Erlangen, 1827. La lecture de ces ouvrages est signalée dans Märklin, 1851, pp. 54-55.

(2) : Vorlesung über die Geschichte der Philosophie.

(3) : Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung. Ce texte a d'abord été publié par E. Müller dans Schwäbische Profile, Stuttgart, 1950. Nous citons d'après G. Müller, op. cit., pp. 50-82.

rassemble une trentaine de pages environ dont l'intérêt principal est de nous permettre de faire le point sur l'évolution religieuse de son auteur.

La dissertation a été rédigée très rapidement, en quelques semaines. Strauss l'a bientôt oubliée, comme la plupart de ses autres travaux scolaires. Sur le moment il en parla abondamment et avec satisfaction(I). Une bonne partie de la dissertation, celle qui contient des réflexions générales sur le problème du "retour" passe en revue la position particulière des différentes religions : hindoue, perse, juive, chrétienne. C'est une compilation qui semble constituée pour l'essentiel d'emprunts à Baur.

Mais la dissertation est curieuse à plus d'un titre. La théologie ne fournit qu'un apport scientifique bien léger : c'est la concession du séminariste aux règles de l'établissement. Or, d'après le programme des études, surprenant au fond pour de futurs pasteurs, Strauss n'a guère pu aborder cette discipline avant 1828, trois ans avant la rédaction de ces pages. Immédiatement son rôle se borne à faire valoir des opinions philosophiques. Certaines affirmations sont déconcertantes déjà. Strauss reproche au Christ et aux apôtres de n'être pas philosophes : "Les apôtres se représentèrent la vie après la mort à partir de motivations essentiellement parénétiqes, dans leur rapport avec le monde dont une partie acceptait l'offre de salut et dont l'autre la refusait. C'est pourquoi leurs opinions et leurs jugements sur le destin futur de l'homme devaient nécessairement toujours rester ambigus, consolants pour les croyants, menaçants pour les incroyants. Progresser vers

(I) : Th. Ziegler, Deutsche Revue, Zur Biographie von D.F. Strauss, 1905, pp. 201-203. Il s'agit de la lettre à Binder du 14 juin 1831. Sandberger, op. cit., pp. 186-188. Il s'agit de la lettre à Märklin du 27 juin 1831.

la solution de cette contradiction par la doctrine d'une ἀποκατάστασις ils n'en avaient pas, pouvons-nous dire, le loisir, ou bien encore leur point de vue était beaucoup trop pratique et pas assez spéculatif."(I)

L'inspiration n'est évidemment plus celle d'un chrétien traditionnel. Le Christ est jugé comme n'importe quel homme. Il n'est plus le messager de la Révélation, d'une vérité intemporelle et fondée sur sa nature divine, et adapte de surcroît son enseignement à la mentalité de ceux qui doivent le recevoir. Son plan est pédagogique par certains aspects. Il semblerait que Strauss reprend ici la théorie de l'accommodation dont il serait vain de chercher chez qui il l'avait découverte, tant elle était répandue même en dehors des milieux rationalistes. Mais le plan du Christ est politique aussi dans la mesure où il veut réaliser le royaume de Dieu sur terre. Or Strauss ne connaît pas Reimarus ni aucun autre rationaliste ou déiste qui ait pu lui suggérer cette idée, puisque c'est un peu plus tard seulement qu'il entreprendra leur étude. Il est vrai cependant que Strauss n'insiste pas sur cette interprétation, qui disparaîtra de "La Vie de Jésus", et qu'il ne va pas jusqu'à attribuer au Christ des ambitions temporelles personnelles.

L'analyse de Strauss révèle aussi qu'il n'a pas encore à cette époque une idée précise du mythe qu'il utilisera moins de trois ans plus tard en écrivant "La Vie de Jésus". L'adaptation du message à un auditoire, telle que Strauss la présente dans sa dissertation, suppose en effet, bien qu'elle ne repose sur aucune théorie philosophique et procède de façon purement empirique, un travail conscient, une intention délibérée, une volonté de ne pas choquer qui ne coïncident pas avec la définition du mythe.

(I) : G. Müller, op. cit., p.62.

La thèse de la dissertation, qui révèle une connaissance très précise de Schleiermacher, se veut hégélienne. Les dernières lignes de la conclusion, rédigées manifestement à l'intention de ses juges, tentent de célébrer le triomphe du christianisme dans l'harmonie avec la philosophie. La réhabilitation est malheureusement plus apparente que réelle. Le christianisme, pour sortir de son infirmité, pour ne pas abuser les hommes par d'incertaines et lointaines espérances, se transforme en "philosophie chrétienne moderne". Cette dénomination de la pensée de Hegel ne peut abuser personne et consacre la subordination de la religion à la philosophie. Dans l'évolution du problème du retour de toutes choses, Strauss voit la preuve du progrès de l'esprit humain : "Car, tandis que celui-ci était trop faible à l'origine pour comprendre que les contradictions de la conscience religieuse étaient résolues dans le présent et renvoyait, pour cette raison, la solution à un avenir lointain, de même que plus d'une raison paresseuse, aujourd'hui encore, renvoie aux calendes grecques le problème de la contradiction du cours du monde et de la justice divine au lieu de chercher hardiment sa solution, nous voyons la philosophie chrétienne moderne surmonter la contradiction sans demander un délai et sans recourir à une hypothèse, ne pas chercher derrière les contradictions du présent un avenir sans contradictions, mais montrer au contraire l'absence de contradictions dans les contradictions du présent lui-même." (I)

Le langage et le raisonnement sont formels et abstraits. L'interprétation de Hegel n'est déjà plus celle des disciples les plus fidèles. On aurait envie de dire que Strauss est hégélien de gauche si l'on ne craignait l'anachronisme, le terme n'étant devenu classique qu'à la suite de la polémique entraînée précisément par "La Vie de Jésus". La position de Marheineke n'est rappelée que pour être sévèrement critiquée : "La religion conduit l'homme, chez lequel elle est parfaitement accomplie, à la vie authentique, éternelle et bienheureuse, la vie de Dieu, point de

(I) : Ibid. p. 81.

départ de la dogmatique. Dans la vie de Dieu donc, dans la mesure où elle est la vie bienheureuse, toutes les contradictions sont effacées de toute éternité, le retour de toutes choses est réalisé dès l'origine : mais l'homme participe à cette félicité à l'instant seulement où la véritable religion s'épanouit en lui et ainsi la retour éternel en Dieu prend place chez l'homme dans le temps." (1)

Ce commentaire de la phrase de Marheineke : " Le retour de toutes choses est précisément que la fin de la religion est également son commencement" (2) est correct. Seulement Strauss oppose Marheineke et Hegel : "Mais que déjà la religion donne à l'esprit une solution actuelle de toutes les contradictions de sa conscience religieuse - cela Hegel le nie à bon droit, car beaucoup d'esprits religieux, comme nous venons de le voir, ont renvoyé cette solution à un lointain avenir, et il attribue le pouvoir de la trouver à la véritable philosophie qui, considérée d'un point de vue subjectif, est donc le retour de toutes choses." (3)

Strauss appuie certes son analyse sur un bref passage de "La phénoménologie de l'esprit" (4). Mais il statue une opposition entre philosophie et religion qui n'est pas dans le texte invoqué. La religion et la philosophie, même si la religion doit à la philosophie d'être élevée à la dignité supérieure du concept (Begriff), si donc la philosophie est la fin et l'achèvement de la religion, ont toutes deux le même contenu. Selon la formule de Marheineke, "la fin de la religion est également son commencement." Chez Hegel, la philosophie n'oublie pas

(1), (2), (3) : *ibid.* p.81.

(4) : Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, 1807, pp.738-739. (édition utilisée par Strauss).

la religion en cours de route comme semble le croire Strauss dans sa dissertation.

Parvenu à des réponses qu'il attribue hâtivement à Hegel, Strauss met aussi l'accent, quand il embrasse l'histoire du retour éternel, sur une notion de progrès qui n'est pas vraiment hégélienne et qui nous paraît déjà plutôt positiviste : "Si nous regardons maintenant derrière nous, après avoir atteint ce stade définitif, tout le développement historique de la doctrine d'une ἀποκατάστασις τῶν πάντων nous découvrons le progrès le plus réjouissant." (1)

Or cette conception du progrès de Jésus à Hegel, en passant par Origène et Schleiermacher, est plus linéaire et continue que dialectique. C'est l'histoire optimiste du progrès infini de l'esprit humain telle que l'exalteront les positivistes, le trait le plus hégélien étant celui de l'achèvement de l'histoire ou tout au moins de la philosophie dans la conception hégélienne du retour dont on ne trouve pratiquement aucune trace dans les textes cités en référence par l'auteur de la dissertation.

E. Müller et G. Müller ont clairement montré le manque d'information théologique de Strauss et souligné le recours fréquent à la "Dogmatique" rationaliste de Bretschneider par exemple (2). Il ne s'agit pas simplement d'un dédain pour ce qui est purement théologique mais aussi d'indifférence religieuse. Les Pères de l'Eglise sont cités à partir d'un ouvrage de seconde main. Le seul qui fasse exception est Origène. Cette insouciance envers la spiritualité chrétienne, attestée irréfutablement ici en 1831, prouve que Strauss ne pouvait être mystique

(1) : *ibid.* pp. 81-82.

(2) : Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2. Auflage, Leipzig, 1822.

en 1828. Une évolution psychologique aussi brutale chez un sujet qui ne connaît aucune crise pendant cette période apparaîtrait incompréhensible. Même si nous faisons l'effort de la postuler, nous ne pourrions encore expliquer pourquoi Strauss a tout oublié entre temps de la spiritualité chrétienne.

On devine aisément que la lecture de la dissertation ne combla pas d'aise les professeurs de Tübingen. Strauss faillit même ne pas avoir la mention "bene". Le rapport de Eschenmayer analyse sévèrement l'hégélianisme du candidat : "Nous ne pouvons comprendre comment une telle doctrine peut se concilier avec l'Évangile qui, presque à chaque ligne, nous conduit au-delà de la vie temporelle et nous prépare à un dénouement supérieur dans la vie éternelle, et nous voyons ici, comme partout dans la philosophie hégélienne, l'esprit du christianisme sacrifié à la prétention de la spéculation. Je suis certes convaincu qu'un homme aussi épris de vérité que Strauss, de même qu'il est déjà passé précédemment de J. Böhme à Hegel, reviendra également à un christianisme soustrait à toute vicissitude mais il aurait mieux valu ne se permettre aucun écart de celui-ci." (1)

Eschenmayer souhaiterait faire appel au mémoire "De resurrectione carnis" que l'on ne peut plus retrouver mais que des "juges compétents" ont déjà examiné. Sigwart juge en revanche inconvenant d'accorder le titre de docteur en philosophie en l'absence du manuscrit et estime, un peu naïvement, la dernière dissertation "mieux appropriée", parce qu'elle présente dans sa conclusion "une glorification de la philosophie face à la religion." (2)

(1) : G. Müller, op. cit., pp.124-125.

(2) : ibid. pp.123,125.

Un tel désarroi témoigne d'une tolérance certaine chez les collègues du professeur Eschenmayer et les inquiétudes de ce dernier prouvent au moins qu'il interprétait correctement l'évolution de Strauss. Nous constatons également la cordialité des rapports entre les Facultés catholique et protestante avant la polémique entre Möhler et Baur puisque la présentation d'un mémoire devant la première pouvait, à la rigueur, suffire à l'obtention d'un titre devant la seconde.

Finalement Strauss qui était alors vicaire à Klein-Ingersheim, reçut son grade de docteur en philosophie avec la mention "bene" et put partir écouter Hegel et Schleiermacher à Berlin où il restera jusqu'en 1832, après avoir été tenté de partir dès la mort de Hegel.

Les conclusions que nous avons dégagées nous permettent de tracer un bilan de l'évolution de Strauss jusqu'à ce voyage. Il s'est initié aux langues anciennes à Blaubeuren de 1821 à 1825 et semble posséder aussi bien le latin que le grec et l'hébreu, encore qu'il éprouve le besoin de traduire un ouvrage de Rosenkranz pour son usage personnel (1). Il a acquis aussi de bonnes connaissances en histoire, exception faite évidemment de l'histoire contemporaine. Jusqu'à sa découverte de la philosophie au Stift il reste à l'abri des doutes religieux. Il n'étudie plus dès lors que des auteurs qui peuvent suggérer une interprétation panthéiste. Dès la lecture de Böhme vers l'âge de dix-huit ans, un peu avant peut-être, il tend à ne plus accorder d'autorité à la Révélation. On peut tenir pour acquis qu'il a abandonné à l'âge de vingt ans la plupart des dogmes du christianisme.

L'évolution, pour rapide qu'elle soit, s'est faite sans heurt

(1) : Sandberger, op. cit., p.165 (lettre du 12/22 novembre 1830).
L'ouvrage de Rosenkranz est la "De Spinozae philosophia",
Halle, 1826.

et sans déchirement. Pour cette raison peut-être, Strauss n'en est nullement conscient et croit sincèrement que la philosophie à laquelle il s'ouvre est pleinement conciliable avec le christianisme. Ce sentiment se renforce encore avec la découverte de Hegel en 1829. Désormais, jusqu'aux "Ecrits polémiques" de 1838 où il entreprend une analyse méthodique des implications du système, Strauss se croit et se veut hégélien de stricte obédience.

Sa dissertation de 1831 cristallise son indifférence à la religion. Seule la philosophie apporte à l'esprit du jeune homme les certitudes qu'il réclame. Cette conviction a dû naître chez Strauss longtemps avant qu'il ne consente à cet aveu en 1826 ou 1827. Nous pensons cependant que l'on ne peut pousser à l'excès le souci de préciser les dates alors que nous sommes en présence d'une évolution psychologique continue qui n'a pas été déclenchée par l'illumination philosophique brutale d'une lecture, mais qui détermine au contraire sa réception des oeuvres étudiées et guide le choix de ses auteurs.

Tout au long de cette période Strauss apparaît comme un être assez sentimental dont l'évolution intellectuelle est inséparable jusqu'à sa vingtième année des élans du coeur et qui découvre ensuite avec ravissement les délices de la pensée abstraite. Ce n'est pas une conversion ou une apostasie ou encore la valeur objective d'une pensée qui auront été décisives pour lui mais, à un moment donné, un état de réceptivité qui a donné leur tonalité fondamentale et leur force persuasive aux pensées qu'il découvrait. Il s'agit ici de phénomènes trop subtils pour être ramenés à l'influence mécanique des doctrines. Strauss a été un lecteur très subjectif. Son évolution au sortir de l'enfance jusqu'au moment où il devient étranger à la foi est complexe peut-être,

mais continue et tout à fait naturelle. Elle est celle de bien des adolescents.

L'atmosphère romantique de ces années a été plus littéraire que philosophique. On retiendra ce jugement de Vischer tout en prenant garde à ses exagérations : "Tieck était divinisé, on cherchait la Beauté dans le mysticisme et le merveilleux, dans l'évanouissement musical de sentiments ineffables et infinis, dans la résorption des formes figées du monde visible dans une ivresse fantastique; le génie populaire, la légende populaire, le récit populaire étaient placés sans restriction au-dessus de tout produit de la réflexion." (1)

Strauss lui-même trace un bilan plus serein. Grâce à la philosophie de Schelling, il a été "à tout jamais à l'abri de la sécheresse du matérialisme et du rationalisme." (2) Vischer aussi confirme ce renoncement au moins apparent : "Là où dans le débat il croyait remarquer la moindre trace de rationalisme qui ne se distinguait pas de l'insipide Aufklärung, il s'y opposait violemment." (3)

Il importe ici d'examiner soigneusement le sens des mots. Le matérialisme et le rationalisme que Strauss rejette, après avoir pourtant utilisé abondamment dans sa dissertation la "Dogmatique" de Bretschneider, sont ceux qu'il attribue à l'Aufklärung et qu'il prive de leur sens philosophique. L'Aufklärung est pour lui la négation de l'élan, du coeur, de l'idéal. Le matérialisme n'est pas d'abord une explication systématique du monde mais une négation des aspirations les plus élevées de l'homme, un refus vulgaire de l'originalité de l'esprit

(1) : Vischer, op. cit., p.92.

(2) : Strauss, Märklin, 185I, p.34.

(3) : Vischer, op. cit., p.94.

humain. Strauss, qui n'a qu'une connaissance probablement fragmentaire de l'Aufklärung, l'assimile à ce qu'il a lu ou entendu dire de Nicolai, à une doctrine froidement ratiocinante du Nord de l'Allemagne, à la frivolité de Voltaire auquel il restera longtemps rebelle, peut-être aussi à un certain type d'hommes, de notables qui se réclamaient ouvertement de ce courant. Cette condamnation n'est en rien celle de l'usage de la raison : la citation de Vischer souligne que Strauss, très jeune, distinguait entre rationalisme et Aufklärung.

A son retour de Berlin, Strauss sera répétiteur, lira des conférences, écrira quelques articles. Mais ces travaux sont trop liés à la rédaction de "La Vie de Jésus" pour être étudiés en dehors d'elle. Ils ne relèvent déjà plus à proprement parler de l'histoire de ses années de formation. Le pas décisif, la rupture intérieure avec la foi traditionnelle, a été franchi depuis longtemps.

DATES ESSENTIELLES DE LA VIE ET DE L'EVOLUTION DE STRAUSS JUSQU'EN 1835

27 janvier 1808 : Naissance de Strauss à Ludwigsburg.

Automne 1821 : Strauss entre au petit séminaire de Blaubeuren, après avoir été écolier dans sa ville natale.

1825 : Strauss entre au Stift. Première découverte entre 1825 et 1828 de la philosophie : Kant, Schelling, Böhme, Jacobi. Premiers signes d'indifférence à la religion vers l'âge de dix-huit ans.

1827 : Strauss rend visite à la "voyante de Prevorst" chez J. Kerner.

1828 : Dissertation perdue : De resurrectione carnis.

Octobre 1830 : Strauss est nommé vicaire à Klein-Ingersheim.

1830 : Première publication de Strauss (article sur la "voyante de Prevorst").

Juillet 1831 : Strauss est nommé professeur auxiliaire au petit séminaire de Maulbronn.

Novembre 1831 : Strauss obtient le titre de docteur en philosophie pour sa Dissertation : "Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung".

Il obtient un congé pour aller étudier à Berlin où il reste jusqu'à Pâques 1832.

Été 1832 : "Vorlesung über Logik und Metaphysik".

Hiver 1832-1833 : "Vorlesung über die Geschichte der Philosophie".

Été 1833 : "Vorlesung über die Geschichte der Moral".

1832 : Compte-rendu critique de l'"Encyklopädie der theologischen Wissenschaften" de Rosenkranz.

1834 : Long article sur la "Geschichte der teutschen Reformation" de Marheineke et compte-rendu de divers ouvrages sur l'Évangile de Matthieu.

A la fin de 1834, "La Vie de Jésus" est achevée.

DEUXIEME PARTIE : LA VIE DE JESUS

INTRODUCTION

"La Vie de Jésus" (1), les quelques travaux précédemment mentionnés n'ayant pas attiré particulièrement l'attention sur leur auteur (2), est la première oeuvre de D.F. Strauss, celle qui d'emblée lui a assuré une célébrité qui ne tarda pas à franchir les frontières de l'Allemagne. Cette célébrité parut de mauvais aloi. Le livre fit scandale. Un débutant comme Strauss se serait peut-être contenté pour un coup d'essai d'une renommée moins tapageuse. Nous savons cependant que ses ambitions intellectuelles étaient grandes lorsqu'il écrivait "La Vie de Jésus" et qu'il était suffisamment sûr de sa valeur pour espérer gagner par son ouvrage l'estime d'une partie au moins du monde scientifique tout en éveillant la curiosité d'un public plus large d'hommes cultivés. Ces espoirs, surtout le second, ne furent pas déçus, mais les conséquences pour la vie personnelle de l'auteur furent plus fâcheuses qu'il ne l'avait prévu.

Strauss, qui s'était demandé si ses convictions théoriques étaient conciliables avec les exigences d'une charge ecclésiastique, ne se faisait guère d'illusions sur la réponse qu'il fallait donner

(1) : Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von D.F. Strauss, Tübingen, 1835-1836.

(2) : Ces articles, joints à d'autres essais, furent regroupés pour la plupart sous le titre "Charakteristiken und Kritiken", Leipzig, 1839.

à ce problème. Il nous dit pourtant qu'il aurait préféré, sans doute provisoirement, une modeste cure dans les environs de Ludwigsburg à un poste de professeur à cause de son "tempérament qui n'était pas fait pour cela et de la perte de temps"(1).

Aux yeux de tous, une carrière universitaire apparaissait cependant comme sa destinée naturelle que devait lui faciliter sa première oeuvre. Or, le premier tome de "La Vie de Jésus" allait lui coûter sa place de répétiteur au Tübinger Stift. L'espoir d'obtenir une chaire devait réapparaître en 1839 pour se dissiper aussitôt et cette fois définitivement (2). En réalité, dès la publication du premier tome de "La Vie de Jésus" en 1835 les jeux sont faits. Ni l'Eglise, ni l'Université n'accueilleront Strauss qui devra vivre, au moins en partie, de sa plume.

Entre 1832 et 1834, année de l'achèvement de son oeuvre, Strauss a fait ses classes de théologien et il n'est pas possible de la comprendre sans recourir à la théologie même si, de son propre aveu, la philosophie constitue l'essentiel de ses préoccupations (3). Mais limiter l'étude de "La Vie de Jésus" à ce seul aspect serait aussi insuffisant que dans la critique des écrits religieux de **Schleiermacher** et de Lessing. La théologie relève ici des moyens d'investigation, des influences, de l'éducation reçue par l'auteur, de l'appareil scientifique. Elle est un outil commode de démonstration; elle est aussi en partie une concession au milieu dont l'auteur est issu et auquel il s'adresse. Les fins de l'oeuvre, les conclusions auxquelles elle aboutit, lui échappent.

(1) : Ziegler, Deutsche Revue, 1905, p.346 (lettre de mars 1835).

(2) : Strauss avait obtenu une chaire à Zurich à laquelle il devra renoncer après l'épisode sanglant communément appelé "Züri-Putsch" qui entraînera sa révocation.

(3) : Ziegler, op. cit., p.343 (lettre du 5 janvier 1833).

Elles touchent à la possibilité même de la survivance du christianisme. S'il en était autrement, tous les penseurs qui ont parlé de la religion et du problème de l'existence de Dieu seraient de purs théologiens.

Il serait vain et sans intérêt pour l'histoire des idées de vouloir prouver que les thèses de Strauss sont ou ne sont pas justes. Il est plus utile de montrer comment et pourquoi il aboutit aux résultats qu'il expose, quelle est l'originalité de l'auteur dans un débat, celui de l'historicité des Evangiles, qui était loin d'être nouveau mais où les découvertes restaient parcellaires, les conclusions timides, parce qu'elles ne voulaient pas aboutir à une remise en cause systématique de la Révélation.

Après avoir étudié les structures de l'oeuvre, révélatrices de l'inspiration et des intentions de l'auteur, nous analyserons donc sa méthode et les principes directeurs qui la gouvernent. Nous le ferons en nous référant aux diverses conceptions de l'oeuvre nées à partir de 1832 et sur lesquelles Strauss nous a laissé des témoignages précis, en montrant dans quelle mesure il les a respectées et surtout pourquoi il n'a pas pu rester fidèle à son projet originel. Nous nous attacherons ensuite à l'apport essentiel de Strauss, au recours presque constant à l'explication par le mythe qui a suscité une abondante littérature. Strauss en donne une interprétation nouvelle pour rendre compte de l'apparition d'un récit, de son histoire et des règles auxquelles il obéit. Dans cette analyse, nous nous reporterons parfois à la deuxième édition de "La Vie de Jésus" où Strauss a tenu compte des objections de ses critiques. Nous consacrerons également un chapitre à la réfutation pure et simple des miracles ou à leur réduction à des

phénomènes naturels, un des aspects de l'oeuvre qui avait le plus frappé les contemporains, Strauss donnant une solution nouvelle à des problèmes anciens.

Il nous est apparu nécessaire aussi de faire le bilan du travail de sape entrepris par l'auteur, de déterminer si le peu qu'il laisse subsister de l'Écriture et de la religion ancienne peut encore se réclamer du christianisme, comme le prétend l'auteur. Nous serons conduit ainsi, en nous aidant notamment de sa "Dissertation finale" (I) à situer Strauss dans l'histoire de la pensée allemande et du protestantisme en général, des multiples variétés de l'hégélianisme en particulier, avant qu'il ne le fasse lui-même en répondant à ses adversaires.

Mais comme les oeuvres n'ont d'importance, au moins lorsqu'elles sont publiées, que par la manière dont elles sont reçues et comprises, nous nous efforcerons d'échapper un moment à l'analyse objective du texte pour nous consacrer à l'accueil que la critique réserva à Strauss et principalement aux attaques qu'il dut subir de la part des théologiens et de quelques pasteurs, au rejet de l'homme par son milieu. Ce refus sera perceptible d'abord dans la révocation de Strauss dont nous analyserons les motivations avouées ou secrètes à partir des documents originaux, le plaidoyer de la victime nous permettant de comprendre comment elle se situait elle-même dans un conflit qu'elle n'avait pas prévu.

L'ensemble des réactions nous aidera à préciser le double

(I) : Das Leben Jesu, Bd. II, Schlussabhandlung, pp.686-744.

danger que le livre de Strauss représentait aux yeux de ses censeurs. Il risquait de fortifier le doute chez certains pasteurs déjà tentés par les idées nouvelles et qu'il fallait rappeler aux devoirs de leur charge. Il menaçait surtout cependant de consolider, même chez ceux qui ne le liraient jamais, un courant hostile aux Eglises, déjà vivace dans une partie des classes cultivées, qui n'attendaient qu'une justification scientifique de leur scepticisme. En rupture avec son Eglise, Strauss n'était pas en désaccord total avec son temps. La critique se montrera également sensible à ces deux dangers; on peut y voir un signe important de l'évolution des esprits vers 1835.

CHAPITRE I : STRUCTURE DE L'OEUVRE ET METHODE DE L'AUTEUR

COMPOSITION ET THEMES

"La Vie de Jésus" se présente extérieurement dans l'édition princeps sous la forme de deux gros volumes qui totalisent près de mille cinq cents pages. La coupure entre le premier et le second tome paraît presque arbitraire. Elle se place à l'intérieur même de la deuxième partie et tend au moins autant à mettre en valeur le chapitre initial du second livre qu'à partager en deux masses égales un ensemble trop imposant. L'ouvrage comprend seulement trois grandes parties précédées d'une courte préface et d'une assez longue introduction qui résume l'évolution de la théologie jusqu'à Strauss. La "Dissertation finale" qui achève le second tome est différente d'une simple récapitulation et ne fait pas mystère de déborder le cadre de la théologie. Son sous-titre "La signification dogmatique de la vie de Jésus" annonce l'ouvrage suivant de Strauss (1) tout en reprenant peut-être un projet plus ancien (2).

Le développement réservé à chacune des trois parties est très inégal. Si la première partie contient moins de deux cent cinquante pages (pp.77-306), la troisième près de quatre cents (pp.301-685), la deuxième étalée sur les deux volumes remplit les pages 307 à 731 du premier tome et 1 à 251 du second, ce qui la rend, quantitativement au moins, sensiblement plus importante que les deux autres réunies. Il ne peut s'agir d'un simple hasard et cette inégalité surprenante doit

(1) : Die christliche Glaubenslehre, 1840 - 1841.

(2) : Briefe von D.F. Strauss an L. Georgii, Tübingen, 1912, p.4 (lettre du premier janvier 1831). En fait, Strauss ne distingue pas encore entre l'histoire de la vie de Jésus et un traité dogmatique parce que leur objet principal à tous deux est d'illustrer des conceptions philosophiques.

nécessairement correspondre à un intérêt plus marqué de l'auteur.

Les titres choisis par Strauss pour désigner ces trois parties ne nous fournissent pas une explication vraiment satisfaisante de cette disparité. La première s'intitule "Histoire de la naissance et de l'enfance de Jésus", la seconde "Histoire de la vie publique de Jésus", et la troisième "Histoire de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus" (I). Or, c'est bien sur cette dernière qu'on attendrait les plus longs développements de la part d'un chrétien de quelque confession qu'il soit ou d'un des adversaires traditionnels du christianisme, ou plus simplement d'un philosophe qui entend dégager l'enseignement moral d'une religion, comme c'est l'intention avouée de Strauss.

Le contenu même de la seconde partie est plus révélateur. Nous constatons en effet que dans la relation de la vie publique de Jésus, l'étude de ses miracles, qui ouvre le second tome, exige à elle seule deux cent cinquante pages soit un peu plus que toute l'histoire des origines et de l'enfance de Jésus. Mais l'importance de ce thème dépasse encore la place privilégiée qui lui est réservée. Si nous passons de l'analyse des miracles dans le sens propre du terme à celle du merveilleux, c'est-à-dire si nous glissons insensiblement dans le texte de Strauss de "Wunder" à "wunderbar", ce sont des chapitres supplémentaires entiers, notamment ceux de la Transfiguration, de la Résurrection et de l'Ascension qui relèvent du même type d'explication. Il serait difficile d'ailleurs de découvrir un seul chapitre qui ne traite absolument pas de cette notion.

(I) : Das Leben Jesu, Bd.I, Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu, pp. 77-306, Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu, pp.307-731, Bd.II, pp.I-251, Geschichte des Leidens, Todes, und der Auferstehung Jesu, pp.301-685.

Mais l'étude des miracles n'est pas le seul sujet dont l'ampleur est dissimulée par le plan de l'oeuvre. Il en est de même de tout ce qui concerne la notion de Messie. Le titre du premier chapitre de la troisième partie "Rapport entre Jésus et l'idée de la passion et de la mort d'un Messie; ses sermons sur sa mort, sa résurrection et sa parousie" ne se rapporte pas à ce seul chapitre mais à l'ensemble de cette dernière partie de l'oeuvre contrairement à ce que laisserait supposer le titre de celle-ci qui ne comporte même pas le terme de Messie. Or le problème de l'identification de Jésus au Messie attendu avait déjà été abordé dans le premier chapitre "Relation entre Jésus et Jean-Baptiste" et dans le quatrième "Jésus en tant que Messie" (I) de la deuxième partie. Quant à toute la première partie, l'histoire des origines et de la naissance de Jésus, la comparaison de sa destinée et de celle de Jean-Baptiste, il est évident qu'elle invite à s'interroger elle aussi sur la véritable nature du Christ.

C'est dans l'Evangile selon saint Jean que Jésus accepte le plus facilement le titre de Messie (2). Cet évangile était cher non seulement à Schleiermacher mais aussi à beaucoup de ses contemporains, comme le remarque Bruno Bauer (3). Sa singularité même dans l'ordonnance du récit et le choix des motivations intéressait aussi Strauss qui en discute scrupuleusement les moindres données tout au long de son oeuvre mais ne lui réserve qu'un seul chapitre, capital il est vrai (4).

Plus que tout cela peut-être, la postérité a retenu comme caractéristique de "La Vie de Jésus" l'explication des récits évangéliques

- (1) : Strauss, op. cit., Das Verhältnis Jesu zum Täufer Johannes, pp.309-368, Jesus als Messias, pp.463-519.
 (2) : IV, 25, sq.
 (3) : Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1835, Das Leben Jesu von D.F. Strauss, p.882.
 (4) : Reden Jesu im vierten Evangelium, pp.631-676, où Strauss s'efforce de faire ressortir les tendances subjectives de l'évangéliste.

par des mythes. Strauss voyait là sans aucun doute son apport essentiel, la marque d'une rupture définitive avec la tradition, et il a intitulé son introduction : "Genèse du point de vue mythique dans l'étude de l'histoire évangélique" (1). Seulement cette introduction, comme son titre l'indique, retrace une évolution et dresse un bilan des conquêtes de l'esprit critique plutôt qu'elle n'expose la théorie du mythe selon Strauss et celle-ci, quoique constamment présente dans le commentaire de chaque épisode biblique, n'est pas développée par la suite. Ce sera l'origine d'un grand nombre de reproches dont Strauss tiendra compte d'une certaine façon en développant sensiblement l'analyse du mythe dans l'introduction de la seconde édition (2).

Nous constatons ainsi que quatre des objets principaux de "La Vie de Jésus" : la critique des miracles et la découverte du merveilleux, l'appréciation de l'idée messianique telle qu'elle s'incarne en Jésus, la remise en question de l'Évangile selon saint Jean, la définition du mythe et son application aux évangiles occupent une place plus grande dans l'économie de l'ouvrage que ne le laisserait supposer sa composition apparente. Les thèmes se propagent donc d'une partie à l'autre, indifférents aux cloisons formelles du plan, ce qui renforce l'impression d'unité que dégage l'ensemble.

Strauss a choisi de décrire les événements en respectant l'ordre strictement chronologique. Cet ordre, outre sa commodité, avait l'avantage, grâce à son évident refus de l'arbitraire, de ne pas donner à "La Vie de Jésus" l'aspect extérieur d'une oeuvre philosophique à thèse ou d'un livre ouvertement polémique qui aurait fâcheusement

(1) : Die Genesis des mythischen Standpunkts für die evangelische Geschichte, pp.1-76.

(2) : Das Leben Jesu, zweite verbesserte Auflage, 1837 (Vorrede, 28 septembre 1836) pp. I-III.

rappelé les écrits des déistes anglais. Il préservait l'apparence d'un ouvrage purement scientifique et désintéressé, au service exclusif de la vérité, réservé à une élite de spécialistes. Tel est du moins le voeu de l'auteur (1).

Strauss faisait preuve d'une grande naïveté s'il a vraiment cru qu'il pouvait compter sur une lecture aussi impartiale. Tout le monde ne l'a pas naturellement crédité de cette ingénuité. La critique lui a reproché le titre d'un ouvrage qui ne correspondait pas tout à fait à son contenu. Il s'agirait plus d'une critique de l'histoire évangélique que d'une véritable biographie. Le titre choisi aurait seulement permis de séduire un plus vaste public (2).

L'histoire de la vie de Jésus est en 1835 un genre nouveau. On ne trouve guère d'ouvrages notables à citer. "L'histoire de la vie de Jésus" de J.J. Hess est une oeuvre sans grande prétention scientifique, sensible au charme poétique des évangiles, de tendance à la fois esthétique, pratique et moralisante, qui a connu un succès surtout populaire à partir de 1768 (3). Reimarus, dont Lessing a publié en 1778 "Le dessein de Jésus et de ses disciples" ne traite évidemment qu'une partie du sujet (4). On peut en dire autant de deux écrits de Herder "Le Sauveur des hommes d'après nos trois premiers évangiles" et "Le Fils de Dieu, Sauveur du monde d'après l'Évangile selon saint Jean" (5). "La Vie de Jésus" de Paulus n'a suscité l'intérêt et parfois la colère que des théologiens de vocation (6). Hase, qui nourrit l'ambition de

(1) : Das Leben Jesu, 1835, 1836, Vorrede, p. VIII.

(2) : Ullmann, Theologische Studien und Kritiken, 1836, 3, p. 780. Cf. la réponse de Strauss, Streitschriften, 1838, 3. Heft pp. 59, 135.

(3) : J.J. Hess, Die Lebensgeschichte Jesu, Zürich, 1768.

(4) : Lessing, Gesammelte Werke, Berlin 1956, Bd. 8, Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, pp. 254-376. Cf. également Bd. 7, Über die Auferstehungsgeschichte, pp. 778-812.

(5) : Herder, Vom Erlöser der Menschen nach unseren drei ersten Evangelien, 1796, Vom Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannes Evangelium, 1797.

(6) : Paulus, Das Leben Jesu, 1828.

réconcilier le christianisme et la science, a écrit un livre dont l'inspiration est proche de celui de Paulus mais dont le rationalisme, plus dissimulé peut-être, a rencontré plus de compréhension (1).

"La Vie de Jésus" de Schleiermacher (2) serait naturellement l'oeuvre la plus intéressante de cette brève série. Mais elle n'existe encore que dans les notes prises par ses étudiants, dont Strauss à Berlin a recueilli deux exemplaires à partir desquels il a rédigé un condensé assez précis pour critiquer vertement l'édition de Rütenik (3). La confrontation de Schleiermacher et de Strauss montre que cette source est assez mince elle aussi. Schleiermacher n'a pas été utilisé plus que ses prédécesseurs.

Devant ce vide de la critique on peut penser qu'il y avait une place à conquérir pour un jeune homme ambitieux. Il n'est pas sûr cependant qu'on puisse imputer à Strauss des arrière-pensées trop intéressées ou des spéculations d'éditeur. Dès ses premières ébauches il n'a jamais envisagé d'autre titre pour son oeuvre que celui que nous connaissons et il préférait s'affirmer en signalant sans ambiguïté l'originalité de son projet scientifique, alors que les critiques de l'histoire évangélique foisonnaient sous des appellations à peu près identiques. Celles-ci, en séparant au moins formellement la vie de Jésus des problèmes de la critique historique des textes et de l'exégèse, mettaient le Christ à l'abri des débats scientifiques de sorte que la discussion de la nature de sa personne restait réservée exclusivement à la dogmatique et à la philosophie.

- (1) : Hase, Das Leben Jesu, Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen, 1829.
- (2) : Schleiermacher, Das Leben Jesu, Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832, Berlin, 1864.
- (3) : Strauss, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, Berlin, 1865. (cf. notamment l'introduction).

Sans doute y avait-il alors trop de prudence dans la distinction des deux domaines. Le titre de Strauss n'abuse pas son lecteur. Jésus est bien le personnage central, sinon le seul de l'ouvrage, et il ne peut en être autrement. Si l'un des buts essentiels de l'ouvrage est de prouver qu'il y a incompatibilité entre l'absolu de la nature divine et la forme transitoire et singulière d'un homme, fût-il exceptionnel, le récit des principaux épisodes de sa vie où ressortent ses faiblesses est le meilleur moyen de démontrer qu'il n'est pas Dieu, ou si l'on préfère utiliser une terminologie moins naïve, que les deux natures ne peuvent coexister dans un même être.

Pour renouveler la théologie, Strauss ne devait pas se contenter de rompre avec certaines habitudes de prudence. Il lui fallait également se situer - quant à la méthode et à l'interprétation - par rapport à la critique en place. Les courants dominants sont encore ceux de la critique dite "naturelle" ("natürlich") et de la critique dite "supranaturaliste" ("supranaturalistisch"). Même leurs adversaires, comme l'hégélien Rosenkranz, le reconnaissent (1). Ce sont ces deux écoles aussi que Strauss mentionne dès les premières lignes de sa préface et contre lesquelles il rompt ses premières lances (2).

LA CRITIQUE "NATURELLE" ET LA CRITIQUE "SUPRANATURALISTE"

Il n'est pas inutile de rappeler, avant de voir comment Strauss les réfute, ce qu'étaient ces deux tendances, aujourd'hui oubliées, mais alors familières à tout étudiant en théologie, d'autant plus que l'épithète "rationnaliste", que l'on accole généralement aux principaux défenseurs de l'interprétation "naturelle", est propre à semer la confusion.

(1) : Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, avril 1833, p.570.

(2) : Vorrede, pp.III-IV.

Le rapport avec le rationalisme est en effet assez lointain; nous ne sommes pas en présence d'une école qui se réclamerait d'un philosophe précis, de Kant par exemple. Elle n'est rationaliste que dans la mesure où elle postule que, même dans l'ordre religieux, rien ne se peut dérouler qui soit contraire à la raison. C'est le seul point où elle rencontre "Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft"(1). Pour le reste elle demeure très proche de la religion chrétienne traditionnelle et ne cherche pas à déterminer exclusivement le contenu rationnel de la religion, mais sa valeur pratique et morale exemplaire. Elle ne construit pas une philosophie rationaliste. Elle s'efforce seulement de démontrer à propos de chaque épisode de l'histoire évangélique qu'il ne renferme rien que de naturel et de conforme à la raison. Elle veut par tous les moyens mettre la vraisemblance dans l'Écriture. Paulus, le principal représentant de cette école, refuse ainsi tout principe d'autorité : "Aucun témoignage ne rend crédible et encore moins digne de foi ce que nous savons inconnaissable ou ce qui est impossible." (2)

Les critères de vérité d'un récit sont déterminés par des règles extrêmement minutieuses : "Mais si le récit d'un événement a ces deux caractères de crédibilité, c'est-à-dire a/ s'il n'est pas impossible en soi et dans les circonstances indiquées et si au contraire; b/ on peut concevoir sa réalité dans la série des choses réelles, d'une part en soi, d'autre part selon l'époque et le lieu, suivant l'état des acteurs et des forces naturelles agissantes et si, de plus, sa

(1) : Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft, 1793.

(2) : Philologisch - kritischer und historischer Commentar über das neue Testament, 1800, P.12. C'est l'ouvrage auquel se réfère le plus souvent Strauss qui utilise plus rarement "Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien, 1830 et Das Leben Jesu, 1828.

réalité est rendue nécessaire par des déductions qui montrent que certains effets ne sont explicables qu'en postulant cette réalité, ou encore si cette réalité est affirmée par des témoins dont l'exacte connaissance et la découverte des événements ne sont en butte à aucun soupçon patent mais encore, par la nature de ces personnes, sont au-delà de tout soupçon imaginable, alors le récit de l'événement est digne de foi au sens propre du terme." (1)

Théoriquement impeccables ces principes sont particulièrement difficiles à appliquer et plus subjectifs qu'il n'y paraît. Ils exigent la connaissance de tous les aspects philologiques et historiques du texte considéré, des sources, des hommes, des situations locales, des moeurs, des préjugés. Appliqués à la lettre, ils conduiraient à refuser l'authenticité de tout écrit religieux. Pratiquement, ils risquent d'aboutir à une sorte de psychologisme. Cette érudition supposée acquise, elle pourra tout au plus, contrairement à ce que croit Paulus, convaincre de la vraisemblance et non de la vérité d'un récit. Par son éclectisme, cette interprétation mérite mieux l'épithète de "pragmatique", que Strauss lui donne parfois (2), que celle de "rationaliste". Forme épigonale du rationalisme, elle aboutit à une théologie du bon sens un peu mièvre.

Cet empirisme précisément suscite l'hostilité de la plupart des hégéliens, un auteur comme I. Rust, qui tente de dégager des points d'accord avec les disciples de Paulus, constituant une exception (3). Confondant dans le même mépris les diverses formes de l'Aufklärung,

(1) : *ibid.* p.I3.

(2) : Vorrede, p.III.

(3) : I. Rust, *Philosophie und Christentum oder Wissen und Glauben*, Mannheim, 1833.

du rationalisme, et la pensée de Kant, Rosenkranz affirme que cette pensée contredit la véritable philosophie de la raison, c'est-à-dire l'hégélianisme, et renie ses propres principes en doutant de la valeur de la raison humaine quand il s'agit de connaître Dieu : "Mais cette théologie de la raison, si elle a reconnu la raison l'a également laissée de côté, en bonne théologie de l'Aufklärung; elle a rejeté la philosophie comme une forme pour ainsi dire fantomatique parce qu'elle ne s'y sentait pas à l'aise et, de sa propre autorité, elle a fondé une doctrine chrétienne sur ses ratiocinations. Issue de la raison, elle est partie en guerre contre elle en affirmant qu'elle ne peut rien connaître de Dieu, de sorte qu'il ne reste rien de Dieu à la théologie, pas plus qu'à la philosophie." (1)

Strauss n'avait pas à craindre grand chose de cette école, inspirée par un vif esprit de tolérance et dont le chef de file prônait "la liberté d'examiner tout ce qui relève de la science" (2). Il n'en était pas de même en ce qui concerne les défenseurs de la théorie "supranaturaliste" qui connaissait un grand regain de faveur que Strauss déplore en l'imputant aux insuffisances de ses adversaires : "Car tandis que l'intérêt pour les explications des miracles et le pragmatisme des rationalistes s'est depuis longtemps refroidi, les commentaires des évangiles les plus lus, sont maintenant ceux qui savent accommoder au goût nouveau la conception supranaturaliste de l'histoire sainte." (3)

Le chef de cette école est Olshausen dont Strauss cite presque

(1) : Rosenkranz, op. cit., pp. 570 - 571.

(2) : Paulus, Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien, Vorbericht, p.V.

(3) : Strauss, Vorrede, pp. III - IV.

uniquement la deuxième édition de son "Commentaire biblique de l'ensemble des écrits du Nouveau Testament" (1). Bien qu'elle se veuille orthodoxe, cette critique ne se réclame plus d'une théopneustie intram-sigeante et se contente de l'unité d'inspiration. L'harmonistique n'est pas un exercice ingénieux et spécieux. Elle remonte à l'origine transcendantale des mots. Le supranaturalisme admet certes qu'il n'existe pas une parfaite concordance entre les évangiles mais affirme qu'ils ne se contredisent pas, parle "d'une unité essentielle et d'une disparité secondaire" (2), l'harmonistique corrigeant sans peine des écarts qui n'affectent pas la signification du message. Cette doctrine suppose une philosophie implicite, la foi en un Dieu qui n'a pas créé le monde une fois pour toutes mais qui lui demeure immanent, qui ne se manifeste d'une manière éclatante qu'en de rares circonstances privilégiées mais reste toujours présent et agissant, même quand il se fait oublier. Elle fait revivre un héritage mystique, n'hésite pas à intégrer le merveilleux dans la vie, non seulement celui de l'histoire sainte, mais aussi celui qui, aujourd'hui encore, peut surgir à chaque instant. La réalité n'est pas figée et déspiritualisée : "Ne concevons pas Dieu comme un Etre à l'écart du monde, qui laisse se dérouler les phénomènes naturels selon des lois livrées à elles-mêmes, mais comme un Etre dont le souffle porte l'univers, comme la cause immanente de tous les phénomènes physiques." (3)

La doctrine a des aspects dynamiques et activistes. Elle postule, non une création continue, mais une présence continue qui peut être la source d'exceptions à la règle, de ruptures du déterminisme. Elle croit à une sorte de contact secret, d'unité cachée entre l'homme et son Dieu, qui pourrait à nouveau éclater au grand jour. Cette inter-

(1) : Olshausen, *Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments*, 2. verbesserte Auflage, Reutlingen, 1834.

(2) : *Op. cit.*, p. 31.

(3) : *Ibid.* p. 119.

prétation mystique et orthodoxe est plus difficile à combattre que le rationalisme de Paulus et propose une explication cohérente des récits évangéliques à qui veut bien lui concéder que ses postulats sont objets de foi inaccessibles à la connaissance logique, qu'il est un ordre de la raison divine irréductible à la raison humaine.

La théorie supranaturaliste ne rencontre pas la même hostilité de la part des hégéliens que la théologie rationaliste. Rosenkranz lui épargne ses sarcasmes tout en lui reprochant une fidélité servile à la lettre du texte, une analyse trop historique de l'Écriture qui l'empêche de dégager la signification idéale du message, d'atteindre à la connaissance de l'Esprit absolu parce qu'elle ne s'intéresse qu'au fait, "à l'opinion, à la représentation sensible." (I)

A l'inverse de Strauss qui adopte un point de vue plus radical, les hégéliens ne considèrent d'ailleurs pas Olshausen comme le représentant patenté de la pensée supranaturaliste. Leur organe le trouve certes un peu "exalté" et même un peu "superstitieux". Il distingue dans son ouvrage principal "un élément et une coloration de tendance gnostique et d'inspiration mystique". Mais il lui reconnaît aussi le mérite de n'être pas "entièrement hostile à la spéculation", c'est-à-dire à la philosophie de Hegel, ce que Strauss n'admettrait certainement pas. L'appréciation générale, exception faite de certaines analyses de Olshausen, par exemple sa justification des miracles, que les hégéliens n'admettent pas, est finalement très flatteuse et contraste avec la sévérité des jugements prononcés contre les rationalistes : " Son oeuvre est pleine d'esprit et de vie, elle est pleine

(I) : Rosenkranz, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, avril 1833, p. 571.

également d'impartialité et de sens de la vérité; c'est pourquoi, dans l'ensemble, elle respecte la plupart du temps le juste milieu scientifique, étant, si l'on peut dire, orthodoxe sans être supranaturaliste, et rationnelle sans être rationaliste." (I)

Strauss n'est donc pas totalement d'accord avec les hégéliens ni sur le sens des mots, ni sur celui des doctrines. L'opposition classique entre rationalisme et supranaturalisme comporte des difficultés. Les limites sont parfois indécises. Les rationalistes, pour sauver l'esprit du christianisme, admettent quelquefois ce qu'ils ne peuvent prouver, cette concession à l'orthodoxie étant d'ailleurs inégale selon les différents auteurs. Plus souvent encore les supranaturalistes mêlent des interprétations rationalistes à leurs commentaires, pour peu que la critique ne porte pas sur des passages capitaux pour le dogme. Les glissements sont donc fréquents et provoquent un sentiment de malaise chez Strauss et ses amis qui ont l'impression d'être placés devant une inconséquence scientifique ou une malhonnêteté intellectuelle.

Les compromissions sont d'autant plus familières à Strauss qu'elles sont souvent nées à Tübingen. A l'origine, la conciliation a pu paraître heureuse. Ainsi le prélat E. Bengel "formé d'un côté par Storr, de l'autre par la philosophie de Kant, s'était certes établi, comme tant d'autres à cette époque, sur les terres du supranaturalisme de l'Eglise mais pas loin cependant des frontières du rationalisme." (2) Il n'était pas possible néanmoins que des principes aussi antagonistes pussent à la longue coexister harmonieusement. Strauss

(1) : Kleinert, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, septembre 1833, pp. 452-469.

(2) : Strauss, Märklin, p. 36.

distingue volontiers "le supranaturalisme ancien et raisonnable", dont Steudel serait le dernier représentant déjà suspect et "le supranaturalisme actuel, mystique, je veux dire celui de la théologie que l'on dit croyante, qui fait des coquetteries à la science moderne, alors qu'il est du même bord que le piétisme" (1). Un jugement de Vischer résume correctement l'opinion de nombreux théologiens et philosophes de la jeune génération : "Le supranaturalisme tel qu'il s'est formé face au rationalisme est, comme chacun sait, quelque chose de très différent de l'orthodoxie de l'ancienne Eglise. Il réunit les défauts de celle-ci aussi bien que ceux de son adversaire (...) De l'une, il a repris le dogme d'autrefois, de l'autre, la métaphysique aride de la raison et le pélagianisme borné (...) De ce point de vue le supranaturalisme est aussi rationaliste que le rationalisme le plus sec." (2)

LE PROJET GLOBAL - REFUTATION DE L'INTERPRETATION "SUPRANATURALISTE"

Rompre avec les écoles d'autrefois est le projet avoué de Strauss dès la première ligne de sa préface, le premier aspect de son originalité : "Il a semblé temps à l'auteur de l'oeuvre, dont la première moitié parvient avec le présent volume dans les mains du public, de remplacer les manières surannées, naturelle ou supranaturaliste, de considérer l'histoire de Jésus par une nouvelle façon de voir." (3) On est frappé en lisant les premières pages de Strauss par son autorité, par la conviction qui l'habite. Il a la certitude d'apporter au moment voulu la solution irréfutable qui s'impose.

En passant de l'analyse des trois grandes parties du livre à celle des chapitres, nous constatons que la méthode de Strauss reste invariable dans la réalisation de son objectif. L'épisode de l'histoire évangélique qui est commenté est supposé connu, et seuls les quelques

(1) : Ibid. p. 38.

(2) : Vischer, op. cit., pp. 56 sq.

(3) : Strauss, Das Leben Jesu, Vorrede, p.III.

traits caractéristiques et suspects, sur lesquels va porter la critique sont rappelés brièvement. L'explication du récit selon les deux grandes écoles est ensuite exposée et la discussion fait immédiatement ressortir leurs lacunes. Strauss achève son analyse en indiquant les raisons qui le font douter, à quelques exceptions près, de l'authenticité du récit biblique, et il conclut définitivement en proposant la solution qui rend compte de la genèse et des formes du texte étudié, c'est-à-dire l'interprétation mythique.

Ce travail méthodique est annoncé lui aussi dans la Préface : "On a emprunté ici pour chaque point particulier la voie de l'explication par le mythe qui passe par le point de vue supranaturaliste ou rationaliste et par la réfutation de chacun d'eux, de telle façon cependant, comme il convient à une véritable réfutation, que la part de vérité des explications combattues fût saluée et extraite pour être intégrée au nouveau point de vue." (I) On reconnaît ici la volonté caractéristique de la philosophie hégélienne de réinsérer les courants antérieurs de la pensée dans son propre mouvement, de les dépasser mais sans les renier et en assumant ce qu'ils ont de meilleur. En fait, Strauss ne parviendra pas à réaliser cette ambition et c'est précisément quand il est le plus fidèle à l'interprétation mythique qu'il ne laisse rien subsister des systèmes de ses devanciers.

Il s'agit là du modèle type utilisé par Strauss et dont le développement exige, selon les cas, un chapitre entier ou une simple subdivision de l'un d'eux. Il nous sera plus facile de suivre le déroulement de cette méthode en nous reportant à un exemple précis. Nous

(I) : *ibid.* p.IX.

choisirons le premier chapitre du livre qui n'est ni plus ni moins caractéristique qu'un autre. Strauss traite ici de l'annonciation et de la naissance de Jean-Baptiste d'après l'Evangile de Luc (I, 5-25. 57-80.)

Il refuse d'abord de voir dans les éléments merveilleux de ce texte une exception à l'intérieur de l'Evangile que l'on pourrait isoler et oublier dans un ensemble plus vaste et d'une historicité incontestable : "Que ce récit, comme les autres parties des deux premiers chapitres de Luc fût un ingrédient inauthentique et postérieur, telle était la supposition d'une critique peu rigoureuse faite par ceux qui craignaient d'appliquer au reste de l'Evangile le point de vue mythique, encore nouveau à cette époque, que semblait exiger cette histoire de l'enfance de Jean-Baptiste."(1)

Après nous avoir rappelé rapidement la série d'événements merveilleux qui précèdent et accompagnent la naissance de Jean-Baptiste et avoir fait ressortir en quelques phrases sur le ton neutre de l'observateur impartial qu'il s'agit bien d'événements hors de l'ordre naturel - ce qui est déjà une objection majeure à l'interprétation "naturelle" - Strauss se contente de poser cette simple question : "Est-il possible de faire nôtre l'opinion du narrateur et de nous convaincre qu'une telle série d'événements merveilleux a vraiment précédé la naissance de Jean-Baptiste?" (2)

Strauss pose d'abord comme évident que l'interprétation supranaturaliste correspond à la compréhension "immédiate" du passage considéré, donc qu'il est arbitraire d'éliminer le merveilleux

(1) : *ibid.*, p.79.

(2) : *ibid.*, p.80.

de celui-ci (1). Implicitement il décerne au moins provisoirement un brevet d'authenticité à cette école. Mais il fait à son analyse une objection globale qui se suffit à elle-même et pourrait, à la limite, rendre vaine toute discussion. "L'esprit moderne" est choqué par l'apparition de l'ange et des manifestations surnaturelles qui l'accompagnent (2).

L'exégèse de Olshausen est mystique, conforme à sa philosophie. Dieu n'est pas étranger au monde qu'il anime de son esprit. Les anges ne sont que des "forces divines", des "émanations" et "fulgurations" subites de l'Etre divin. On ne devrait pas non plus appliquer à une époque où le Verbe éternel s'est fait chair les règles qui ont cours dans notre vie quotidienne(3). A un moment particulier de l'Histoire, Dieu peut répondre à une attente et à un besoin : "Les influences du monde spirituel sur le monde matériel ne cessent jamais mais il est des moments où elles s'épanouissent plus librement, où les forces spirituelles affluent plus vives et plus ardentes, et en de telles époques elles se révèlent par des apparitions d'anges, des débordements de l'Esprit, et sous d'autres formes qu'exigent le besoin d'un seul homme ou de tout l'Univers et que l'Amour éternel qui tout régit reconnaît nécessaires." (4) A la limite, Olshausen n'exclut donc pas l'hypothèse d'un retour du merveilleux.

A cette métaphysique Strauss substitue une philosophie de l'histoire encore en germe. Le merveilleux ne réside pas dans l'apparition des anges mais dans celles d'esprits comme celui de Jean-Baptiste,

(1) : *ibid.*, p.79.

(2) : *ibid.*, p.80. L'expression revient très souvent tout au long de l'ouvrage.

(3) : Olshausen, *op. cit.*, p.92.

(4) : *ibid.*, p.53.

sans que Strauss nous précise clairement si ces hommes sont le produit d'une époque extraordinaire qui détermine leur apparition ou s'ils transforment au contraire l'Histoire par leur personnalité exceptionnelle. Après nous avoir dit que ces esprits rompent la banalité quotidienne, il semble pencher ensuite pour la première solution, mieux en accord avec l'ensemble de l'ouvrage. Mais l'explication dernière qu'il nous propose est que "le monde intelligible nous envoie des hommes d'un esprit exceptionnel." (I) Ce "monde intelligible", l'Idée peut-être, donne l'impression d'agir d'une manière autonome et consciente en provoquant la naissance de demi-dieux ou de prophètes. L'hypothèse n'est pas rationaliste et remplace un mystère par un autre. Il apparaît plus simple de supposer en anticipant sur les développements de la "Dissertation finale" que l'humanité s'incarne à un moment de l'histoire dans un homme extraordinaire. L'embarras de Strauss révèle simplement que sa philosophie, à ce stade de l'oeuvre, n'a pas encore concilié d'une manière satisfaisante les rôles de l'Idée, de l'Humanité, et de l'individu d'exception.

Quoiqu'il en soit, la réfutation ne peut pas, à ce niveau, troubler les consciences ni agir d'une façon décisive sur l'histoire des idées parce qu'elle n'apporte pas d'élément vraiment nouveau. De Celse à Reimarus, les prédécesseurs sont nombreux qui auraient pu fournir à Strauss, avec plus de malveillance, le modèle de son argumentation. "La Vie de Jésus" de ce point de vue se distingue plus de certaines tentatives antérieures par la minutie et l'érudition dans l'application des principes à chaque cas particulier que par l'originalité

(I) : Strauss, op. cit., p.88.

de l'entreprise. Il n'était d'ailleurs pas nécessaire de se souvenir de ce que l'auteur nomme "la critique et la polémique rationalistes" (1) pour aboutir à de tels résultats, puisque Schleiermacher pouvait les accepter, au moins en ce qui concerne le refus des angélophanies et des interventions démoniaques, tout en se posant en adversaire du rationalisme et en prétendant sauver ainsi l'essentiel du christianisme (2). En fait, la critique supranaturaliste avait prouvé qu'elle résistait sans dommage à de tels assauts et Olshausen pouvait dédier son ouvrage "aux prédicateurs et aux étudiants" sans paraître présomptueux.

La théorie supranaturaliste qu'une démonstration logique ne concernait pas vraiment dans la mesure où elle se réclamait d'un ordre de l'esprit différent de celui de la raison exigeait une critique plus fine. Pour être vraiment convaincante, la critique de la théorie mystique devait s'installer au coeur de celle-ci et en montrer les faiblesses internes. Ainsi l'assimilation des anges à des forces divines, à des "fulgurations" d'un Dieu immanent au monde, ressusciterait la théorie des émanations de Sabellius, serait hérétique en niant le dogme de la Trinité (3). Le nom de Gabriel et la place dans la hiérarchie des esprits que s'attribue l'ange (Luc I, 19) n'ont pas leur source dans la "religion hébraïque révélée" que reconnaît l'orthodoxie mais ont une origine bien plus récente, postérieure à l'Exode, dans le Livre de Daniel et dans le Livre de Tobie, influencés par l'Avesta, tandis que les Juifs eux-mêmes attestent que les noms des anges leur sont venus de Babylone(4).

L'intention de Strauss est claire. Il s'agit de montrer que l'interprétation orthodoxe en abandonnant la croyance populaire en la présence

(1) : *ibid.*, p.89.

(2) : Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin, 1821, 1.Bd. pp.211-218(existence des anges), pp.218-234(origine des démons).

(3) : Strauss, *op. cit.*, pp.87sq.

(4) : *ibid.* p.81.

pour ainsi dire charnelle des anges devient hérétique mais qu'elle ne l'est pas moins si elle demeure fidèle à la lettre d'un texte qui a subi des influences étrangères et hostiles au christianisme. C'est un procédé constant chez lui de prouver à propos de tout texte évangélique que les tenants les plus zélés de l'orthodoxie en viennent à sacrifier des pans entiers de leur religion sans pour autant échapper à des contradictions insurmontables.

Le reproche porterait mal contre le catholicisme et plus encore contre le piétisme dont la foi est volontiers privée, confidentielle, se dérobe au monde et à ses arguments. En terre protestante orthodoxe, en Allemagne surtout, dans le pays d'une controverse théologique pratiquement ininterrompue depuis Luther, il ne peut être ignoré même de ceux qui ne se réclament pas de la raison. Hengstenberg, dont le journal représente la tendance la plus conservatrice et la plus intransigeante du supranaturalisme, ne recule pas devant cet aveu surprenant : "Chez nous, un professeur de théologie remplit beaucoup mieux son devoir et veille mieux aux intérêts de l'Eglise en se consacrant à sa science avec une ardeur inépuisable qu'en obtenant par son activité les plus grands succès dans le domaine pratique." (1) Hengstenberg, tout comme Olshausen, en accord avec une longue tradition de son Eglise, pouvait se réclamer de la science tout en condamnant l'usage exclusif de la raison. On n'étonnera pas en disant que cette attitude paraissait ambiguë à leurs adversaires.

La controverse par son érudition se prêtait mal à la vulgarisation, bien qu'il fût possible à une partie du public de retenir ses résultats en oubliant la démarche qui les avait amenés, comme l'attestent certaines réactions (2). Peu importe qu'elle fût toujours prête à rebondir.

(1) : Evangelische Kirchenzeitung, Berlin, 1840, p.22.

(2) : Beilage zur Allgemeinen Zeitung N° 10, Berlin, 3 janvier 1836.

Elle n'en affirmait pas moins aux yeux de ses contemporains le sérieux scientifique du jeune auteur, même si la postérité n'a pas retenu toutes les conclusions que sa critique tenait pour acquises. Ainsi Strauss tentait-il d'ouvrir une voie nouvelle à l'écart de la polémique agressive, de la soumission orthodoxe, et aussi de la récupération rationaliste de textes dont on négligeait la lettre pour mieux sauver leur signification dogmatique et morale(I).

LA REFUTATION DE L'INTERPRETATION NATURELLE

Les objections de principe à la théorie qui se fait fort de ramener le merveilleux dans les récits évangéliques à une série d'événements naturels mal perçus ou mal interprétés portent mieux parce que la discussion se déroule sur un terrain scientifique communément admis. L'interprétation naturelle était peut-être hasardeuse aussi en voulant installer la raison au coeur du merveilleux. C'est le point faible rapidement décelé par Strauss.

L'analyse de Paulus accepte l'historicité de la relation biblique tant qu'il est possible de dépouiller le texte du merveilleux qui le recouvre sans lui faire perdre toute sa substance. Ainsi ne conteste-t-il pas dans le récit qui nous occupe que Zacharie soit devenu muet. En revanche, Strauss n'a pas tout à fait raison de prétendre qu'il admet l'angélophanie. L'interprétation naturelle affirme seulement, à l'inverse des procédés habituels des déistes et de Reimarus - ce dont Strauss la loue par ailleurs - qu'il n'y a pas supercherie ou fantaisie d'écrivain, que la relation des événements est proche de leur déroulement dans

(I) : Vers la fin de sa vie, après la publication de "La Vie de Jésus", la pensée de Paulus se radicalise et il entre de plus en plus en conflit avec nombre de ses collègues et même de ses subordonnés.

devant chaque énigme l'inspiration rationaliste de la doctrine. Elles reviennent à accepter dans les récits évangéliques une forme de causalité que leurs auteurs jugeraient peu scientifique dans tout autre domaine. Par là elles se rapprochent des interprétations supranaturalistes. Strauss peut souligner l'arbitraire des explications psychologiques de Paulus et définir la loi secrète de l'interprétation naturelle : "Paulus n'a fait ici que transformer un miracle divin en un miracle du hasard; mais que l'on dise : Rien n'est impossible à Dieu, ou : Rien n'est impossible au hasard, les deux affirmations sont aussi peu solides et scientifiques l'une que l'autre." (1)

On comprend que le nombre des théologiens se réclamant de telles hypothèses soit allé en diminuant et que les adversaires de l'école orthodoxe, rebutés de surcroît par le lourd appareil et l'extrême érudition, notamment philologique, des commentaires de Paulus, aient éprouvé le besoin de s'en remettre à d'autres interprétations. Il ne faut peut-être pas chercher ailleurs l'origine du "goût nouveau" dénoncé par Strauss dans sa Préface(2).

Un principe méthodologique ressort de la réfutation des doctrines antérieures. Chacune est mise en contradiction avec elle-même. Face à la critique supranaturaliste, Strauss agit comme si faire acte de théologien était déjà être hérétique, comme si toute réflexion nouvelle, toute recherche érudite remettaient inévitablement en cause les croyances antérieures parce qu'elles ne peuvent s'appuyer que sur des textes à l'interprétation douteuse, à l'origine et à la lettre incertaines, comme si la loi secrète de toute religion était la foi aveugle que la

(1) : *ibid.*, p.92.

(2) : *ibid.*, Vorrede, p.IV.

conscience moderne ne peut plus désormais admettre.

A la critique rationaliste, Strauss reproche avec la même constance logique de ne pouvoir rester fidèle à la raison en conservant l'historicité d'un récit dont elle supprime le merveilleux, en se réclamant d'un message dont ses propres principes montrent qu'il s'appuie sur des textes qu'elle récuse en partie ou réinterprète. En retouchant la lettre, elle vide la Révélation de sa substance; la récupération devient arbitraire. Supranaturaliste ou rationaliste, la critique trahit la religion traditionnelle en ne recevant pas naïvement le message qui lui est proposé.

Les lois de la critique de Strauss ne sont donc dans un tel contexte nullement hégéliennes ou dialectiques; ce sont celles de la logique formelle, du principe d'identité, de contradiction, du tiers exclu, souvent du syllogisme. Strauss se situe dans un courant de pensée dont on peut trouver la lointaine origine dans l'"Organon" d'Aristote et qui se prolonge parmi ses contemporains jusqu'au "Système de logique" de J.S. Mill. C'est la logique classique qui définit les règles nécessaires au bon usage de la pensée grâce auxquelles nous pouvons connaître la nature des choses. Arnauld et Nicole dans leur "Logique de Port-Royal" fournissent peut-être la meilleure définition du système qui inspire les raisonnements de Strauss : "La Logique est l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'instruire soi-même que pour en instruire les autres." (1)

Nous savons par les conférences de Strauss et notamment par son "Cours sur la logique et la métaphysique" et par son "Histoire de la morale" que Strauss n'ignore rien de cette pensée et de ses principaux

(1) : Logique de Port-Royal, Introduction, paragraphe I.

représentants, qu'il a aiguisé son sens de la discussion au contact des "Topiques" d'Aristote, des scolastiques, des casuistes, des "Provinciales" de Pascal, de saint Thomas d'Aquin, sans oublier Anselme de Canterbury et Abélard (qu'il orthographe Abälard). Il traite aussi de saint Augustin et de Duns Scot, son "Histoire de la morale" montre sa connaissance de Gerson et de saint Bernard, son "Cours sur la logique et la métaphysique" celle de Scot Erigène, à moins que ce ne soit celle de leurs commentateurs, la remarque pouvant s'appliquer à la plupart des noms cités dans les conférences, encore que saint Augustin et Pascal paraissent avoir été étudiés de plus près.

Beaucoup de ces auteurs sont abordés quand Strauss s'initie à la morale. On ne peut méconnaître pour autant sa prédilection pour une logique plus soucieuse de développer l'harmonie de la pensée que d'expliquer le chaos de l'Univers, de découvrir la faille dans la pensée de l'adversaire que de rendre compte des contradictions de la Nature.

Certes Strauss se veut hégélien quand il parle à ses étudiants de logique et de métaphysique. Il reconnaît les contradictions de l'Être, tente de les surmonter, par exemple en conciliant les notions de Fini et d'Infini. Mais malgré le désir de fidélité hégélienne, la contradiction ne s'inscrit qu'artificiellement au coeur des choses. Strauss ne dépasse pas vraiment le stade des définitions initiales où "la logique doit m'apprendre à penser correctement tandis que la métaphysique doit développer les pensées que je peux obtenir en pensant correctement aux sujets auxquels elle s'applique." Encore étudiant, il avouait un peu qu'il considérait la logique hégélienne comme un simple jeu de l'esprit en écrivant à un ami : "Je travaille déjà avec ardeur la "Logique" de Hegel et, en alchimiste habile, je transforme le Néant en Être, fais

revenir ce dernier au Néant et pense continuer comme il faut sur cette voie." (1) Les polémistes et théologiens orthodoxes ou jansénistes ont pris la suite de Schleiermacher et de Hegel pour instruire Strauss dans l'art des réfutations rigoureuses et subtiles.

Dans ces préférences logiques éclate une vision du monde implicite, probablement dépendante de la personnalité de Strauss. Il ne peut admettre la contradiction au sein des choses. La réalité est homogène et stable. La contradiction est la négation de la logique. Prouver son existence dans un récit, c'est démontrer la nullité de ce dernier. L'Histoire forme un tout logique. L'ordre règne dans la Pensée et dans l'Univers et la pensée doit refléter l'ordre universel. (2).

La conséquence de ces préceptes est que Strauss ne pourra récupérer la part de vérité qu'en disciple appliqué de Hegel il voulait postuler dans les thèses de ses prédécesseurs. Sa réfutation en reste au stade de la négation absolue parce que les choses ne peuvent être que vraies ou fausses. Elle est particulièrement efficace contre des doctrines qui laissent transparaître la contradiction de leur inspiration. Nous verrons que Strauss ne parvient pas non plus à échapper à ce même refus radical quand il voudrait retrouver au moins partiellement la signification du message chrétien.

La critique des critiques, aussi indispensable qu'elle fût, ne pouvait être cependant qu'un moment de l'analyse de Strauss, parfaitement conscient d'autre part, que la réfutation des autres tendances de la théologie contemporaine ne suffisait pas à remettre en cause l'authenticité des textes évangéliques. Il lui fallait donc quitter la zone

(1) : Sandberger, op. cit., p.165 (lettre à Märklin, 12/22 novembre 1830.)

(2) : On pourrait voir là le signe que sa pensée politique était déjà destinée à être conservatrice.

périphérique du débat théorique pour étudier l'historicité des données fournies par les évangiles et prouver qu'elles étaient inacceptables. Les moyens de sa critique seront donc multiples.

LES AUTRES MOMENTS DE LA CRITIQUE

Cette critique, comme ses devancières, utilise les procédés de l'érudition pragmatique. Elle se réfère à des données historiques relativement précises, empruntées par exemple à Joseph ou à Tacite, montre les contradictions des synoptiques entre eux et avec l'Évangile selon saint Jean, fait la critique philosophique des textes. Généralement elle a recours à toutes ces méthodes dans l'étude de chaque cas particulier. Arrivée à son terme, elle peut tenter - mais ce n'est pas la règle - de rétablir la vérité historique dont Strauss est surtout préoccupé de dire pourquoi elle a été déformée.

Nous trouvons un bon exemple de cette technique dans le chapitre où Strauss commente "La naissance et les premiers épisodes de la vie de Jésus" (1), Matthieu et Luc fournissant les textes de référence à cette étude (2). Cet examen n'est pas étranger au commentaire de la naissance de Jean-Baptiste que nous venons d'analyser, puisque Strauss dégage d'emblée des correspondances significatives entre les deux événements en constatant chez l'évangéliste "l'étroite corrélation avec la vie de Jésus dans laquelle se situe dès son origine la vie de Jean-Baptiste" (3). Si l'objet d'une science, l'harmonistique, est de prouver que les contradictions entre les évangiles ne sont qu'apparentes,

(1) : Strauss, op. cit., Viertes Kapitel, pp.198-278.

(2) : Matthieu 2, 1-23. Luc 2, 1-52.

(3) : Strauss, op. cit., p.79.

le traité d'Origène "Contra Celsum" pouvant passer pour le modèle lointain de cette discipline sacrée, l'analyse de Strauss voudra prouver à propos de chaque cas particulier qu'elle ne peut être conduite scientifiquement ou que les concordances ne sont pas fortuites.

Les oppositions entre les textes, quand le mythe ne forme pas le lien invisible qui associe deux narrations apparemment distinctes, peuvent être de deux ordres : la relation d'un événement mentionné par l'un est omise par l'autre - ce qui n'est pas nécessairement décisif mais reste toujours troublant - ou encore, les deux récits s'excluent réciproquement. Strauss cherchera à découvrir le plus grand nombre d'exemples de cette dernière catégorie et passera donc sans s'attarder sur l'absence chez Matthieu d'une description détaillée des circonstances entourant la naissance de Jésus alors que Luc se montre peut-être trop prolix.

En revanche, il s'attache aux contradictions internes du troisième évangile et à certaines affirmations incompatibles avec ce que nous savons par ailleurs de l'histoire de la Judée et il prend plaisir plus encore à dépeindre les tribulations qui font naître Jésus à Bethléem où sa famille résidait déjà, selon l'interprétation qu'il donne de Matthieu, alors qu'elle y serait venue de Nazareth d'après Luc. Un recensement ordonné par Auguste à une époque où Quirinius était gouverneur de Syrie aurait été la cause de ce voyage. La critique du passage incriminé est à la fois philologique et historique : "Il est déjà difficile d'admettre ici que le ἀπογραφὴ (c'est-à dire l'inscription des noms et l'évaluation de la fortune en vue de l'imposition) puisse concerner πᾶσαν τὴν οἰκουμενὴν . Cette expression dans son sens alors usuel désignerait l'orbis Romanus. Mais aucun écrivain ne nous

rapporte quelque chose d'un tel recensement général décrété par Auguste; il n'est question au contraire que de quelques impositions provinciales ordonnées à différentes époques." (1)

Strauss n'est naturellement pas le premier critique à s'être inquiété de ces problèmes. Olshausen et Paulus prétendent que le terme de οἰκουμενή ne peut désigner que la Judée (2). Strauss, qui semble avoir raison, affirme au contraire qu'il n'est utilisé au figuré que dans le sens de "toute la terre connue". La difficulté n'en serait que plus grande car l'évangéliste dit en outre de ce dénombrement qu'il est le premier. Strauss se tient donc philologiquement très près du texte de Luc et confirme son interprétation par un argument historique. L'hypothèse de Olshausen et de Paulus serait-elle juste que l'indication fournie par l'évangéliste n'en serait pas moins fausse puisque la Judée n'était pas encore province romaine et ne pouvait subir le recensement indiqué à l'époque où Luc et Matthieu placent la naissance de Jésus.

Après avoir sèchement écarté ce qu'il nomme "les combinaisons plus ou moins contraires à l'histoire et arbitraires" (3) de ses prédécesseurs, Strauss démontre, en se référant à Josephe et aux indications concordantes que Luc nous fournit dans son évangile et dans les Actes des Apôtres (4) que l'évangéliste pense effectivement au recensement de Quirinius, procurateur de Syrie "longtemps après la mort de Hérode", environ dix ans après la date communément admise de la naissance de Jésus (5). Il en tire la conclusion logique : "A l'époque où d'après Matthieu 2,1 et Luc I,5. 26 Jésus est né, il est donc impossible qu'ait

(1) : *ibid.*, p.199.

(2) : Olshausen, *op. cit.*, p.128. Paulus, *op. cit.*, p.172.

(3) : Strauss, *op. cit.*, p.201.

(4) : 5,37.

(5) : Strauss, *op. cit.*, p.202.

eu lieu le recensement dont parle Luc 2,1 sq. et si les premières données sont exactes, la dernière doit nécessairement être fausse."(1) C'est le type de raisonnement méthodique et irréfutable pour qui admet les prémisses historiques dont nous avons constaté qu'il caractérisait la démarche logique de Strauss. En récusant d'autres hypothèses, Strauss va remonter peu à peu jusqu'à l'origine des erreurs.

On ne trouve pas non plus son compte en supposant fausse toute la chronologie des évangiles pour admettre que Jésus serait né après l'exil d'Archelaos, lorsque s'est réellement déroulé le dénombrement de Quirinius. En effet, si la Judée devint province romaine, il n'en fut pas de même de la Galilée et il n'était donc pas possible de faire venir une famille de Nazareth à Bethléem. Strauss explique ainsi les insuffisances de Luc : "Comme notre écrivain, pour disposer d'un recensement, se représente la situation telle qu'elle était après la déposition d'Archélaos, mais en même temps, pour appliquer également le recensement à la Galilée, suppose l'existence de l'empire dans son intégralité, tel qu'on le connaissait sous Hérode le Grand, il admet de toute évidence des données contradictoires ou plutôt il n'a dans l'ensemble qu'une idée tout à fait confuse de la situation de l'époque puisqu'il étend le recensement, comme nous ne saurions l'oublier, non seulement à toute la Palestine mais même à la totalité du monde romain." (2)

Ce passage est naturellement plein de sous-entendus; Luc n'est plus l'apôtre inspiré mais un "écrivain" comme les autres et son ignorance des faits qu'il rapporte suggère qu'il n'a pas été un témoin visuel, qu'il a vécu longtemps après les événements dont il parle,

(1) : *ibid.* p.204.

(2) : *ibid.* p.205.

puisqu'il ignore l'histoire de l'époque. En s'attaquant à l'inconséquence des données du récit, Strauss contribue à ternir l'image de Luc auquel Schleiermacher n'était pas le seul à accorder crédit quand il contredisait Matthieu (1). Il laisse apparaître comme contraires à la vérité des détails qui relèvent au premier abord de l'imagerie chrétienne mais dont la suite de l'ouvrage montrera qu'ils sont liés aux problèmes de la messianité de Jésus et de sa nature divine (2). Ainsi l'Évangile selon Luc ne nous offre "ni une référence solide dans la chronologie de la naissance de Jésus ni un éclaircissement sur la cause qui provoqua sa naissance à Bethléem précisément. Il nous est possible de dire dès maintenant que si nous ne trouvons pas d'autre raison pour expliquer la naissance de Jésus à Bethléem que celle indiquée par Luc, nous n'avons absolument aucune garantie que Bethléem est son lieu de naissance." (3)

Ce chapitre du livre de Strauss, caractéristique par la méthode, l'est aussi par les résultats. Il nous explique les causes du voyage de Marie à Bethléem, les ressorts qui animent le récit de Luc: "Il est vrai que notre auteur savait parfaitement ce qu'elle devait y faire: mettre au monde le Messie dans la cité de David, conformément à la prédiction de Michée 5,1. Comme il partait de la supposition que les parents de Jésus ont vraiment habité à Nazareth, il cherchait un motif

- (1) : Cf. Fr. Lud. Sieffert, *Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, Königsberg, 1832.
M. Schneckenburger, *Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, Stuttgart, 1834.
Strauss critique leur préférence pour Luc alors qu'il approuve les réserves de Kern, *Über den Ursprung des Evangeliums Matthäi*, *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1834.
L'article de Strauss fut d'abord publié dans les *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, novembre 1834, avant d'être repris sous le titre, *Schriften über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, Charakteristiken und Kritiken*, Leipzig, 1839.
- (2) : Strauss, *op. cit.*, pp. 463-519.
(9) : *ibid.* p.207.

susceptible de les mettre en route pour Bethléem à l'époque de la naissance de Jésus." (1)

De détail en détail, ce sont des pans entiers de la religion traditionnelle qui s'effondrent. Strauss procède toujours comme si rien n'était secondaire, probablement à son insu, puisque son hypothèse de départ est la possibilité et la nécessité de sauver le christianisme en le dépouillant des ornements qui l'encombrent. Un article, qui précède d'un an "La Vie de Jésus", témoigne de la bonne volonté de l'auteur : "L'église chrétienne n'a pas reçu de don plus précieux de l'esprit divin dont elle est la création que ce fait, qui semble au premier abord un inconvénient, que les textes du Nouveau Testament, sur lesquels elle repose, ne contiennent pas uniquement des parties immortelles mais aussi des parties mortelles, pas seulement des composantes indifférentes au temps mais aussi, voisinant avec elles, des composantes éphémères. Si en effet la forme de celles-ci était, comme leur contenu, la seule à s'imposer absolument, nous serions attachés à cette lettre comme à une autorité irrécusable, alors que, dans l'état actuel des choses où la Bible est constamment exposée au souffle libre de l'Esprit et n'est pas enfermée, à l'abri de celui-ci, dans le morne puits d'âmes privées de pensée, le rapport de ses éléments produit inévitablement une fermentation qui, plus ou moins accélérée ou freinée, se propage à travers tous les siècles de l'ère chrétienne et aboutit à la purification et la spiritualisation toujours plus grandes de la foi chrétienne." (2)

Le ton est emphatique et un peu embarrassé, les précautions

(1) : *ibid.* p.206.

(2) : Strauss, *Charakteristiken und Kritiken*, pp. 235-236.

oratoires trop apparentes. Strauss craint visiblement de choquer ses lecteurs dans la suite de son compte-rendu. Mais l'auteur est sincère et croit à la conciliation du christianisme et des résultats de la critique scientifique; seulement il est entraîné par une nécessité logique irrémédiable. L'imagerie chrétienne est systématiquement détruite. Les accessoires du merveilleux ne sont pas dérisoires et il est important de noter à cet égard que Strauss s'attaque même aux évangiles apocryphes (1). Ainsi nul ange n'a annoncé la naissance du Christ à des bergers. Le but d'une telle apparition n'aurait pu être que de prédire la venue du roi des juifs; or, dans Jérusalem toute proche les rois mages ne l'apprennent pas immédiatement (2). De même, Jésus n'est pas né dans une étable (3). Il ne devait pas non plus nécessairement s'appeler ainsi de toute éternité (4). Nous ne savons également rien de sa circoncision (5).

Si nous remontons à la source dont découlent tous les faits qui s'avèrent contraires à la raison ou à l'histoire, nous constatons qu'elle réside dans des prévisions de l'Ancien Testament auxquelles les évangiles ont dû se plier. Un monde commun de croyances, familier et merveilleux, aurait inspiré sa forme à des événements historiques bien précis que nous n'arrivons plus à circonscrire (6).

Considérons à titre d'exemple les modèles qui selon le quatrième chapitre ont guidé les évangélistes dans la transformation d'une réalité historique dont ils ignoraient l'essentiel. La prophétie de Michée 5, I, mal comprise, fait naître Jésus à Bethléem; de cette erreur

(1) : Strauss, *Das Leben Jesu*, pp. 208-210. Il ne s'agit nullement d'un procédé exceptionnel.

(2) : *Ibid.* p. 210.

(3) : *Ibid.* pp. 211-219.

(4) : *Ibid.* pp. 219-220.

(5) : *Ibid.* p. 219.

(6) : La compréhension de ces événements dépend en partie de l'interprétation philologique du texte. La lecture de Strauss, à l'inverse

résulte le voyage imposé par Luc à Marie et qui la conduit de Nazareth à Bethléem; de là encore procède la divergence entre Matthieu et Luc sur la résidence primitive de Joseph et Marie. Ce n'est pas dans Jérusalem, ville des "pharisiens et docteurs de la Loi" que devait apparaître l'ange, mais devant des bergers dont la vie n'offensait pas Dieu. C'est dans un décor semblable que l'Eternel, surgissant d'un buisson ardent, avait surpris Moïse (Exode 3, I sq.). Et Strauss de rappeler avec les mêmes intentions le Psaume 78, 70 sq. et Samuel I. 16, II (1). La naissance de Jésus dans une grotte, si chère aux apocryphes, trouve sa lointaine origine dans une interprétation erronée d'Esaié 33, 16 (2). L'ange qui avertit Joseph de s'enfuir en Egypte, réalise la prédiction d'Osée II, 1, ce que l'évangéliste, confessant du même coup son incompréhension du passage évoqué, avoue bien volontiers (3). Prolonger l'énumération risquerait d'être fastidieux. Il nous suffit de retenir que nous avons là le point de départ de l'explication par le mythe.

de celles de Olshausen et de Paulus, est parfaitement en accord avec la traduction que donne Luther du passage débattu : "Es begab sich aber zu der Zeit/Das ein Gebot von dem Keiser Augusto ausgieng/Das alle Welt geschetzt würde. Und diese Schatzung war die allererste/und geschach zur Zeit/da Kyrenius Landpfleger in Syrien war. Und jederman gieng/das er sich schetzen liesse/ein jglicher in seine Stad." Die gantze Heilige Schrifft Deudsch, 1545, p.2073, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.

(1) : Strauss, Das Leben Jesu, p.215.

(2) : ibid. p.216.

(3) : ibid. p.231.

CHAPITRE II : LE MYTHE

LE MYTHE AVANT STRAUSS

Avant d'analyser en détail le concept de mythe chez Strauss, il est indispensable d'étudier ce qu'il était avant "La Vie de Jésus" dont l'introduction commente assez longuement l'apport théorique des penseurs et des théologiens qui ont déjà utilisé cette notion (1). Strauss ne manque jamais en effet de rappeler très scrupuleusement la part de son héritage, au risque de dissimuler parfois son originalité, comme s'il croyait naïvement que des prédécesseurs illustres pourraient détourner de sa tête les foudres déclenchées par des thèses trop hérétiques. En fait, on traduirait assez fidèlement l'appréciation de Strauss en disant qu'il jugeait son apport décisif mais qu'il pensait aussi, par fidélité à l'hégélianisme, que l'évolution de la théologie avait rendu inéluctables les novations qu'il apportait. Il croit pouvoir démontrer que "l'auteur qui applique le point de vue mythique à l'histoire évangélique ne se laisse pas guider par une idée apparue subitement aujourd'hui mais par l'évolution plusieurs fois centenaire du problème." (2)

L'idée de mythe est pour Strauss l'aboutissement logique d'un progrès continu de la connaissance scientifique qui se libère peu à peu de l'autorité de la religion. A l'inverse des interprétations

(1) : ibid. pp.27-76.

(2) : ibid. p.75.

↓ *Leben Jesu*

qui l'ont précédée; elle n'est pas une simple étape et met au contraire un point final, au moins en ce qui concerne la méthode, à l'histoire de la critique biblique, de même que la pensée de Hegel représente le stade ultime et parfait de l'histoire de la philosophie. Ce rapprochement se justifie d'autant plus que Strauss pense que sa découverte est l'application de la philosophie hégélienne à une discipline particulière.

La faveur dont commence à bénéficier le mythe a pour origine, comme la renaissance de la critique orthodoxe, le déclin dont souffre de plus en plus l'explication rationaliste. Ne parvenant pas, en dépit de toutes ses subtilités et de toute son érudition, à ramener le merveilleux à des phénomènes strictement naturels, elle contribue à renforcer l'idée qu'il y a dans les récits bibliques au moins une frange irréductible d'irrationnel pour laquelle il faut chercher une explication nouvelle, ou que la religion chrétienne est un phénomène spécifique auquel s'appliquent mal les schèmes habituels de la pensée scientifique.

La publication des "Fragments de Wolfenbüttel" par Lessing à partir de 1714 puis par Schmidt en 1787 concourt au même résultat. Face à une théorie qui démasque dans l'Ancien Testament une longue série de roueries principalement ourdies par Moïse et dans le Nouveau Testament la réalisation soigneusement machinée d'un plan politique soutenu par les Apôtres, sans chercher à épargner beaucoup ni la personne du Christ ni son enseignement moral (I), le recours à l'usage

(I) : Lessing, G.W., Bd. 8, Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, p. 325. "Il résulte donc très clairement encore de l'histoire de Jésus dont nous disposons que son intention dans tous ses enseignements et ses comportements est en accord avec l'ancien système construit dès l'origine par les apôtres et qui fait appel à un sauveur séculier et par conséquent que les apôtres, tant que Jésus vécut, eurent de bonnes raisons de se le représenter constamment ainsi." Chez Reimarus, l'espérance eschatologique succède donc à l'échec politique.

C.A.E. Schmidt, Ubrige noch ungedruckte Werke... Ein Nachlass von G.E. Lessing, 1787.

modéré du mythe apparaît bénin à de nombreux théologiens et présente en outre l'avantage de réconcilier le christianisme avec l'esprit du temps, sans rien concéder sur l'essentiel et en ne renonçant somme toute qu'à l'habit du merveilleux.

A ces causes théoriques s'ajoute un phénomène historique. La critique rationaliste en 1835 et au-delà, puisqu'elle conserve encore avec Bretschneider, Röhr et Paulus des représentants influents dans le monde scientifique et dans l'Eglise (même si leur rang dans la hiérarchie est contesté), fait l'effet de n'être qu'une survivance dans un milieu particulier alors que l'apogée du rationalisme est loin, que Schelling a publié une grande partie de son oeuvre, que Hegel est déjà mort. Cet anachronisme appelle des interprétations nouvelles et, à l'intérieur même du camp rationaliste qui n'avait pourtant pas été ménagé, "La Vie de Jésus" sera accueillie sans acrimonie.

Strauss n'a pas assimilé, au moins immédiatement, mythe et religion. Dans son introduction au "Cours sur l'histoire de la philosophie" il note, à propos de la philosophie orientale, que l'on risque de confondre à son sujet mythe et religion, que pour cette période de l'histoire qui précède l'épanouissement du "principe du paganisme" en Grèce et à Rome, il vaut mieux parler de mythologie que de religion et à plus forte raison de philosophie. Il emploie donc le terme de mythe, quand il s'agit du christianisme, dans un sens différent de celui que la terminologie traditionnelle applique à l'Antiquité et aux civilisations pré-chrétiennes.

La notion de mythe se révèle ainsi inséparable de l'histoire. Elle a donc des implications totalement différentes suivant qu'on l'utilise dans l'Ancien Testament ou dans les évangiles. Appliquée à l'histoire

des Hébreux, elle est extraordinairement simple. Elle n'est que l'utilisation particulière de la méthode admise par la plupart des théologiens depuis Luther et selon laquelle rien n'impose d'étudier différemment les textes sacrés et les autres. Le recours au mythe est courant pour expliquer l'histoire et la pensée des peuples anciens; on ne comprend pas pourquoi l'histoire hébraïque devrait faire exception. Ainsi présenté, le mythe n'avait rien qui pût rebuter même les tenants de l'explication rationaliste. Eichhorn l'utilise pour réfuter Reimarus. Les habitudes de pensée et les modes d'expression étaient autrefois si différents des nôtres qu'il suffisait de se replacer dans l'esprit du temps qui avait vu naître les textes bibliques pour éliminer toute hypothèse de tromperie consciente (1). Une telle conception convenait parfaitement au goût de la psychologie et à l'éclectisme de l'interprétation naturelle. Les rationalistes ramenaient ainsi toute intervention de la divinité dans le cours naturel des choses à l'imagination et à l'ignorance des peuples primitifs, ou à leur propension à s'exprimer dans une langue imagée qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre. De telles concessions paraissent insuffisantes à Strauss qui cherche ailleurs ses véritables précurseurs.

Si Heyne peut passer aux yeux de certains (2) pour un lointain prédécesseur, il semble bien que Strauss n'ait eu de lui qu'une connaissance assez vague. Il avait sans doute appris, peut-être par l'intermédiaire de Baur, que le mythe était le langage des peuples dans leur enfance, et il a retenu la formule souvent citée depuis Heyne

(1): Eichhorn, Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur, I. Bd. I und 2. St., Recension der übrigen, noch ungedruckten Werke des Wolfenbüttler Fragmentisten.

(2) : Ch. Hartlich, W. Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen, 1952.

qui ?
il est cité seulement ici

"a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit". Mais ces principes s'appliquent mal à l'époque déjà tardive où sont apparus les écrits qui composent le Nouveau Testament. Strauss préfère donc souligner les mérites de Vater, Bauer et de Wette.

Le premier à vrai dire ne se sert pas du mythe. Il lui fraie la voie en démontrant que non seulement la Genèse, ce qui n'a plus rien de surprenant en 1802, mais également les autres livres du Pentateuque sont composés de multiples fragments arbitrairement réunis et qu'ils sont dûs à des auteurs différents(1). Mais Strauss retient avant tout de Vater que "le caractère particulier des informations contenues dans le Pentateuque n'est compréhensible que si nous admettons qu'elles ne proviennent pas de témoins oculaires, mais sont passées par la main de la tradition" (2). Or, nous dit Strauss, "l'interprétation naturelle de l'histoire de l'Ancien Testament ne pouvait se maintenir que dans la mesure où les documents passaient pour exactement contemporains ou presque des événements" (3).

Il en va évidemment de même pour les évangiles. Nous ne pouvons leur ajouter foi que s'ils ont été composés "par des témoins oculaires ou plus généralement par des personnes parfaitement informées." (4) Malheureusement nos informations au sujet des évangiles ne remontent pas "au-delà du commencement du deuxième tiers du deuxième siècle" tandis que les apôtres étaient morts au cours de la seconde moitié du siècle précédent et Jean lui-même sans doute en 100. Ce délai était suffisamment long pour que leur soient attribués des

(1) : J.S. Vater, Commentar über den Pentateuch, 1802, 3. Bd. p.464.

(2) : Strauss, Das Leben Jesu, pp.31-32.

(3) : ibid. p.31.

(4) : Strauss, Das Leben Jesu, zweite verbesserte Auflage, 1837, p.66.

écrits dont ils n'étaient pas les auteurs, d'autant plus que le besoin d'être précis et convaincant aboutissait également à attribuer les récits qui circulaient à des "apôtres ou disciples d'apôtres" (1).

C'est donc un intérêt théorique aussi bien qu'une méfiance particulière envers la couleur des récits de Luc qui explique l'acharnement mis par Strauss à combattre sa chronologie. L'histoire ne peut être écrite dans un premier temps que par des témoins directs. Le mythe suppose le décalage entre l'événement et sa relation.

Bien qu'il préservât comme la critique contemporaine l'essentiel des textes canoniques, G.L. Bauer franchit aux yeux de Strauss un pas supplémentaire en découvrant une série de mythes dans le Nouveau Testament, là où le merveilleux lui semble insupportable. Mais le mythe ne touche pas ici à la substance de la révélation doctrinale dans la mesure où il est consciemment introduit par Jésus ou n'est dans la bouche des apôtres qu'une survivance de la tradition judaïque : "Quand Jésus glisse dans son enseignement une représentation mythique, depuis longtemps connue et habituelle, telle que celle du Paradis ou de la Géhenne ou du Schéol, il sait parfaitement qu'il ne s'agit que d'une représentation mythique et il nous donne par ailleurs des indications sur la manière dont il entend être compris et sur les vérités qu'il a voulu énoncer en les recouvrant de cette parure. Il en est autrement des apôtres; ce n'était pas des philosophes comme ceux d'aujourd'hui. Ils racontaient des faits selon la philosophie religieuse judaïque avec leurs prétendues causes; parfois ils se contentaient de répéter des légendes, sans y ajouter leur jugement." (2)

La référence au mythe est explicite aussi chez de Wette qui

(1) : Ibid. p. 66.

(2) : Georg Lorenz Bauer, Hebräische Mythologie des alten und neuen Testaments mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, 1802, I. Bd. p.33.

applique cette notion à la totalité du Pentateuque. Mais le mythe est reconnu inconciliable avec l'historicité de l'événement : "Les commentateurs de l'Ancien Testament ont parlé depuis longtemps déjà de poésie historique; seulement ils n'accordaient d'autre fonction à la poésie que celle d'être la parure des faits; ils prétendaient encore sauver les faits eux-mêmes au bénéfice de l'histoire. J'espère avoir exposé d'une manière satisfaisante l'inconséquence et l'arbitraire de ce procédé. On trouvera peut-être trop hardi de ma part d'avoir donné une signification mythique à la totalité du Pentateuque, du début à la fin, alors qu'il ne s'agit que de logique : car ce qui vaut pour un cas particulier, vaut également pour l'ensemble." (1)

Hartlich et Sachs croient donc pouvoir conclure catégoriquement : "Le concept de mythe avec lequel Strauss travaille n'est pas différent de celui de de Wette." (2) C'est peut-être oublier trop facilement qu'il ne s'agit en l'occurrence que de l'Ancien Testament, que l'application du mythe au Nouveau Testament est chez de Wette timide et occasionnelle (3), que son esprit n'intéresse pas vraiment Strauss qui ne perçoit pas la rupture avec la critique antérieure qui s'introduirait dans la conception d'un auteur trop proche à son goût du rationalisme(4).

De Wette apportait surtout à Strauss la référence à une tradition partisane et déformatrice, sa conviction de l'impossibilité d'ajouter foi à une relation dès lors que les sources historiques

(1) : W.M.L. de Wette, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Halle, 1807, Vorrede, pp.III;IV.

(2) : Hartlich et Sachs, op. cit.,p.135.

(3) : De Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die canonischen und apocryphischen Bücher des Alten Testaments, 1817.

(4) : Strauss, Das Leben Jesu, 1835-1836, p.51.

sont incomplètes ou fantaisistes. Il cherchait à découvrir les intentions cachées, la tendance des récits. Le désir de prouver, d'enseigner, de révéler une vérité grâce à la narration d'un événement enlève toute valeur historique à ce dernier. Beaucoup de cette méfiance impitoyable passera effectivement dans "La Vie de Jésus", encore que l'ambition de Strauss soit plus grande et qu'il cherche parfois à découvrir la réalité historique par delà les insuffisances du compte-rendu pour mieux en faire ressortir l'insignifiance et les contradictions.

Ces quelques ressemblances permettent à Hartlich et Sachs de préciser ainsi leur thèse : "Pour de Wette et pour Strauss, la poésie mythique est par conséquent inconsciente et dépourvue d'intentions en ce qui concerne son caractère poétique et ses images poétiques (elle ne sait pas qu'elle fait oeuvre poétique et elle ne "veut" pas faire oeuvre poétique), en revanche on peut dire "qu'elle suit un plan" dans la mesure où elle repose sur certaines idées de l'époque dont elle met en forme inconsciemment l'habillage historique," (I)

La définition est assez juste si nous l'appliquons à Strauss, bien qu'elle mentionne plus qu'elle n'analyse le rôle que joue chez lui la création inconsciente. Mais elle attribue au concept de mythe chez de Wette une richesse qu'il est loin de posséder et dont Strauss de toute façon ne pouvait tirer profit parce qu'il ne l'avait pas perçue, avec raison, pensons-nous.

Ce n'est pas le rôle de l'inconscient créateur que Strauss découvre chez de Wette mais celui de l'imagination et de la fantaisie qui parent, dans un but didactique, les récits de couleurs flatteuses pour

(I) : Hartlich et Sachs, op. cit., p.136.

ceux auxquels ils sont destinés. La tradition qui obéit à des tendances patriotiques, favorise cette déformation partielle, ce manque d'esprit critique que de Wette croit retrouver dans les livres de l'Ancien Testament. Cependant un écrivain peut manquer d'esprit critique, obéir à une inspiration nationaliste, s'imaginer qu'il fait oeuvre d'historien alors qu'il déforme la réalité, sans qu'on puisse pour autant voir dans ses écrits une création inconsciente. Il ne s'agit là que d'erreurs involontaires mais non inconscientes. De Wette faisait un usage rigoureux de la méthode historique mais n'approfondissait pas la notion de mythe qui désignait chez lui un événement suspect au critique scrupuleux où la coloration poétique du récit trahissait l'imagination de l'écrivain. Cette conception est trop timorée aux yeux de Strauss.

Le mythe n'a pas chez de Wette, pas plus que chez Vater et Bauer, valeur destructrice, et sa signification n'est pas différente de celle qu'il a traditionnellement dans la mythologie antique. Strauss est plus intéressé, pour des raisons théoriques, parce qu'il s'agit ici d'une réflexion philosophique, par l'essai d'une définition conceptuelle de Schelling à laquelle Bauer se référait à plusieurs reprises (1) et qui inspire la plupart des interprétations mythiques antérieures à "La Vie de Jésus".

LA THEORIE DU MYTHE CHEZ SCHELLING ET CHEZ STRAUSS

L'ouvrage de référence utilisé par Strauss est le court

(1) : G.L. Bauer, op. cit. pp3,7,36 notamment.

traité : "Les mythes, les légendes historiques et les philosophèmes du monde le plus reculé" (1), écrit en 1793 par un auteur qui n'a pas dix-huit ans et n'envisage que la philosophie et l'histoire grecques, hormis quelques allusions à des théologiens contemporains Eichhorn, Hess, et surtout Paulus, qui lui permettent des digressions vers l'histoire biblique. L'opuscule n'est pas exempt d'obscurités et de contradictions qui, selon l'interprétation choisie, permettent de restreindre ou d'exalter son influence sur Strauss.

Une intuition de Schelling aurait fourni la clef d'un problème apparemment insoluble. Les obstacles qui s'opposaient à la généralisation à l'ensemble du Nouveau Testament des lois admises pour les livres mosaïques n'étaient pas seulement moraux ou dogmatiques, ils étaient surtout scientifiques : "La difficulté principale qu'il fallait éliminer en transposant le point de vue mythique de l'Ancien Testament dans le Nouveau, était que l'on avait coutume de ne rechercher des mythes que dans l'époque fabuleuse la plus reculée de notre espèce où aucun événement n'était encore consigné par écrit, tandis qu'à l'époque de Jésus l'âge mythique était fini depuis une longue période et que la nation juive notamment produisait depuis longtemps des oeuvres écrites." (2) Schelling le premier aurait résolu le dilemme, aurait pressenti que l'écriture n'avait pas mis fin à l'âge mythique, que la tradition orale avait continué de propager et d'embellir des récits.

Est-ce bien la thèse exacte que défend Schelling? Son opuscule affirme avant tout qu'il est hautement vraisemblable que l'histoire a

(1) : Schellings Werke, München, 1927, Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt, Bd.I, pp. 1-43.

(2) : Strauss, op. cit. p.38.

subi la plupart de ses transformations dès la fin de la période mythique, celle-ci coïncidant avec l'apparition de l'écriture. Schelling remarque simplement qu'un peuple arrivé à ce tournant de l'histoire "ne peut pas s'habituer encore à la langue morte et froide de l'écriture; il continue à vouloir entendre le récit vivant et plein de flamme des exploits de ses pères, comme au temps de sa plus grande ingénuité. La tradition subsiste donc au tout premier début de l'histoire écrite à côté de celles-ci." (1) On voit que de Wette a surtout développé et enrichi une théorie que Schelling esquissait en quelques lignes et qu'il est difficile d'identifier à la conception de Strauss.

Il y a plus qu'une nuance en effet entre la coexistence interminable d'une tradition orale populaire et de documents écrits, telle que la défend Strauss, et leur brève rencontre à un moment précis de l'histoire, telle que la conçoit Schelling en réalité. Dès les premières pages de son traité, celui-ci ne laissait d'ailleurs aucun doute sur le sens de sa théorie : "On appelle mythique, au sens précis du terme une histoire qui contient des légendes d'une époque où aucun événement n'était consigné par écrit et où ils n'étaient tous que transmis oralement." (2)

L'interprétation retenue par Strauss - exacte ou non - a des conséquences pratiques importantes. Dès l'instant où il est admis que le mythe repose sur toute une tradition orale qui continue à être productive en dépit de l'existence de l'écriture, avec tous les germes d'erreur que cela comporte, pour finir par se fixer à son tour dans un document écrit, l'écriture peut être fausse sans être falsifiée (3).

(1) : Schelling, op. cit., p.9.

(2) : ibid. p.3.

(3) : Strauss, op. cit., p.74.

Sur un point aussi essentiel Strauss utilise Schelling sans grande conviction : "Cependant Schelling (dans ce même traité) avait déjà concédé, au moins dans une remarque que l'histoire qui s'était propagée dans la tradition orale populaire à une époque où l'on avait coutume de tout fixer par écrit pouvait être dite également mythique dans un sens plus large du terme." (1)

Il s'agit d'une citation presque littérale d'une note de Schelling qui ajoutait cependant une restriction importante : "Mais la signification que j'ai indiquée précédemment est la signification habituelle." (2) En fait Strauss tente avant tout de se prévaloir de l'autorité d'un illustre contemporain parce qu'il craint que ses idées ne fassent scandale et son exploitation d'une maigre annotation ne se justifie pas si nous nous référons à l'ensemble de l'opuscule de Schelling. En 1835 il n'est pas encore prêt à ternir l'image morale du christianisme, ce qui ne correspondrait ni au respect qu'il lui porte encore ni à sa philosophie. Il ne veut pas non plus tenter une aventure. Avant de démasquer l'imposture, il écrit une histoire(3).

L'évolution supposée du mythe n'est pourtant possible que si la transmission du message a connu plusieurs intermédiaires, que si le récit retenu par la tradition n'est pas contemporain de l'événement. Nous avons remarqué déjà combien Strauss était vétilleux sur les questions de chronologie. Le mythe, dans sa croissance pour ainsi dire organique, a besoin de temps. Un intervalle de trente ans entre la rédaction des

(1) : *ibid.*, pp.38-39.

(2) : Schelling, *op. cit.*, p.4. L'acception à laquelle Schelling fait allusion est celle que nous avons commentée à la page précédente.

(3) : Nous ne pensons pas que Strauss ait voulu se rassurer. Il utilise Schelling quand l'occasion se présente mais n'a pas besoin d'apaiser ses scrupules; il faudrait pour qu'il les connût, d'une part, qu'il fût tourmenté par une inquiétude religieuse qui lui a toujours été étrangère, d'autre part, qu'il eût déjà rompu consciemment avec Hegel.

évangiles et la mort de Jésus - et tout son ouvrage montre qu'il le suppose bien plus long en réalité - lui paraît suffisant comme à Usteri (1) pour que " non-seulement des faits cachés et secrets mais aussi des faits officiels et connus reçoivent de la tradition une nouvelle tournure, pour peu que les coeurs y soient disposés (2). Sans vouloir entrer dans un débat dont la solution n'est pas notre but, nous pouvons remarquer que les sociologues contemporains, Edgar Morin par exemple, exigeraient des délais beaucoup moins longs encore pour que naisse et s'amplifie la fausse rumeur quand elle trouve un terrain favorable. Il est vrai aussi que Strauss n'avait pas à étudier seulement la propagation d'un faux bruit mais à rendre compte de la genèse d'une oeuvre littéraire. Rien ne s'opposait plus cependant, dès lors qu'il jugeait les prémisses moraux et théoriques réunis, à l'application du mythe à l'ensemble du Nouveau Testament.

L'extension du concept n'est pas le seul souci de l'auteur. La notion de mythe n'a pas été comprise par ses prédécesseurs d'une manière suffisamment "pure" (3). La pureté, nous le savons, est exclusive. La distinction introduite par Schelling entre "mythes historiques" et "mythes philosophiques" lui paraît un faux-fuyant, au moins dans son usage pratique. L'utilisation des premiers ne gênerait ni les rationalistes, ce qui semble évident, parce qu'elle leur laisse un substrat historique épuré, ni les supranaturalistes, parce qu'elle épargne assez de données essentielles pour ne pas compromettre la signification mystique d'un texte donné, ce qui est plus discutable : "Si le rationaliste pouvait,

(1) : Usteri, Die theologischen Studien und Kritiken, 1832, pp.787 sq.

(2) : Strauss, op. cit., p.66.

(3) : ibid., p.41.

sans modifier sa méthode d'une manière essentielle, montrer l'existence de mythes historiques dans la Bible, leur acceptation était moins scandaleuse même pour le supranaturaliste que l'hypothèse des mythes dits philosophiques, parce que finalement elle ne supprimait pas dans sa totalité la conception historique des récits de l'Histoire Sainte."(1)

Là non plus Strauss n'est pas fidèle à l'esprit de Schelling qui craignait que le mythe philosophique ne fût une notion confuse procédant d'une généralisation abusive : "Si l'on voulait se servir de l'expression "mythe", "philosophie mythique", on pourrait comprendre sous ce terme tous les philosophèmes qui présentent les attributs de cette philosophie propagée par la tradition orale. Mais dans un sens plus précis, plus exact, la signification du terme de mythe ne recouvre que la présentation historique ou sous forme historique d'un récit et, de ce point de vue, il se distingue suffisamment déjà de l'allégorie et de la parabole." (2)

Strauss s'écarte donc de la définition du mythe chez Schelling et, plus généralement, de celle qui avait cours à son époque. On ne trahirait pas sa pensée en voyant dans le mythe historique une lointaine descendance de l'explication allégorique d'Origène dans la mesure où il permet un commentaire à plusieurs niveaux. Strauss reproche ainsi à certains théologiens, notamment à G.L. Bauer, qui avaient repris la distinction de Schelling, d'aboutir à un "mélange brouillon d'interprétations mythiques et naturelles encore plus contradictoires que ne l'était l'interprétation naturelle, aux difficultés de laquelle on avait

(1) : *ibid.* p.42.

(2) : Schelling, *op.cit.*, p.24.

voulu échapper." (1) Cette méthode hybride nourrirait donc les mêmes intentions que toutes celles qui l'ont précédée : elle voudrait sauvegarder la substance du texte biblique en ne sacrifiant que des éléments jugés secondaires.

Ce dernier reproche est caractéristique des intentions de l'auteur. Strauss ne veut pas dépouiller le récit de son aspect mythique pour mieux en faire apparaître la vérité historique et ésotérique. Il veut prouver au contraire que la signification dogmatique du récit disparaît en même temps qu'on le prive de son habit merveilleux. La critique de Strauss est plus destructrice qu'il le croit ou le laisse entendre. Au mythe historique il préfère le mythe philosophique avec lequel "on abandonne jusqu'au dernier fondement historique" (2), comme il l'avoue d'une manière très révélatrice de son projet.

Encore faut-il préciser le contenu de cette dernière notion. Schelling définissait ainsi les critères du mythe philosophique : "Quand le fait brut qui est narré correspond dans l'ensemble (au moins par ses circonstances principales) à la traduction concrète d'une vérité précise, on n'a pas de raisons de douter que la fin principale du mythe est la représentation de cette vérité." (3) Strauss est certes sensible lui aussi à cette fonction didactique à laquelle de Wette également donnait une importance essentielle mais il n'assimile pas le mythe à une parabole ou à la mise en images de la philosophie (4).

Le théorème de Schelling est d'un usage délicat. Il est trop

(1) : Strauss, op. cit., p.42.

(2) : ibid. p.42.

(3) : Schelling, op. cit. p.18.0

(4) : On voit que Strauss n'insiste pas encore sur la vertu pédagogique de Jésus comme il va le faire en 1837 en le comparant à Socrate.

général, laisse dans l'ombre l'origine du fait qui nous est narré et ne dit donc rien sur la genèse du mythe. Même s'il n'a pas tenté immédiatement un effort de classification systématique, parce qu'il rejetait sans nuance le mythe historique, Strauss nous permet au moins indirectement, par la critique d'une notion qu'il juge trop floue, d'entrevoir sa conception du mythe philosophique.

UN ESSAI DE DEFINITION - COMMENT CERNER LE MYTHE

La réflexion de Strauss a été sans aucun doute une réflexion a posteriori. Nous ne savons pas avec précision si Strauss a écrit la préface de sa première édition avant l'ouvrage lui-même ou si elle a subi, ce qui paraît plus probable, le sort de bien d'autres de ses semblables et n'a été rédigée qu'après l'achèvement du premier tome. Quoi qu'il en soit, le point de vue de cette préface est surtout historique et ne nous donne pas les moyens de reconnaître le mythe.

Mais aux réactions de ses adversaires, Strauss se rend compte qu'il doit préciser cette notion et ne pas laisser au lecteur le soin de la dégager des multiples exemples qui l'illustrent : "Il me faut maintenant appeler mes amis à me faire part de leurs remarques(..) Que penses-tu d'abord de l'introduction? On a blâmé de divers côtés l'absence d'une déduction logique de la nécessité de la formation des mythes; mais je voulais procéder d'une manière plus empirique - est-ce qu'il faut inclure maintenant quelque chose de cette sorte, comment et où? Je reconnais certes un défaut fondamental de l'ensemble mais je ne sais pas y remédier : la démonstration des causes plutôt extérieures de la naissance des mythes, telle qu'elle est présentée tout au long de la

critique et celle des causes les plus intérieures qui sont dans la
mature même de la religion, telle que nous la voyons dans la "Disser-
tation finale", ne trouvent pas leur unité dans l'élaboration de l'oeuvre.
Comment pourrait-on y parvenir?" (I)

Cette lettre montre un certain désarroi. Les conseils et les
critiques de Baur (2), les avis des amis de Strauss, Binder et Märklin(3)
se conjuguent pour lui demander un effort de systématisation. Märklin
interroge également Strauss sur ce qui lui permet de conclure, à partir
de quelques éléments mythiques, qu'un récit est dans sa totalité étran-
ger à l'histoire. Vischer suggère de faire du "merveilleux", de "l'im-
possible", les critères du mythe.

Il est difficile à Strauss de réfuter à cette époque les
objections qui lui viennent de toute part. L'imprécision du rapport
entre la religion et le mythe, ou comme le dit plus clairement Binder,
entre le christianisme et le mythe(puisque tous les auteurs contempo-
rains, aussi bien Baur que Schleiermacher ou Hegel, réservent une place
particulière au christianisme dans l'histoire des religions), naît de
la tentative de Strauss de conserver les deux, ce qu'il ne peut faire
qu'en sauvant le christianisme dans un appendice philosophique indé-
pendant et artificiellement préservé des assauts de la critique.

La préface de la deuxième édition s'efforce d'apporter pour
la première fois une réponse théorique à ces diverses interrogations.
Dans la conclusion de celle-ci, Strauss dégage quelques critères et leur

(1) : Sandberger, op. cit., pp.204-205; il s'agit de la lettre à Märklin
du 11 avril 1836.

(2) : E. Barnikol, Der Briefwechsel zwischen Strauss und Baur, Zeit-
schrift für Kirchengeschichte, LXXIII.Bd., 1962, p.83.

(3) : Ziegler, op. cit., p.349; il s'agit des lettres du 19 avril et
du 12 mai 1836.

Sandberger, ibid. p.207; il s'agit de la lettre à Märklin du 27 mai
1836.

"canon" : "Là où non seulement les détails précis d'un événement sont suspects à la critique, son habillage extérieur surchargé, et ainsi de suite, mais où aussi son noyau intérieur, ses racines sont ou bien impensables, ou semblables d'une manière frappante à une représentation messianique des Juifs de l'époque, alors c'est non seulement le déroulement prétendu de la chose mais l'événement en tant que tel dans sa totalité qu'il faut juger contraires à l'histoire. Là où en revanche les critères du mythe s'opposent seulement à des éléments isolés de la narration mais pas au contenu général de celle-ci, il reste du moins la possibilité de supposer encore un noyau historique, quoique l'on ne puisse jamais déterminer avec certitude s'il existe vraiment et en quoi il consiste dans la mesure où il est impossible de le découvrir par d'autres combinaisons." (1)

Strauss s'efforce d'être rigoureux et prudent mais l'incrédulité perce sous chaque mot. On conclura de cette définition que le mythe dissimule l'histoire là où elle pourrait exister sans se faire trop d'illusions sur la croyance de Strauss en un substrat historique accessible à la recherche. Le mythe et l'histoire sont antagonistes et Strauss reconnaît par ailleurs qu'il est dans la nature du mythe de ne respecter aucune barrière et de "se frayer un chemin jusqu'au coeur de l'histoire évangélique, du début à la fin de celle-ci." (2)

Si le mythe exige l'abandon de l'histoire, c'est que l'histoire n'a pu naître que du mythe. Le mythe est créateur d'histoire. Cette conclusion extraordinairement simple est rendue nécessaire par les prémisses suivantes : l'histoire évangélique est fausse mais nul

(1) : Strauss, Das Leben Jesu, 2. Ausgabe, pp.110-111.

(2) : ibid., p.54.

ne l'a falsifiée intentionnellement; les récits supposés authentiques mais en réalité factices trahissent l'influence du mythe. La théorie peut paraître suffisamment paradoxale pour justifier l'objection résumée par Strauss : "On s'étonne d'abord que de tels récits qui rapportent pour effectifs des faits qui ne se sont pas produits purent être composés sans tromperie délibérée et tenus pour vrais sans une crédulité inouïe et on en a fait un obstacle insurmontable qui s'oppose à l'interprétation mythique de nombreux récits de l'Ancien et du Nouveau Testament." (1)

C'est évidemment toute la difficulté d'une idée depuis longtemps familière à Strauss, au moins sous sa forme la plus simple, et dont il semble bien qu'elle lui soit propre. Lorsqu'il était encore étudiant, Strauss s'était étonné, après avoir entendu Kern qui s'évertuait à donner une explication cohérente d'un passage du Nouveau Testament que son professeur "ait pu se donner tant de peine alors que la chose était manifestement mal racontée." (2)

L'intuition est antérieure à toute recherche. Elle a pour Strauss la force de l'évidence. Elle est au coeur de la compréhension du mythe, affirme la vanité de l'exégèse et de l'harmonistique traditionnelles, rend compte des impossibilités logiques qui trahissent le mythe mais ne nous apprend rien sur son origine, son émergence, et sa finalité. En achevant sa critique de Gabler qui avait tenté de concilier mythe historique et mythe philosophique, Strauss présente une solution nouvelle et inattendue : "L'inaptitude à concevoir le concept de

(1) : *ibid.* p.90.

(2) : Vischer, *Kritische Gänge*, 1844, pp.103-104.

(3) : J.P. Gabler, avait mis ces principes en application dans l'édition de la "Urgeschichte" de J.F. Eichhorn à laquelle il avait joint une préface et une introduction (1790) et dans le "Neuer Versuch über die Mosaische Schöpfungsgeschichte" (1795) où il définissait surtout le mythe poétique.

mythe dans toute sa pureté lorsqu'il s'applique à l'histoire biblique se révélait d'une part dans un penchant prédominant à accepter des mythes historiques qui n'est rien d'autre que le manque de confiance dans l'Esprit et dans l'Idée, comme si ces derniers n'étaient pas capables de produire des récits seuls et à partir d'eux-mêmes, mais qu'à cet effet l'occasion d'un événement extérieur, aussi accidentel fût-il, était absolument nécessaire, et d'autre part dans un mélange de la référence au mythe historique avec l'explication naturelle." (I)

Cette allégeance, aussi absolue qu'imprécise, à l'Esprit ou à l'Idée dont le pouvoir créateur est affirmé, mais sans que soient indiquées les voies qu'il emprunte, semble d'inspiration hégélienne. L'action suggérée ici reste pourtant trop mystérieuse pour que l'on puisse déjà décider s'il s'agit d'une profession de foi convaincante ou du souvenir très formel d'un certain vocabulaire. Avant de nous reporter à des exemples significatifs de l'utilisation du mythe pour faire apparaître l'originalité de l'apport de Strauss par comparaison avec la systématisation philosophique de Schelling ou les analyses plus pragmatiques des théologiens contemporains, nous pouvons tenter une première définition du mythe dans "La Vie de Jésus" : le mythe est la transformation involontaire et inconsciente d'une donnée historique inconsistante et fragile, souvent même la création ex nihilo de cette donnée, pour aboutir dans tous les cas à un récit aux buts dogmatiques très précis.

Nous avons vu que ces fins doctrinales, l'affirmation de la

(I) : Strauss, Das Leben Jesu, 1835-1836, p.46.

vocation messianique et de la nature divine de Jésus le plus souvent, devaient être cherchées dans les prophéties plus ou moins bien comprises de l'Ancien Testament qui imprime sa marque au Nouveau. Très tôt, avant même de rédiger sa "Dissertation" de 1831 et d'aller à Berlin où il fera la connaissance de l'hébraïsant W. Vatke, Strauss avait jugé insuffisante la place réservée au judaïsme par Schleiermacher et Hegel. C'est un des points les plus longuement débattus dans sa correspondance avec Märklin.

En novembre 1830, Strauss reproche à Hegel de ne pas distinguer le judaïsme des religions primitives (1). Quelques mois plus tard il critique la classification des religions dans la "Phénoménologie" : "J'admire aussi la classification hégélienne en partie, en partie sans la comprendre encore. Seulement, comme je te l'ai dit, il n'y fait pas entrer le judaïsme comme il convient. Pour mon usage personnel, je préfère la classification qui se contente des contours les plus grossiers : 1/ Le Divin avant sa séparation de la Nature - religion païenne; 2/ Séparé d'une manière abstraite - religion judaïque; 3/ Réuni avec lui sans être confondu (ce que l'on peut représenter chez l'Homme à la différence de ce qui se passe pour la Nature) - religion chrétienne." (2)

En juin 1831, Strauss revient sur ce sujet en se référant également à Marheineke : "En ce qui concerne la classification des religions chez Hegel, il te semble exagéré de dire que dans le judaïsme le Divin et l'Humain seraient abstraitement séparés. Pour ce qui

(1) : Sandberger, op. cit., p.166; il s'agit de la lettre du 12/22 novembre 1830.

(2) : ibid. p.179; il s'agit de la lettre du 19/20 février 1831.

est d'abord de l'expression de Marheineke selon laquelle le judaïsme renfermerait la représentation abstraite de Dieu qui ne serait que pensé, être pour la pensée, la plus haute pensée, cela équivaut sans doute à ceci : Dieu ne participe d'aucune réalité; il n'est rien de plus que quelque chose de purement pensable; on ne peut dire de nulle chose donnée dans la réalité et par expérience : ceci est Dieu, à la manière dont il est dit dans la religion chrétienne du Christ (historique ou seulement tenu pour tel) : cet homme est le Dieu révélé, ou à la manière dont il est dit de l'Eglise ; Dieu est en elle sous la forme de l'Esprit Saint. Mais s'il faut dépasser toute réalité et toute expérience pour trouver Dieu, il est alors quelque chose d'irréel, rien d'autre qu'un être pour la pensée. S'il faut comprendre Dieu comme l'identité de la Pensée et de l'Etre, nous voyons qu'il est fixé dans le judaïsme sous son seul aspect de pure pensée, puisque nulle forme d'être ne lui convient, qu'il les exclut toutes; et puisqu'il ne peut jamais être pour l'homme (être connu par expérience) mais seulement être pensé par lui, il est aussi quelque chose de purement pensé." (I)

On peut se demander pourquoi Strauss dans sa période de ferveur hégélienne manifeste une telle indépendance sur ce point précis. La classification des religions dans la "Phénoménologie" est exposée très brièvement, très abstraitement, assez obscurément, sans être appuyée sur des exemples précis, notamment en ce qui concerne le judaïsme. Dans les "Conférences sur la philosophie de la religion" qui reprennent ce problème d'une manière beaucoup plus détaillée, Hegel pense

(I) : *ibid.*, p.184; il s'agit de la lettre du 27 juin 1831.

certes que la religion judaïque "correspond à la religion perse" mais souligne effectivement que sa particularité est l'abstraction alors que celle de la religion perse est de se déterminer au contraire par référence à un phénomène naturel, la lumière en l'occurrence (1), ce qui selon Strauss rendait le rapprochement surprenant (2). La classification de Strauss en dépit de ces quelques réserves, n'apparaît pas vraiment opposée à celle de Hegel qui définit ainsi le judaïsme : "Le Dieu juif est en effet cette même substantialité, cette même puissance, unique et étrangère aux sens, qui n'existe que pour la pensée; il est lui-même la pensée objective et n'est pas encore de même le Dieu unique et concret en soi tel qu'il est en tant qu'esprit." (3) Le rapport entre le judaïsme et la Nature semble lui aussi identique à ce qu'il est chez Strauss : "Ce que nous avons nommé réalité, la Nature, est simplement posé, nié." (4) Strauss à l'aide de la "Dogmatique" de Marheineke, qui connaissait bien les "Conférences sur la philosophie de la religion" qu'il allait éditer (5), anticipe donc très correctement la pensée de Hegel et s'écarte moins d'elle qu'il ne le croyait à la seule lecture de la "Phénoménologie".

La différence essentielle est ailleurs. Hegel ne traite qu'accidentellement du judaïsme. En soulignant ses analogies avec la religion perse, religion de la Nature, en le rangeant dans la même catégorie que les religions romaine et grecque, religions de l'individualité spirituelle(6), il lui enlève toute véritable originalité. Cette différence

- (1) : Hegel, Jubiläumsausgabe, Bd.16, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Stuttgart 1959, p.45.
- (2) : Sandberger, op. cit., p.166.
- (3) : Hegel, op. cit., Bd.15, pp.371-372.
- (4) : ibid., Bd.16, p.42.
- (5) : En 1832.
- (6) : Hegel, op. cit., Bd.16, pp.3-46.

de traitement s'explique. La dignité du christianisme et sa singularité sont infiniment plus grandes chez Hegel que chez Strauss, plus préoccupé de tracer des parallèles historiques avec les religions dont il procède que de mettre en valeur sa spécificité. En soulignant l'importance du judaïsme, Strauss explique plus facilement l'origine du christianisme. La subjectivité abstraite qui caractérise le judaïsme dans les analyses de Strauss retrouve sa réalité concrète dans sa vision du christianisme. Le christianisme est la descente du Divin dans l'Humain. Le mythe est l'instrument grâce auquel l'Idée s'incarne dans la réalité ou plutôt grâce auquel la réalité se plie à l'Idée. Le mythe assure le passage du judaïsme au christianisme. Il permet de combler un vide historique.

La pensée de Hegel, qui excellait à manipuler négations et contradictions, pouvait se permettre un saut, une rupture, les exigeait peut-être si le christianisme devait être la religion absolue qui rendait vaines toutes celles qui l'avaient précédée. Strauss avait au contraire besoin d'une transition, d'une explication autre que celle du pouvoir de la dialectique. Il lui fallait une justification plus historique et psychologique que métaphysique.

Il restait à découvrir dans cet esprit les ressorts secrets par lesquels l'Idée devenait acte à un moment donné de l'histoire. "La Vie de Jésus" répond aux questions que le jeune homme se posait quatre ans auparavant. L'esprit de la première communauté chrétienne où le judaïsme était encore très vivace serait la source de cette transmutation à laquelle Hegel se montrait trop indifférent : "Jésus, le plus grand prophète devait avoir réuni et surpassé par sa vie et ses actions

tout ce que les anciens prophètes dont parle l'Ancien Testament avaient fait et vécu; rénovateur de la religion hébraïque, il ne devait le céder en rien au premier législateur; en lui, le Messie, devaient enfin s'être accomplies toutes les prédictions messianiques de l'Ancien Testament, il n'était pas possible qu'il ne correspondît point au schéma du Messie tracé d'avance par les Juifs, autant que le permettaient les modifications apportées à ce schéma par les péripéties de sa vie et ses paroles historiquement connues." (1)

Chez Schelling aussi, le rapport entre la "vérité" et le mythe historique pouvait être des plus incertains ou même inexistant : le mythe peut être "totalement inventé" (2). Mais Strauss ne trouvait pas chez Schelling l'exemple d'une finalité externe déterminant aussi rigoureusement le contenu du récit. Selon Schelling, il est certes dans la nature de la tradition orale d'enrichir les données premières, de les parer de couleurs plus vives et plus séduisantes pour mieux frapper l'imagination d'un auditoire naïf, de faire oeuvre poétique en somme. Cet embellissement n'obéit pourtant qu'à une logique interne, ne vise qu'à l'adaptation et à la préservation du récit, ne tend, ce qui revient au même, qu'au maintien de la tradition qui "sanctifie les enseignements, la foi et les moeurs de tous les peuples." (3) Celle-ci, dans un opuscule consacré à l'humanité la plus ancienne, joue un rôle prépondérant. Elle n'en demeure pas moins exclusivement le véhicule d'une pensée extérieure. Inhérente au mythe, elle ne l'engendre pas. Elle n'est en rien assimilable à l'Idée ou l'Esprit dont Strauss croit reconnaître le génie créateur.

(1) : Strauss, op. cit., pp.72-73.

(2) : Schelling, op. cit., p.19.

(3) : ibid. p.23.

La comparaison avec le "philosophème mythique" de Schelling ne permet pas non plus de contester l'originalité de Strauss. Il est paradoxal de constater que Schelling se montre ici beaucoup plus rationnel que Strauss en distinguant soigneusement dans la chronologie du mythe l'invention et la transmission, en plaçant à l'origine du philosophème un auteur bien précis, un "sage" conscient de sa création et maître de ses formes : "Nous pouvons donc toujours affirmer d'un point de vue historique quand nous expliquons un philosophème mythique : l'auteur de ce philosophème voulait que l'on comprît l'histoire qu'il raconte dans son sens propre, mais son but n'est pas de faire croire que cette histoire est une histoire vraie, il est au contraire de nous convaincre de la vérité qu'elle nous a rendu sensible." (I) La forme, secondaire en elle-même, se met au service du contenu.

Le mythe de Schelling se donne pour tel. C'est un produit simple. Les difficultés de son analyse résultent d'abord de son éloignement dans le temps. Il n'est en réalité qu'un procédé pédagogique pour mieux transmettre une vérité philosophique ou morale. Son rôle éducatif se confond avec celui de la tradition. Schelling suppose que le narrateur a conscience d'inventer ou de transmettre un mythe et ne veut pas abuser son auditeur. Strauss, qui ne trouve nulle part trace dans les récits évangéliques que l'auteur prend ses distances vis-à-vis de l'événement attesté comme vrai dans son intégralité, objecte au contraire à Paulus que les précautions prises par Luc dans l'introduction de son évangile, sa fidélité à Paul dont on affirme l'hostilité au mythe judaïque, ne cautionnent nullement l'authenticité de ses récits (2). La forme et le

(I) : *ibid.*, p.17.

(2) : Strauss, *op. cit.*, pp.56-57. Comme Baur, Strauss met en doute à ce sujet l'authenticité des lettres invoquées par Paulus.

contenu sont solidaires et même les protestations d'honnêteté sont suspectes dès lors qu'il s'agit de faire naître l'illusion.

Le mythe de Strauss n'est pas naïf. Il invente lui-même la matière qui convient le mieux à la révélation de l'Idée. Schelling s'acharne en dépit de toutes les difficultés à distinguer le mythe philosophique et le mythe historique ou "la tradition historique" et le "philosophe". Chez Strauss le problème ne se pose pas ainsi. Le mythe fait violence à l'histoire. C'est la volonté de l'Idée qui tout régit. Le mythe abuse son inventeur autant que son auditeur ou son lecteur. Comme l'histoire, l'homme est l'instrument du mythe et de l'Idée.

Puisqu'il est dans l'essence du mythe d'induire en erreur sur sa véritable nature, Strauss sera sensible à l'infinie variété des processus de dissimulation qui donnent aux récits la couleur de la vérité. La langue est un des révélateurs du déguisement. L'analyse du style, des images, démasquera la fausse innocence. L'étude du mythe est alors proche de celle de la poésie naïve.

MYTHE ET POESIE - ART ET ARTIFICE - NAISSANCE DU MYTHE

Comprendre et reconnaître la poésie naïve, celle des premiers âges de l'humanité, avait été une des grandes obsessions et des grandes illusions romantiques. Schelling avait consacré à cette tâche une partie de son premier opuscule. Quand il parle de l'humanité à l'aube de l'histoire, il met en lumière tour à tour, à quelques lignes de distance, "la simplicité enfantine" des légendes les plus anciennes et leur "imagination débridée", qualités qui ne sont pas incompatibles

(1) : Schelling, op. cit., p.15.

en soi mais qui ne peuvent se concilier pour donner l'impression de la vérité (1). Cependant, tout bien pesé, la poésie la plus ancienne lui paraît devoir refléter d'abord l'esprit d'un âge reculé qui atteint naturellement à l'art sans avoir cherché à le maîtriser : "Une légende simple, absolument vraie, sans parure ni ornement, me semble mieux correspondre à l'esprit naïf du monde le plus reculé qu'un récit exposé avec un enthousiasme poétique." (2)

Strauss retient cette simplicité mais non la pureté qui l'accompagne (3). Sa compréhension du génie poétique est la même mais l'art n'exclut pas chez lui l'artifice innocent, le sens aigu de la vérité psychologique qui fait paraître naturel le trait inventé après coup. Le mythe a des intuitions divinatrices dans l'organisation et le choix des détails. Ainsi quand il s'agit d'animer les scènes précédant la naissance de Jean-Baptiste : "Si les exégètes arguent enfin que rien n'aurait été plus difficile à inventer pour le narrateur que certains autres traits saisis avec tant de vérité, par exemple les signes faits à Zacharie, la querelle du conseil de famille, l'ange qui se tient à droite de l'autel précisément, ils témoignent seulement qu'ils n'ont aucune notion de la poésie et des légendes populaires ou qu'ils ne veulent pas en avoir dans ce cas particulier, car la poésie et la fable authentique se distinguent justement par le caractère concret et naturel des traits singuliers." (4)

Cette poésie primitive ne peut être lyrique. Strauss ne croit pas que le lyrisme soit l'expression spontanée de l'âme à l'aube de

(1) : *ibid.* p.12.

(2) : *ibid.* p.43.

(3) : Strauss, *op. cit.*, p.61.

(4) : *ibid.* p.97.

l'humanité. La simplicité exclut le raffinement du lyrisme. Le lyrisme suppose l'art du poète. La controverse n'est pas seulement historique ou littéraire; elle a des implications psychologiques. Strauss s'oppose à Schleiermacher (1), plus romantique que lui, à propos de la chronologie des deux premiers chapitres de Luc : "La poésie légendaire - disons-le d'un mot - est une poésie objective qui met la poésie au coeur du récit et de sa matière et qui peut donc se manifester sous une forme très simple, sans le moindre étalage d'épanchements lyriques qui sont plutôt l'apport tardif d'une poésie subjective, plus consciente d'elle-même, et d'un art plus exercé. Les versets suivants (les premiers du deuxième chapitre de Luc) (2) se présentent donc, à ce qu'il semble, plus sous la forme de la légende primitive tandis que les récits du premier chapitre de Luc portent plus la marque du remaniement par un individu qui compose en poète." (3)

L'étude littéraire permet également de suivre l'évolution du mythe. Elle révèle - et ici Strauss peut invoquer Schelling à bon droit - que "la production mythique a partout connu deux périodes, l'une primaire, l'autre secondaire, et que les produits non frelatés de la première se signalent toujours, comme nos évangiles canoniques, par une noble simplicité, les produits maladifs de la seconde par le manque de naturel et l'exagération, comme les évangiles apocryphes." (4)

Strauss, de toute évidence, ne reste pas fidèle à cette distinction. Dans les évangiles canoniques aussi il distinguera l'accumulation suspecte du merveilleux et fera ressortir, parfois précisément

- (1) : Schleiermacher, *Kritischer Versuch über die Schriften des Lukas*, 1817, pp.29 sq.
(2) : La parenthèse est ajoutée par nous.
(3) : Strauss, *op. cit.*, p.217.
(4) : *ibid.* p.61.

par des comparaisons avec des apocryphes, l'invraisemblance des récits. Il lui était très difficile de toujours séparer aussi rigoureusement les deux moments que lui découvre son analyse. L'élément concret du mythe, un événement de la vie de Jésus ou de Jean-Baptiste, est généralement si inconsistant dans la présentation de Strauss qu'il se plie avec une très grande souplesse au moule qui lui est imposé par un passage de l'Ancien Testament auquel s'ajoute souvent de surcroît le souvenir d'autres traditions. Le mythe est alors le produit d'une création continue à laquelle des narrateurs ou des auteurs privilégiés, les yeux fixés sur leur modèle, oublieux de la réalité qu'ils côtoient, contribuent à donner sa forme définitive. L'origine de tels récits "se perd dans la nuit, comme pour toute légende; on ne peut la retrouver; ils apparurent peu à peu, prirent peu à peu consistance, et nos évangiles sous leur forme écrite sont ce qu'il en reste." (1) Si nous nous en tenons à l'interprétation stricte de ce texte, les évangiles se seraient formés pendant un temps bien plus long que la durée minimale de trente ans exigée par Strauss pour la production d'un mythe (2).

Le modèle préexistant qui décide de toute l'évolution future ne peut exercer une telle force d'attraction que s'il correspond à un besoin fortement ressenti. C'est l'attente du Messie qui joue ce rôle. En ce sens, l'origine du mythe est psychologique; elle n'est pas différente de celle de l'aliénation. L'opposition entre Strauss et Feuerbach introduite par Marx lors de la publication de "La dogmatique chrétienne" n'est pas probante (3). Il est certes vrai que le miracle ne procède

(1) : *ibid.* p.70.

(2) : *ibid.* p.66.

(3) : Karl Marx, *Erühe Schriften*, I. Bd., Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach, Darmstadt, pp. 107sq.

pas directement du "désir" comme chez Feuerbach. Mais l'impatience, sinon l'impuissance de l'homme, est bien à l'origine du mythe et par là de la presque totalité du Nouveau Testament. Les phénomènes sont vus par le narrateur comme il souhaiterait qu'ils fussent. La transformation s'opère à son insu. L'interprétation est tendancieuse sans être consciemment perçue. L'intention existe, elle fait son chemin, s'impose, sans être reconnue pour telle. Elle n'est que le vœu que les choses soient ainsi. Elle équivaut à l'inspiration, au rôle joué par l'Esprit Saint dans une conception rigoureusement orthodoxe de la théopneustie. La conscience du narrateur ou de l'écrivain ne peut supposer que les choses se soient passées autrement. La tradition existe bien, comme chez Schelling, mais elle est créatrice.

La réfutation du commentaire des premiers chapitres de Luc par Schleiermacher en fournit un bon exemple : "Si Schleiermacher trouve impossible que ce récit soit une bulle d'air gonflée avec du néant, il doit entendre sous ce terme de néant les idées judaïques et celles de la première communauté chrétienne qui désignent Bethléem comme le lieu nécessaire de la naissance du Messie, le peuple des bergers comme celui qui est particulièrement digne d'entretenir des relations avec le ciel, et les anges comme les intermédiaires de ce commerce, c'est-à-dire un ensemble de représentations que nous ne pouvons pas, quant à nous, mésestimer à ce point et dont nous pouvons facilement comprendre au contraire comment il pouvait permettre la formation de quelque chose du genre du récit que nous avons ici." (1)

La théorie de Strauss suppose ainsi une sorte d'action

(1) : Strauss, op. cit., p.218.

souterraine dans l'inconscient du narrateur - non d'une idée hégélienne abstraite à laquelle il se réfère parfois - mais du modèle très concret à l'origine du mythe. Une véritable prise de possession de tout l'être de l'écrivain se traduit dans l'évidence d'une révélation dans les textes que nous connaissons. Le mythe est la falsification subtile et inconsciente de la réalité, le mélange de l'inspiration poétique et de l'intuition psychologique.

La condition absolue de l'apparition et de la propagation du mythe est une disposition générale des esprits et des coeurs, l'existence d'une communauté que Strauss, abandonnant ses longues démonstrations serrées, fait revivre avec talent, d'une façon suggestive et convaincante, dans un style qui annonce déjà celui de Renan : "Que l'on s'imagine une jeune communauté qui vénère son fondateur avec d'autant plus d'enthousiasme qu'il a été arraché à sa mission d'une manière inattendue et tragique; une communauté imprégnée d'une masse d'idées nouvelles qui devaient transformer le monde; une communauté d'Orientaux, d'hommes pour la plupart incultes qui n'étaient donc pas capables d'assimiler et d'exprimer ces idées sous la forme abstraite de l'intelligence et du concept mais uniquement selon la manière concrète de l'imagination, sous forme d'images et d'histoires; que l'on s'imagine tout cela et l'on reconnaîtra : dans de telles circonstances devait naître ce qui est né." (I)

Admettre que cette communauté offrait un foyer privilégié à la réception et à la diffusion de la Révélation, ce que l'on concédera volontiers à Strauss, ne signifiait pas nécessairement que le message

(I) : Ibid. pp. 71-72. Nous sommes ici au point de rencontre entre la conception du mythe et l'ébauche d'une théorie de l'aliénation sur laquelle nous reviendrons en traitant de la "Dogmatique". On peut remarquer dès maintenant que le désir n'est pas la seule cause de l'aliénation qui est produite par un ensemble de facteurs plus complexes que chez Feuerbach.

évangélique devait sortir du sein de cette communauté ni surtout qu'elle devait le produire collectivement. L'hypothèse est aventureuse, irrationnelle, invérifiable. Schelling ne l'avait pas retenue. Elle ne fait pas reculer Strauss : "Les légendes d'un peuple ou d'un parti religieux ne sont jamais par leurs véritables composantes fondamentales l'oeuvre d'un seul homme mais de l'être collectif de cette société et pour cette raison elles n'ont pas été produites consciemment et intentionnellement." (I)

Il est tentant de juger la théorie romantique. Or Strauss, pour éviter peut-être ce qualificatif, nous renvoie à Lessing et à sa "Nouvelle hypothèse sur les évangélistes" (2) : "C'est au fond toujours le même recueil mais parfois allongé sur quelque point, parfois raccourci sur un autre, parfois modifié en quelque chose, chaque fois qu'il est recopié, selon que le scribe ou le possesseur de la copie pouvait croire qu'il avait entendu de la bouche de gens dignes de foi qui avaient vécu avec le Christ des informations plus nombreuses ou meilleures." L'annotation ajoutée par Lessing, celle que Strauss mentionne, est encore plus explicite : "Si de nos jours nous n'avons que peu ou pas d'exemples de ces informations historiques qui font boue de neige pour fondre aussi vite l'instant d'après, la cause en est que tantôt l'une, tantôt l'autre des premières copies reçoit par l'impression la consistance que donne l'écriture. Qui cependant a eu fréquemment l'occasion de feuilleter des chroniques de grandes villes ou de nobles familles écrites autrefois, n'ignore pas jusqu'à quel point

(1) : *ibid.* p.74.

(2) : Lessing, Bd. 8, (éd. Rilla), *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet*, p. III.

mal traduit
il faudrait dire :
combien

chaque possesseur d'un exemplaire particulier de celles-ci s'est cru permis d'étendre son droit de propriété, chaque fois qu'il lui plaisait, sur le texte lui-même et sur sa longueur ou sa brièveté." (1)

Dans ce texte, Lessing évoque expressément une tradition écrite, un remaniement délibéré, conforme à la pensée, voire aux intérêts de son auteur qui croit avoir le droit d'amender l'original. L'évangéliste de Lessing sait qu'il remanie sa matière et il le fait de bonne foi. Il ne s'agit nullement d'un processus involontaire mettant en oeuvre une sorte d'inconscient collectif comme chez Strauss. Certes l'écrivain de Lessing utilise des témoignages oraux, mais cette tradition lui fournit seulement une matière brute qu'il exploite à sa guise en composant son oeuvre. Strauss, au moins dans son exposé théorique, se réfère uniquement à une tradition orale qui explique mieux les déformations involontaires : "Il arrive ainsi que dans la tradition orale la matière transmise se modifie peut-être à peine en passant de la première à la deuxième bouche, que dans la troisième aussi fort peu de choses seulement s'ajoutent à ce qu'a dit la deuxième et que dans la quatrième également rien d'essentiel ne soit changé par comparaison avec la troisième, et cependant l'objet dans la troisième et dans la quatrième bouche peut être devenu tout autre que ce qu'il était dans la première." (2)

Nous sommes loin de Lessing. C'est sur le même ton que Heine décrit la naissance de la poésie populaire : "Et si l'on demande avec ravissement quel est l'auteur de ces chants, ceux-ci vous répondent eux-même avec leurs derniers vers :

(1) : *ibid.* p.III.

(2) : Strauss, *op. cit.*, p.74.

Qui a inventé ce beau petit chant?
Trois oies l'ont apporté sur l'eau,
Deux grises et une blanche" (1)

et pour cause!

Devant cette ressemblance au moins extérieure, O. Walzel a cru pouvoir rapprocher le mythe de Strauss et les théories de J. Grimm(2). L'hypothèse a le mérite de s'appuyer sur le texte même de "La Vie de Jésus" encore que Strauss ne cite jamais J. Grimm parmi ses sources. Il est vrai cependant que l'exposé de Strauss peut prêter à confusion dans la mesure où l'utilisation empirique du mythe dans le corps de l'ouvrage et sa conception générale qu'exposent les introductions des deux premières éditions ne concordent pas parfaitement.

La définition de la "Naturpoesie" chez J. Grimm repose sur une vision idyllique de l'âme populaire, source inépuisable de la poésie authentique qui s'oppose à la "Kunstpoesie". L'image du peuple est si laudative qu'elle se prête à des interprétations nationalistes alors que Strauss se figure une pauvre communauté d'Orientaux aux espoirs messianiques éternellement déçus. Dans un pays divisé et déchiré, comme le dépeint Strauss, l'attente du Messie est d'autant plus forte que les conflits sont continuels. C'est d'abord dans un milieu extrêmement restreint que le mythe est reçu; son origine et sa fin se situent en dehors du peuple. Strauss ne fait pas appel à la notion de "Volksgeist" ou à une notion équivalente, ce que Walzel concède d'ailleurs (3). Le mythe ne surgit pas des profondeurs d'une âme populaire créatrice. Il n'est pas une oeuvre collective qu'il suffirait de recueillir comme le

(1) : H. Heine, Werke in vier Bänden, 4. Bd., Die romantische Schule, Basel und Stuttgart, 1956, p.121.

(2) : O. Walzel, Neophilologus, 21, 1941, Der Begriff "Mythus" bei D.F. Strauss, pp.192-211.

(3) : ibid. p.201.

mal dit

font les frères Grimm pour leurs "Kinder-und Hausmärchen".

Il ne s'identifie pas non plus à la création poétique populaire chez Heine qui poursuivait ainsi son évocation ; "Mais habituellement c'est le peuple qui voyage, vagabonds, soldats, écoliers vagants ou compagnons qui a composé un tel chant. Ce sont surtout les compagnons." (1) Le thème est ici léger, insignifiant, reflet d'une joie de vivre et d'un bonheur, celui du mythe est né d'une détresse confusément ressentie, celle d'un peuple qui ne connaît qu'un Dieu abstrait qui impose "la" conformité à la loi". Le malheur de la conscience caractérise cet état dont est responsable l'extériorité de la loi juive et Strauss nous montre le peuple vivant dans "le contraste le plus frappant" avec "le concept fondamental de la religion juive." (2) Cette dérégulation dont Strauss pense à propos de sa Dissertation sur le retour de toutes choses qu'elle aurait pu susciter dans le Nouveau Testament l'idée d'une conversion et d'un rachat du mal est l'une des sources psychologiques du mythe, totale-ment étrangère à la conception romantique de la poésie populaire. *Sans doute*

Si le mythe n'a pas simultanément plusieurs personnes et encore moins tout un peuple pour auteurs, il est pourtant vrai qu'au cours de son histoire plusieurs personnes travaillent à son élaboration. La création est successive et non simultanée, homogène et inspirée aussi dans la mesure où tous les rédacteurs ont un modèle commun et poursuivent les mêmes fins. Encore ne faut-il pas s'exagérer le rôle de cette apparente collaboration. A l'extrémité de la chaîne le dernier receveur

(1) : ibid. p. 121.

(2) : Sandberger, pp. cit. p. 187; il s'agit de la lettre du 27 juin 1831.

Revenir à qui ?

Wa kann wissen?

écrit la relation évangélique que nous connaissons. Il en est le véritable auteur même si l'état d'esprit de la communauté où se déroule la scène lui donne sa couleur particulière ou contribue à créer l'événement de toute pièce. Le lecteur n'a jamais l'impression et Strauss n'affirme jamais expressément que plus de deux ou trois personnes ont participé à des moments divers à l'élaboration du mythe auquel un écrivain donnera sa forme ultime.

La répétition continuelle de termes tels que "Dichter", "Verfasser", "Schriftsteller" pour désigner les auteurs des évangiles suffirait à confirmer cette interprétation. Un évangile peut être dû à plusieurs auteurs mais chaque passage particulier est dû au talent d'un seul. Il en résulte non pas une harmonie comme dans la poésie populaire mais des contradictions que le critique met en lumière en soulignant un style inégal et des données inconciliables, comme dans les deux premiers chapitres de Luc. Nous retrouvons l'image d'une mosaïque qui à cette époque était déjà appliquée couramment au Pentateuque. Strauss n'attacherait pas tant d'importance à la personnalité des évangélistes, ne s'efforcera pas de prouver que Jean est rompu aux subtilités philosophique de Philon d'Alexandrie ou que l'auteur du premier chapitre de Luc est un chrétien judaïsant (1) si les évangiles étaient le résultat d'un travail collectif.

Il reste que les caractères du mythe sont ceux de la poésie populaire : simplicité, naturel, innocence, naïveté. Mais ces moyens sont agencés pour une fin étrangère à l'esprit de la poésie populaire et aboutissent à une mystification. On ne saurait parler non plus d'une

(1) : Strauss, op. cit. p:101.

conciliation des notions de poésie de la Nature et de poésie de l'Art opposées par les romantiques. La seconde suppose en effet l'utilisation consciente des ressources de son art par un créateur maître du destin de son oeuvre et qui a perdu la pureté naturelle des premiers poètes. Strauss postule au contraire que l'évangéliste, en pleine possession de son talent d'écrivain, transforme et achève une relation déjà altérée par d'autres et dont il assume inconsciemment et en toute innocence le pouvoir mythificateur.

L'hypothèse de Strauss n'est cohérente que si nous admettons une véritable fin magique de l'inspiration grâce à laquelle l'évangéliste écrirait dans une sorte d'état second quasi somnambulique. Sa théorie est donc irrationnelle, romantique si l'on veut, à condition de ne pas donner à ce terme une signification littéraire trop rigoureuse, de ne pas l'associer trop étroitement à un écrivain précis, Schelling ne fournissant rien de plus que l'occasion d'une réflexion(I). On pourrait dire tout autant qu'elle est mystique ou idéaliste, sans être religieuse, puisque le mythe poursuit des fins autonomes, ne tient pas compte de la réalité, produit sa propre image, s'impose à la conscience sans jamais être reconnu. On songe également à l'écriture automatique des surréalistes. Un écrivain que Strauss connaissait, G.H. Schubert, esprit encyclopédique, mi-savant, mi-philosophe, suggérait le "visionnaire" d'une manière qui conviendrait bien aux évangélistes de Strauss : "Le visionnaire, en proie à une idée fixe, est aussi un poète, mais involontairement, instinctivement, et c'est pourquoi il est souvent encore plus conséquent dans ses productions que le

(I) : On ne trouve pas chez Strauss de comparaisons entre sa théorie du mythe et les doctrines littéraires ou poétiques, notamment le romantisme. Les références se limitent presque exclusivement à la théologie et à la philosophie.

poète conscient d'être poète." (I)

Nous ne retiendrons cependant de la définition de Schubert qu'une formule qui illustre avec bonheur le rôle de l'inspiration dans la genèse des récits bibliques. Une pensée aux contours aussi incertains que celle de Schubert, si contradictoire d'une oeuvre à l'autre, par exemple des "Points de vue sur le côté nocturne de la science de la nature" (2) à la "Symbolique du rêve", désavouée parfois par son auteur lui-même (3), pouvait difficilement exercer une influence précise et durable sur Strauss. Celui-ci n'aura sans doute été séduit que par quelques aperçus brillants ou des préoccupations voisines des siennes, comme l'étude du magnétisme animal et des phénomènes parapsychologiques. L'intérêt que Strauss manifeste envers Schubert comme envers d'autres romantiques ne semble pas aller au-delà de la curiosité intellectuelle. Ainsi a-t-il lu, au moins en partie, Schubert et Baader, sans jamais étudier sérieusement Saint-Martin dont ils se réclament tous deux si souvent et qu'ils ont traduit et popularisé, autant que faire se pouvait (4).

Quoiqu'il en soit, les difficultés de la conception du mythe étaient immenses. "La Vie de Jésus" rassemble les exigences contradictoires de la stricte rationalité qui soumet le texte à une impitoyable critique et de l'irrationalisme de l'explication mythique. Ceci explique un certain empirisme, une certaine impuissance à formuler la théorie que Strauss reconnaît implicitement. La tâche était déjà ingrate quand

- (1) : G.H. Schubert, Die Symbolik des Traumes, Heidelberg, 1968, p.123.
Cf. Charakteristiken und Kritiken, 1839, p.321.
- (2) : G.H. Schubert, Ansichten vom der Nachtseite der Naturwissenschaft, Dresden, 1808.
- (3) : G.H. Schubert, Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungem von einem zukünftigen Leben. Eine Selbstbiographie, II.Bd., I.Abt., Erlangen, 1855, p.195.
- (4) : G.H. Schubert, Vom Geist und vom Wesen der Dinge..., Leipzig, 1812.

le récit présentait un certain rapport avec un événement dont Strauss reconnaissait l'existence. Elle devenait presque insurmontable quand il s'agissait de la Résurrection ou de l'Ascension. Il était encore possible d'admettre la bonne foi de l'évangéliste quand il faisait naître Jésus dans la cité de David; on ne savait que penser des motivations qu'il inventait à cet effet ou de la violence qu'il faisait subir à la chronologie. Pour qui se rend aux raisons critiques de Strauss, l'accord de la très faible crédibilité du texte biblique et de l'innocence de ses auteurs devient alors un paradoxe.

Strauss, qui n'en avait peut-être pas pris immédiatement conscience, tente de se régoudre dans l'introduction de la deuxième édition. Avant lui K.O. Müller qui, comme lui et à son insu, avait constaté les effets d'une sorte de fatalité dissimulée et inconsciente, présentait justement l'impression qu'elle produirait chez ses lecteurs : "Il est cependant bien possible que la notion de cette nécessité et de cette action inconsciente puisse apparaître obscure et même mystique à plus d'un parmi nos spécialistes de l'Antiquité, pour la seule raison que cette activité créatrice de mythes n'a aucune analogie dans notre pensée actuelle." (I)

Cette conception et les réserves qu'elle suscite, Strauss tente de les expliquer par un bouleversement des mentalités. Notre époque, celle de l'esprit critique, du doute, du rationalisme n'est plus capable de ressaisir par un effort de sympathie l'atmosphère d'innocente fécondité qui engendra les mythes. Tout en reconnaissant que "la ligne de partage entre ce qui est intentionnel et ce qui ne l'est

(I) : K.O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Darmstadt, 1970, p.112.(reproduction de l'édition originale, Göttingen, 1825).

pas est difficile à tracer" (1), il continue cependant de faire valoir sa théorie. Il veut bien admettre qu'au terme de la longue évolution d'un mythe "qui n'est à l'origine nullement le produit d'un individu mais de communautés entières et de générations successives" (2) quelques esprits se soient senti la vocation de remanier les récits et de leur donner une veine plus poétique. Cela ne lui suffit pas cependant pour conclure qu'il s'agit d'une "invention délibérée" (3). Le processus de la création était autrefois différent. Notre époque est devenue incapable de comprendre l'âge d'or de la poésie : "Il est en effet presque impossible à la culture raisonnable et critique de notre temps de se replacer dans une époque et dans une culture où l'imagination était si puissante que ses produits, dans l'esprit même de celui qui les créait, pouvaient prendre la consistance de réalités matérielles." (5)

Nous sentons bien pourtant que la conviction de Strauss n'est plus inébranlable. Il nous propose maintenant une comparaison avec "la plupart des récits mythiques que nous avons gardés de l'Antiquité, comme la légende troyenne et la légende mosaïque" (5) pour nous faire comprendre le mythe chrétien, là où il y avait un fait à l'origine qui s'est transformé, "a fait boule de neige" (6), a éveillé la vocation des poètes. C'est déjà renoncer à la spécificité du mythe chrétien, reconnaître indiscutablement par le biais des "légendes" antiques une création poétique souveraine que Strauss veut nier pendant quelques pages encore parce qu'elle procède de définitions, de catégories étrangères à l'époque où ces poèmes avaient vu le jour.

(1) : Das Leben Jesu, zweite verbesserte Auflage, 1837, p.94.

(2) : ibid. p.94.

(3) : ibid. p.95.

(4) : ibid. p.95.

(5) : ibid. p.95.

(6) : ibid. p.94.

L'esprit de Strauss est trop logique, trop fils de la civilisation qu'il vient de décrire, pour s'obstenir à refuser toujours les conclusions qui découlent de son travail critique : "En aucune façon cependant, on ne doit étendre à chaque récit de l'Ancien et du Nouveau Testament que nous devons considérer comme non historique cette notion d'inconscient et cette absence d'intentions. Dans tous les cycles de légendes, surtout quand s'y associe l'intérêt d'un parti patriotique ou religieux et quand ils deviennent l'objet d'une libre activité poétique ou de quelque autre forme de traitement littéraire, se mêle également l'invention poétique consciente et intentionnelle." (1)

Binder déjà avait fait remarquer à Strauss que son concept de mythe s'appliquait mal à sa présentation du quatrième évangile (2). Strauss en convient volontiers et y ajoute le premier chapitre de Luc. Par une dernière concession à la vertu des évangélistes il précise cependant : "Mais une oeuvre poétique, même si elle n'est pas privée d'intentions, peut néanmoins rester innocente." (3) Strauss peut encore faire valoir à l'appui de sa thèse que les genres littéraires, la poésie et la prose, n'étaient pas aussi exactement délimités que de nos jours, que la conception de l'histoire n'avait rien de scientifique, que la notion de propriété intellectuelle ou artistique était inconnue des premiers chrétiens, ce qui expliquerait que certains textes aient été transmis sous un nom différent de celui de leur auteur. Nous le lui concéderons volontiers. Nous admettrons moins facilement qu'une falsification délibérée obéissant à l'intérêt d'un parti religieux puisse être parfaitement innocente et déterminer définitivement

(1) : Ibid. pp. 100 sq.

(2) : Ziegler, Zur Biographie von D.F. Strauss, Deutsche Revue, 1905, 2. Bd., p. 349 (lettre du 12 mai 1836).

(3) : Strauss, op. cit., p. 102.

vement les caractères de la religion absolue. Strauss ne se pose pas encore la question même s'il se demande déjà "si de telles inventions d'un auteur particulier peuvent encore être appelées mythes?" Certainement pas, à notre avis, si nous nous reportons à l'exposé théorique de la première édition et à la plupart des études de cas particuliers.

La réponse de Strauss est légèrement différente et ouvre en quelques lignes des perspectives nouvelles : "En soi elles ne peuvent sans doute pas l'être à bon droit, mais seulement lorsqu'elles sont crues et passent dans la légende d'un peuple, ce qui prouve toujours en outre qu'elles n'ont pas été composées par leur auteur uniquement d'après ses propres idées mais en relation avec la conscience de la majorité." (1)

Si ces quelques indications sont évidemment trop succinctes pour en déduire toute une nouvelle théorie, elles n'en suggèrent pas moins des rapprochements. Le mot "mythe" est utilisé ici dans un sens très moderne qui n'a plus grand-chose à voir avec la signification à la fois théorique et implicite qu'il avait dans la première édition. Il n'en conserve que la pérennité dans les traditions orales ou écrites, que l'enrichissement du passé national ou religieux. Si l'on oublie cet aspect, il n'est plus que la propagation d'une fausse nouvelle inventée plus ou moins innocemment, plus ou moins consciemment, qui trouve d'autant plus facilement un écho favorable qu'elle correspond à l'attente, aux espoirs, aux préjugés, à tous les phantasmes d'une communauté qui la diffuse en la surchargeant de détails.

La conception de Strauss, au terme de sa réflexion, est

(1) : *ibid.* p.102.

devenue plus incertaine. Il s'accroche au mythe parce qu'il doit lui permettre de sauver à la fois la science et la dignité du christianisme. Tous les éléments contradictoires des diverses hypothèses de Strauss se retrouvent dans ce raccourci, conciliés avec finesse et rigueur : "Ainsi il n'était plus besoin d'inventer dans leur totalité nombre de légendes se rapportant à Jésus mais simplement de les puiser dans l'image du Messie qui vivait dans l'espérance populaire et les avait elle-même reçues, avec de nombreuses transformations, de l'Ancien Testament pour la plupart, pour les appliquer à Jésus et les modifier selon l'esprit de sa personnalité et de son enseignement ; et ainsi il pouvait alors se produire plus facilement qu'en toute autre circonstance que celui qui, le premier peut-être, mêlait un de ces traits au message de Jésus, crût lui-même que cela était vraiment un événement de sa vie, et ce d'après le raisonnement suivant : il doit arriver ceci et cela dans la vie du Messie; Jésus était le Messie : donc cela sera bien arrivé dans sa vie." (I)

Cette définition suppose au moins une condition préalable : la parfaite honnêteté de l'auteur de la relation évangélique. Lorsque Strauss commencera à remettre en question la valeur morale du christianisme et à douter de la grandeur de son fondateur, ses réserves tomberont. Il sera conduit peu à peu, sans maintenir artificiellement la notion de mythe privée de son sens, comme le lui reproche Walzel qui n'étudie pas ses implications inévitables qui se révèlent dès la deuxième édition (2), à mieux répartir les rôles respectifs de l'affabulation, du mythe proprement dit, et surtout de l'erreur, de l'ignorance

(I) : *ibid.* pp.98-99.

(2) : Walzel, *op. cit.*, p.201.

ou de l'illusion, qu'il n'envisage pour ainsi dire pas dans la première édition de "La Vie de Jésus". Ce n'est pas un reniement mais la prise de conscience progressive des contradictions inhérentes à son oeuvre dès son origine.

La lecture de la deuxième édition donne l'impression que l'ouvrage classique de K.O. Müller "Prolégomènes d'une mythologie scientifique" a exercé la plus grande influence sur Strauss. K.O.Müller, abondamment cité dans l'introduction, peut nous aider à comprendre la pensée de Strauss. Ce n'est pas lui cependant qui est à l'origine de sa conception du mythe. "La Vie de Jésus" était déjà écrite quand Märklin a recommandé à Strauss l'ouvrage de Müller et c'est Baur qui le lui a procuré (1).

Il serait également hasardeux de supposer que Müller à précipité une évolution dans la mesure où elle était inévitable à brève échéance, dans la mesure surtout où ses conditions psychologique, le désarroi du jeune auteur, et intellectuelle, son sentiment d'impuissance devant les difficultés théoriques de sa tâche, étaient antérieures elles aussi à la lecture de Müller et avaient motivé son appel aux conseils de ses amis. Müller n'est que l'autorité scientifique derrière laquelle Strauss s'abrite pour se disculper.

Cet exemple montre bien la difficulté d'établir les sources de Strauss (et peut-être de tout autre auteur). Sans sa correspondance, il serait en effet bien séduisant de constater une influence dont se prévaut si généreusement l'auteur lui-même. On constatera également que Baur n'avait guère pu parler de mythologie à ses étudiants ou que

(1) : Sandberger, op. cit., p.206; il s'agit de la lettre du 27 mai 1836 dans laquelle Strauss commet encore une erreur sur le prénom de Müller.

ses propos ne leur avaient pas laissé un souvenir impérissable, puisque Strauss ignorait un livre dont son professeur avait écrit le compte-rendu.

LE MYTHE EST-IL DESTRUCTEUR?

La question est fondamentale. Si la réponse est négative, Strauss n'est qu'un savant chrétien comme tant d'autres, ce qu'il prétend être au fond. Le mythe ne représenterait alors qu'un simple progrès dans l'histoire des sciences. Walzel ne pense pas lui non plus que le mythe sous sa forme première soit contraire à la religion : "Aussi longtemps qu'il saisissait les aspects mythiques de la tradition évangélique dans le sens originel de son concept de mythe, il n'était pas permis de voir dans son oeuvre tout uniment une attaque contre le christianisme." (1)

L'explication de Strauss devait avoir quelque chose de radicalement nouveau puisque le mythe est entré dans l'histoire évangélique avec "La Vie de Jésus" et n'en est plus sorti. Le débat est resté actuel. Avant Strauss, ni Baur, ni Creuzer n'avaient étudié le mythe dans son rapport avec les évangiles. L'explication mythique de l'Ancien Testament ne troublait guère les consciences. En revanche elle était considérée comme si lourde de conséquences dans le Nouveau Testament que l'anonymat n'était pas rare chez ceux qui s'y risquaient (2). Cependant Marx y voit avec mépris une solution de "théologien" (3), tandis que F.Th. Vischer croit un moment que Strauss est parvenu à sauver le véritable esprit du christianisme (4). Strauss le

(1) : Walzel, op. cit., p.193.

(2) : Über die verschiedenen Gesichtspunkte, in welchen und für welche der Biograph Jesu arbeiten kann, Kritisches Journal, 5, pp.235sq.

(3) : Marx, op. cit., p.107.

(4) : Vischer, op. cit., p.102.

pense un temps aussi et contribue à égarer des lecteurs trop pressés en prétendant que seul le souvenir de la mythologie païenne entache le concept de mythe et que son exposé dissipera craintes et équivoques. Malheureusement, cette "oeuvre de légende" (1) paraît avoir vocation à se rapprocher, au moins dans certains cas, de la mythologie ancienne.

A l'opposé des critiques qui croient à l'innocuité du mythe, K. Barth constate, au milieu de jugements de valeurs contradictoires, un acharnement systématique et pathologique. Sans dénier à Strauss sa place dans l'histoire de la pensée, il lui refuse la qualité de théologien pour ajouter finalement : "Il faut avoir pitié de lui." (2)

Ces témoignages, que nous avons cités dans un désordre voulu, donnent une impression de confusion qui ne peut dépendre uniquement de l'aveuglement ou du parti-pris de leurs auteurs. Il s'agit de trouver une explication à ce désordre apparent.

Le mythe pose un problème fondamental; déjà au coeur de la querelle entre Lessing et le pasteur Goeze, celui de l'existence et de la justification d'une religion qui renonce à l'histoire, se veut différente par essence des religions païennes et dont le statut ne se réduirait pas à celui d'une simple morale ou d'une philosophie. Serait-on prêt à parier sur cette possibilité qu'il faudrait encore se demander si cette religion peut toujours être appelée chrétienne. E. von Hartmann ne le croit pas, mais pense impossible, en 1909, de nier toute l'évolution de la théologie depuis le XIXe siècle pour revenir en arrière (3).

Certains aujourd'hui, tel Bultmann, proposent une solution

(1) : Strauss; *Das Leben Jesu*, Bd. I, 1835, p. 75.

(2) : K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zurich, 1947, p. 491. On est surpris de lire : "La découverte de la méthode historique qu'il a faite dans sa première "Vie de Jésus" était plus un coup de chance qu'autre chose." (Ibid. p. 492).

(3) : E. von Hartmann, *Grundriss der Religionsphilosophie*, Darmstadt, 1968, p. VI.

apparemment originale (1). Le savant découvre et analyse le mythe, c'est-à-dire détruit la lettre et la signification illusoire qu'elle a pour le commun des mortels; le croyant et le philosophe qui, doivent approuver ses travaux, prennent acte des conclusions et réinterprètent le message après avoir éliminé ce qui choquait le plus la conscience moderne. Jaspers n'est pas loin d'estimer que cette solution est une dérobade (2); en tout cas, elle n'est pas très différente des premières réponses de Strauss. Plus tard, celui-ci dira avec mépris des théologiens qui font un tri dans les évangiles qu'ils ressemblent aux enfants mal élevés qui enlèvent les raisins secs du gâteau parce qu'ils ne veulent pas manger la pâte.

De Herder à Strauss, il n'est pas certain que les esprits aient beaucoup évolué; il l'est encore moins que les données philosophiques du problème aient pu changer pendant ces quelques décennies ou qu'elles le puissent jamais. Nul mieux que Herder sans aucun doute ne dit le choix décisif qui s'offrait à la conscience de la plupart des théologiens et même des croyants cultivés depuis la propagation des thèses de l'Aufklärung.

Dès 1774, il avait frayé la voie au mythe dans "Le plus ancien document du genre humain"(3): L'histoire et la compréhension littérale du texte biblique disparaissaient sous la poésie, le lyrisme, l'infinie création miraculeuse. Avant Strauss, Herder a supposé que les correspondances entre l'Ancien et le Nouveau Testament étaient souvent nées d'interprétations erronées des évangélistes (4), que ceux-ci n'étaient pas

- (1) : On pourrait citer toute l'oeuvre de Bultmann et notamment *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1964.
(2) : K. Jaspers, *Kerygma und Mythos*, Bd.III, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, 1953.
(3) : Herder, édition Suphan, Bd.V, *Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts*.
(4) : Ibid. Bd.X, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, 18.Brief.

des témoins oculaires (1). Dans les évangiles, il découvre exactement les mêmes intentions que Strauss : "Tous les évangiles sans exception, sont écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, fils de Dieu; ils ont tous pour base les caractères du Messie et leur réunion en Jésus." (2)

Mais les erreurs accidentelles des hommes ne lui sont pas une raison suffisante de douter. Constamment il défend l'unité d'inspiration, la cohérence de la Révélation dans la réalisation du plan divin (3). Et surtout, il refuse de sacrifier l'histoire : "Le fait est la base de tout ce que la religion a de divin et celle-ci ne peut être exprimée que par l'histoire, doit même devenir continuellement une histoire vivante. L'histoire est donc la base de la Bible, la racine et le tronc de l'arbre dont les dogmes partent comme des branches, sur lequel les devoirs poussent comme des fleurs et des fruits." (4)

Il est un point où la négation de l'histoire entraîne celle de la religion et Herder est constamment préoccupé de ne pas le franchir (5). Hegel dans ses oeuvres de jeunesse est convaincu lui aussi que l'on ne peut séparer histoire et christianisme : "Les raisons de la foi en Jésus-Christ reposent sur l'histoire." (6). Strauss fera d'un coeur léger le pas décisif, sans être encore parfaitement conscient

(1) : Herder, *ibid.* Bd. XIX, *Vom Erlöser der Menschen*, p.143.

(2) : *Ibid.* *Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre*, p. 114.

(3) : *Ibid.* Bd.X, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, 18.Brief, pp.213-214.

(4) : *Ibid.* 23. Brief, pp.257-258. E. Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, 1927, sous-estime à notre avis cette importance de l'histoire chez Herder.

(5) : Notre intention n'est pas de donner une interprétation systématiquement orthodoxe de Herder qui dans plusieurs de ses oeuvres préfigure d'une certaine façon le positivisme de Strauss. Nous pensons seulement qu'il avait senti au moins dans les textes que nous mentionnons l'exigence de conserver au christianisme une base empirique, si mince fût-elle.

(6) : *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Frankfurt am Main, 1966, p.65.

des conséquences de son entreprise. Les théologiens, nous le verrons, montreront par leurs réactions que le point de vue de Herder est resté le leur.

Une question est étroitement liée au rapport entre mythe et histoire et aussi au problème de la virulence du mythe : c'est celle de la filiation entre Hegel et Strauss.

LE MYTHE ET L'HEGELIANISME DE STRAUSS

Ce problème était brûlant à l'époque de "La Vie de Jésus" et il n'est toujours pas oublié aujourd'hui même s'il suscite des réponses un peu moins passionnées peut-être, encore que Sandberger ait défendu récemment sur ce point des thèses délibérément opposées à celles de G. Müller qui nie l'authenticité de l'hégélianisme de Strauss.

Les intentions de Strauss étaient claires; il pensait appliquer la pensée de Hegel à la théologie et n'avait pas l'ambition, que le jeune homme aurait jugée téméraire, de dépasser lui-même cette philosophie ou, à plus forte raison, de la réformer. Strauss affirme qu'il s'appuie sur Hegel et il est logique de supposer que le mythe est une conséquence de la philosophie qu'il veut défendre. Nous ne sommes donc pas de l'avis de Sandberger selon lequel "Strauss ne veut nullement faire une exégèse de Hegel mais sur la base du système hégélien poser, en adoptant un point de vue critique, des problèmes qui vont au-delà de celui-ci." (1)

En 1952, Hartlich et Sachs avaient fourni une réponse différente dans leur ouvrage "L'origine du concept de mythe dans la science biblique moderne"(2). Ce thème de réflexion leur avait été suggéré par un

(1) : Sandberger, op. cit. p.21.

(2) : Ch. Hartlich, W. Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen, 1952.

sujet mis au concours : "On examinera comment la notion de mythe utilisée aujourd'hui dans le débat sur la démythification du Nouveau Testament a été introduite dans la science biblique moderne (D.F. Strauss et d'autres éventuellement). On considérera en même temps dans quelle mesure la philosophie de la religion et de l'histoire de Hegel a rendu possible l'application de la notion de mythe à des textes bibliques et a été à son origine." (1)

Cet énoncé suppose une filiation incontestable entre Hegel et Strauss dont il ne s'agirait que de déterminer les modalités. Hartlich et Sachs s'efforcent au contraire de prouver que la notion de mythe chez Strauss est indépendante de Hegel. Ils le font en s'appuyant principalement sur l'introduction de la deuxième édition, ce qui nous paraît légitime puisqu'elle ne fait que développer et préciser des positions dont le germe était déjà dans la première, mais aussi sur le troisième cahier des "Ecrits polémiques" dont l'utilisation nous paraît plus contestable. En effet, si la conception du mythe n'a pas changé sensiblement entre 1835 et 1837, Strauss a dû faire pour affronter la critique un grand effort d'élaboration conceptuelle et il a pris conscience de ce qui le sépare objectivement de Hegel alors qu'il croyait encore en 1835 que sa conception de la philosophie hégélienne était la seule possible. Nous nous référerons donc exclusivement à "La Vie de Jésus" et au compte-rendu de "L'encyclopédie des sciences théologiques" de Rosenkranz de 1832 (2).

A notre avis, Strauss commet un contresens sur la lettre et l'esprit de la pensée hégélienne mais cette méprise révèle une ambiguïté

(1) : Ibid., Vorbemerkung de R. Siebeck. Le sujet avait été proposé par la "Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien in Deutschland"

(2) : K. Rosenkranz, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. L'article de Strauss parut dans les Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik en mai 1832.

fondamentale de ce système, explique l'embarras et parfois la colère que provoqua "La Vie de Jésus" chez ses représentants. C'est pourquoi ce n'est pas seulement le livre de Strauss qui sera l'objet de la polémique mais aussi la philosophie hégélienne dans son ensemble.

L'erreur de Strauss est presque aussi ancienne que sa découverte de Hegel. Une remarque d'apparence anodine est significative. Au plus fort de son ardeur de néophyte pour Hegel, peu avant d'écrire sa Dissertation de 1831, Strauss constate avec amusement que Hegel, dans sa troisième édition de "L'encyclopédie" "fait, comme Eschenmayer, l'exégèse de passages du Nouveau Testament à partir de la traduction" (1). Strauss, qui ne se réfère guère à la Bible de Luther, même quand elle confirme son interprétation, ne pressent pas l'importance de ce détail qui doit lui apparaître comme une négligence accidentelle de grand seigneur, alors qu'il est révélateur de toute une conception de l'histoire.

Au même moment, devinant peut-être une indifférence dont il ne découvre pas les sources et dont nous avons vu qu'elle l'intriguait aussi quand il s'agissait d'attribuer sa place et son rôle à la religion juive, Strauss a reproché à Hegel de ne pas élucider dans la "Phénoménologie" le problème des rapports entre les différents moments de la religion et l'histoire, de ne pas dire si chacun de ces moments correspondait à une période précise de l'histoire. Il s'en entretient avec Märklin qui l'interroge : "Je ne puis me vanter, moi non plus, que la chose soit parfaitement claire à mes yeux, je ne puis dire en particulier jusqu'à quel point l'échelonnement de ces moments est également historique; cette question en effet nous a toujours embarrassés pendant notre lecture et je crois que la faute en est à la présentation du

(1) : Sandberger, op. cit., p.181; il s'agit de la lettre du 19/20 février 1831.

sujet qui, au lieu de se contenter de donner quelque vague indication ici ou là sur cette relation, devrait plutôt l'expliquer clairement dans la préface ou dans l'introduction." (1) Strauss a l'impression qu'un problème particulier n'est pas traité avec la précision nécessaire mais il ne se rend pas compte que cette attitude de dédain envers la lettre du fait historique est inséparable du système philosophique.

Hegel ne s'arrête pas au fait isolé, au texte dans sa rigueur philologique, à la discussion érudite d'un passage. Ceux-ci ne sont jamais probants. Loin de s'y intéresser, il s'en défie. L'accumulation entêtée de vérités fragmentaires ne peut faire surgir une grande vérité; elle contribue seulement à la dissimuler. Dans ce dédain, on perçoit parfois des accents qui annoncent le Nietzsche des deux premières "Intempestives". Hegel n'est pas l'apologiste ni le père spirituel de cette science "allemande" qui, selon Nietzsche, s'imaginerait qu'une révélation spirituelle, une sagesse, une culture authentique peuvent naître de l'acharnement méticuleux à établir des petits faits précis sans importance (2).

Certes Hegel reste le héraut des grandes philosophies de l'histoire du XIXe et du XXe siècle, ce qui a probablement contribué à perpétuer la méprise. Mais cette philosophie se bâtit dans l'indifférence à l'histoire événementielle et à la critique historique, à coup d'intuitions ou de grandes visions, d'aperçus qui dominent les siècles. Hegel préfère embrasser d'un seul mouvement des périodes entières, des cycles de civilisation, plutôt que d'écrire l'histoire au jour le jour comme le fait Strauss dans "La Vie de Jésus".

(1) : *ibid.* p.175.

(2) : Nous reviendrons sur la nature et l'origine de ce mépris à propos de l'analyse de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" dans la première "Intempestive".

Cette hostilité est déjà présente dans la "Phénoménologie de l'Esprit" où elle se manifeste notamment dans la critique de l'Aufklärung qui confond le transitoire, l'accidentel, l'apparence empirique avec l'Esprit absolu, qui a la naïveté de s'en tenir au "point de vue de la certitude sensible qui n'est rien en soi" (1). Tout ce mouvement serait incapable de faire l'effort d'abstraction nécessaire et s'arrêterait à des réalités fallacieuses, s'illusionnant sur le contenu réel de la foi. Ce qui vaut pour l'Aufklärung vaut également pour la science historique dont elle applique les méthodes. Cependant dans la "Phénoménologie" les choses ne sont pas toujours dites clairement et Strauss n'était pas tenté, devant une critique de l'Aufklärung qui rejoignait ses préventions personnelles, de faire un rapprochement entre les analyses philosophiques qu'il voyait condamnées et la méthode scientifique qu'il allait utiliser.

Hegel reprend les mêmes thèses avec plus de vigueur et sans qu'il soit possible de se méprendre sur leur sens dans sa préface à la "Philosophie de la religion" de Hinrichs (2). Il dénonce la "philosophie de l'époque" (3) et ses conséquences sur les disciplines qui prétendent étudier la religion : "Le produit des sérieux efforts de l'érudition, du zèle, de la perspicacité et ainsi de suite est également nommé vérité et l'on fait surgir et l'on répand une véritable mer de vérités de cette sorte mais ce ne sont pas là des vérités de l'espèce qu'exige l'esprit sérieux de la religion pour être satisfait." (4)

La compréhension de la religion ne peut être que globale; elle

- (1) : Hegel: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd.V, Die Phänomenologie des Geistes, Stuttgart, 1959, p.425.
- (2) : Ibid. Bd.XX, Stuttgart, 1958. Cf. H.F.W. Hinrichs, Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft... Mit einem Vorworte von G.W.F. Hegel, Heidelberg; 1822.
- (3) : Ibid. pp.13sq.
- (4) : Ibid. p.16.

est l'oeuvre de la philosophie ou de la science si l'on veut, les deux concepts étant pratiquement assimilés, mais certainement pas des sciences. Hegel avait réfuté "La Vie de Jésus" avant même qu'elle fût écrite. Dans son esprit l'entreprise de Strauss ne pouvait être hégélienne. Dans ses "Ecrits théologiques de jeunesse" qui rassemblent pourtant ses oeuvres les plus proches du rationalisme et aussi de la pensée de Strauss, Hegel avait vu et récusé le parti que l'on pouvait tirer du parallélisme entre l'Ancien et le Nouveau Testament, que ce soit pour réfuter les évangiles ou pour en exalter la vérité : "Pour donner un exemple, Jean (I2, I4sq.) rattache à la circonstance que Jésus fit son entrée à Jérusalem sur un âne une expression du prophète qui vit dans son enthousiasme une entrée de cette sorte dont Jean découvre la vérité dans celle de Jésus. Les preuves selon lesquelles des passages semblables des livres juifs seraient expliqués pour une part en étant cités d'une façon incorrecte, en contradiction avec le sens littéral du texte original, pour une part en contradiction avec le sens que leur donne le contexte, ou encore se rapportent pour une part à de tout autres réalités, à des circonstances et à des hommes contemporains des prophètes, et ne sont enfin pour une dernière part que l'expression singulière de l'enthousiasme des prophètes, toutes ces preuves ne touchent que la réalité de la relation établie par les Apôtres entre ces passages et des circonstances de la vie de Jésus, non pas leur vérité et leur esprit, et leur vérité apparaît tout aussi peu dans la supposition rigoureusement objective que les paroles et visions véritables des prophètes seraient l'expression passée de réalités futures." (I)

(I) : Hegels theologische Jugendschriften, Der Geist des Christentums und sein Schicksal, p.340, Frankfurt am Main, 1966. La prophétie à laquelle Jean fait allusion est celle de Zacharie 9,9. C'est presque toujours l'explication à laquelle la théologie recourt, aujourd'hui encore, quand on veut la mettre en contradiction avec elle-même.

Dès 1832, Strauss faisait de graves objections à la conception hégélienne de l'histoire qu'il trouvait défendue par Rosenkranz à qui il prétend donner une leçon d'orthodoxie. Le rôle de la théologie spéculative est selon Rosenkranz dans "L'encyclopédie des sciences théologiques" de montrer grâce à une démarche théorique et conceptuelle, grâce au mouvement dialectique de l'Idée qui se réalise pleinement dans le christianisme, l'identité de la religion chrétienne et de la religion absolue. La distinction entre théologie et philosophie devient des plus ténues. Le théologien est comme le philosophe un croyant qui sait ce qu'il croit. La théologie spéculative n'a donc pas à faire l'histoire du christianisme, de ses textes et de ses dogmes, puisqu'elle se situe à la fin de l'évolution, là où christianisme et religion absolue coïncident. Sa tâche est avant tout de faire savoir et d'expliquer cette identité.

Une telle indifférence au fait est inadmissible pour Strauss : "Mais il n'y a pas de connaissance de l'idée de la religion absolue qui soit purement et simplement indépendante des phénomènes empiriques, c'est-à-dire du christianisme tel qu'il se présente à nous dans l'histoire; même le philosophe qui développe la religion révélée du point de vue exclusif de la notion d'esprit, en se laissant porter par un mouvement dialectique à partir de ses formes inférieures, n'irait pas jusqu'à ce terme s'il n'avait d'avance une connaissance subjective des phénomènes historiques de la religion chrétienne auxquels simplement il ne se réfère pas directement dans sa démarche philosophique." (I)

Strauss nie donc l'identité de la philosophie et de la théologie.

(I) : D.F. Strauss, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1832, p.733. Strauss fait le compte-rendu de l'ouvrage de Rosenkranz, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*, Halle, 1831.

Il reconnaît seulement une concordance entre leurs résultats , le philosophe comparant ses conclusions à celles du théologien et inversement (1) et il réserve même à la critique tout un domaine spécifique à l'abri des incursions de la philosophie spéculative dont il croit seulement, par un postulat optimiste, que ses principes ne seront pas contredits par les découvertes obtenues grâce au concours des différentes disciplines scientifiques qui collaborent dans la théologie traditionnelle.

Les hégéliens sont beaucoup plus prudents. Certes ils ne rechignent pas à sacrifier, ou plutôt à abandonner à l'exégèse des autres des épisodes sans importance pour le dogme. Ainsi Rosenkranz écrit-il dans son analyse des "Conférences sur la philosophie de la religion" de Hegel : "Il est tout à fait sans importance de savoir si aux noces de Cana les invités ont eu plus ou moins de vin et il est tout aussi aléatoire de déterminer si la main desséchée d'un tel fut guérie, car des millions d'hommes vivent avec des membres desséchés ou infirmes que personne ne leur guérit; cette foi est sans intérêt pour l'esprit." (2)

On voit que les hégéliens ne font pas de la critique religieuse un usage séditionnaire. Ils postulent la même concordance harmonieuse que Strauss mais préfèrent, à l'exemple de Hegel, ne pas la soumettre à l'examen des faits. La vérification est inutile parce que l'histoire est vraie, au moins pour l'essentiel. Rosenkranz affirme donc : "Il y a ainsi au sens propre du terme une histoire divine,

(1) : Ibid. p.734.

(2) : Rosenkranz, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1833, p.578. Si tel ou tel miracle isolé n'intéresse pas en soi les hégéliens, ils admettent pour la plupart à partir de la philosophie spéculative, de l'union en Jésus-Christ des natures divine et humaine, le pouvoir de modifier le cours de la nature. Sur ce point précis la pensée de Hegel est beaucoup plus insaisissable, quoiqu'il n'ait jamais reproché à ses disciples ce type d'analyses.

l'histoire de Jésus-Christ qui n'a pas seulement valeur de mythe à la façon des images mais a la valeur de quelque chose de parfaitement historique." (1)

La vérité de l'Idée exige, selon Rosenkranz, la vérité des faits à partir desquels elle s'est constituée. La religion révélée ne peut s'identifier à la religion absolue que si la Révélation n'est pas remise en doute. La démarche est celle d'un idéalisme absolu; la réalité historique du fait est déduite de la vérité de l'Idée. Nous retrouvons ici l'identité de la religion à son origine et à sa fin que Strauss avait découverte chez Marheineke et dont il donnait une interprétation peu fidèle dans sa Dissertation de 1831.

Strauss ne comprend pas comme les autres hégéliens le rapport entre la philosophie, la religion et la science de la religion. Sa définition, tout en s'efforçant de rester fidèle au mouvement hégélien et à son aboutissement, établit une relation étroite de dépendance entre le stade ultime et les moments intermédiaires : "La philosophie va de la logique à la doctrine de l'Esprit absolu et de la religion révélée en passant par la philosophie de la Nature et la doctrine de l'Esprit fini et, chemin faisant, elle a pour condition ayant valeur en soi la connaissance de toutes ces sphères, des catégories des phénomènes naturels et philosophiques, des déterminations juridiques, ainsi que des différentes religions devenues historiques; mais pour soi, dans l'exposition scientifique elle-même, elle se contente de supposer à chaque étape l'étape philosophique précédente. C'est exactement l'inverse pour la théologie et toutes les sciences positives qui certes se résolvent dans la philosophie à leur degré le plus

(1) : Ibid. p.574.

élevé mais sont enracinées dans un sol empirique." (1)

Les propositions de Strauss apparaissent ainsi très classiques. La philosophie, arrivée à son degré de perfection finale, suppose toute l'histoire de l'esprit humain dont chaque progrès l'a rendue possible. Elle ne peut, de sa propre autorité prononcer a posteriori l'existence et déterminer la signification d'une réalité historique donnée, par exemple tel ou tel passage des évangiles important pour le dogme, avant qu'elle ait été soumise à la critique historique.

La démarche de Strauss se situe exactement à l'opposé de celle des hégéliens. Hegel déduit a priori le fait de l'Idée. Strauss voudrait construire l'Idée à partir de la réalité historique et après s'être entouré de toutes les garanties scientifiques. La conséquence de cette conception est que la religion révélée ne pourra plus être la religion absolue si "la théologie et toutes les sciences positives" détruisent les fondements du message. Et il faut encore se garder d'oublier que Strauss, comme il l'écrit à un ami (2), ne s'intéresse en théologie qu'à ce qui est suspect, à cela précisément qu'évitent soigneusement les hégéliens.

Strauss se faisait sans aucun doute des illusions sur la position de Hegel et de ses principaux disciples face à la religion mais son analyse contribue à éclairer une équivoque troublante du système et de ses représentants. C'est une solution théorique trop commode - si commode que Strauss ne pouvait pas s'imaginer que c'était là être fidèle à Hegel - que de décréter l'identité de la religion absolue et de la religion révélée en se refusant à examiner les sources de

(1) : Strauss, op. cit., p.734.

(2) : Ziegler, op. cit., 1905, p.343; il s'agit de la lettre à Binder du 5 janvier 1833.

cette dernière. Il n'était pas possible que le système de pensée qui voulait être la "science" ignorât éternellement les sciences et notamment quand leurs découvertes touchaient à la partie la plus essentielle de la doctrine, à l'identité de la religion et de la philosophie. Le livre de Strauss rendait inévitable la dispersion des divers courants hégéliens.

Le mythe est ce que les contemporains ont retenu en premier lieu de Strauss; ils y ont associé l'interprétation des miracles, l'un expliquant les autres. Ici encore nous retrouverons ce curieux mélange provisoire de rationalisme et d'irrationalisme caractéristique de la première période de Strauss.

CHAPITRE III : LES MIRACLES

POSITION HISTORIQUE ET PHILOSOPHIQUE DU PROBLEME

L'étude des miracles ouvre le deuxième tome de "La Vie de Jésus". Elle est ainsi mise habilement en valeur. Il ne peut s'agir en effet d'un simple hasard puisque le huitième chapitre qui clôt le premier tome s'intitule très clairement "Evénements de la vie publique de Jésus (à l'exclusion des récits miraculeux)" (1). Cela montre l'importance que Strauss accordait au sujet. Si l'on en juge par les réactions, cet intérêt semblait correspondre à l'attente du public. L'interprétation des miracles est avec l'explication par le mythe l'aspect de l'oeuvre qui a le plus frappé les imaginations non seulement au moment de la publication mais longtemps après encore, au moins jusqu'à l'époque de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". Des auteurs aussi différents que Marx (2) et F.Th. Vischer (3), qui associe étroitement les deux aspects, en témoignent. Si, de nos jours encore, K. Barth pense que Strauss a été "vraisemblablement le théologien le plus connu et le plus caractéristique du XIXe siècle dans les milieux étrangers à la théologie et à l'Eglise" (4), c'est à son originalité dans ces deux domaines qu'il le doit.

A première vue ce phénomène est étonnant pour deux raisons au moins. En 1835 (5), il semble que tout ait été déjà écrit sur les

(1) : Strauss, Das Leben Jesu, 1835-1836, pp.677-731.

(2) : Marx, op. cit., p.107.

(3) : Vischer, Kritische Gänge, 2. vermehrte Auflage; 6.Bd., 1922, p.220.

(4) : K.Barth, op. cit., p.491.

(5) : Le deuxième tome porte la date de 1836 mais la préface est d'octobre 1835. A cette date l'ouvrage était achevé.

miracles. En nous limitant seulement aux auteurs modernes dont l'oeuvre de Strauss atteste la connaissance, et sans prétendre être exhaustif, nous pourrions citer comme précurseurs les noms de Spinoza, Kant, Reimarus, Lessing, Herder, Schleiermacher (1). Strauss connaissait aussi les déistes anglais, en particulier grâce à l'ouvrage de Leland, traduit par Schmidt "Abriss der vornehmsten deistischen Schriften" (2) dont la fortune en Allemagne avait été grande et dont Lessing avait écrit la critique l'année même de sa publication (3). Cependant Strauss accorde suffisamment d'attention à l'ouvrage de Woolston "Six discours on the miracles of Jesus" (4) pour le citer d'après l'édition anglaise, bien que Leland en ait fait le compte-rendu, ce qui ne peut être fortuit.

Tous ces penseurs, si grande que fût l'opposition entre les subtiles exégèses de Schleiermacher et les virulentes attaques de Woolston, niaient l'historicité des miracles à partir d'une analyse rationaliste semblable qui leur faisait refuser une interruption du cours naturel des choses et estimer indigne de Dieu qu'il intervînt ainsi dans la vie des hommes pour leur prouver son omnipotence et les convertir. Dans son "Traité théologico-politique", Spinoza résume parfaitement cette position philosophique commune : "S'il se trouve quelque fait duquel on puisse prouver apodictiquement qu'il contredit aux lois

- (1) : Spinoza, Oeuvres II, Traité théologico-politique, Paris, 1965, p. 128.
 Kant, Gesammelte Schriften, Bd.VI, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1907.
 Lessing, Gesammelte Werke, Bde.VII,VIII, Philosophische und theologische Schriften, 1956.
 Herder, Ed. Suphan, Bd. XIX, Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre, pp.128sq. notamment.
 Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin, 1821.
- (2) : Abriss der vornehmsten deistischen Schriften, Hannover 1754-56.
 (3) : Lessings Werke, Ed. Boxberger, BdVI, pp.32 sq.
 (4) : Woolston, Six discourses on the miracles of Jesus, 1727-1730.

de la Nature ou n'a pas été produit par elles, on devra croire pleinement que c'est une addition faite aux Livres sacrés par des hommes sacrilèges. Tout ce qui est contraire à la Nature est en effet contraire à la Raison; et ce qui est contraire à la Raison est absurde et doit en conséquence être rejeté." (1)

La seconde raison d'être surpris de la sensation créée par Strauss est que le refus des miracles n'avait plus rien de scandaleux pour la plus grande partie de la théologie protestante héritière, au moins sur ce point, de la critique rationaliste et de l'Aufklärung et qui voyait d'abord dans le christianisme la doctrine morale enseignée par Jésus. Avec Gabler, elle acceptait de discuter "ce qui ne relève que de la partie spéculative de la théologie chrétienne et non du christianisme essentiel, celui qui concerne tous les hommes et ne peut être que moral"(2). Dans ses premières oeuvres, Hegel aussi témoigne encore de l'influence d'une école, celle de Storr et de Flatt, qui ne voyait pas dans la défense des miracles un point capital de la doctrine et qui était certainement beaucoup moins stricte sur ce problème que les professeurs de Strauss, Steudel et Eschenmayer. Strauss lui-même pouvait faire la "règle d'or des théologiens" (3) de cette loi formulée par Schleiermacher : "L'intérêt de la piété ne peut jamais engendrer la nécessité de concevoir un fait de telle sorte que sa dépendance de Dieu l'empêche de subir les lois du contexte naturel." (4)

Sur le plan philosophique des principes, reconnaissance de la

(1) : Spinoza, op. cit., p.128.

(2) : J.Ph. Gabler, Neuer Versuch über die Mosaische Schöpfungsgeschichte aus der höheren Kritik, 1795, Vorrede, p.14.

(3) : Strauss, Charakteristiken und Kritiken, p.185.

(4) : Schleiermacher, op. cit., paragraphe 47. Il n'y a pas sur ce point de différence essentielle entre Schleiermacher et Hume, pourtant accusé d'athéisme en son temps.

causalité et refus d'admettre toute dérogation même divine aux lois de la Nature, Strauss ne pouvait rien ajouter à ce qu'avaient déjà dit d'illustres prédécesseurs qu'unissait une continuité évidente. Schleiermacher, par exemple, était suffisamment rationaliste pour se sentir disciple de Spinoza, et Strauss constatait même une filiation rigoureuse entre les deux penseurs (I). En revanche, l'explication de l'origine des miracles par le mythe, si elle n'avait plus de quoi étonner certains théologiens scandalisés par la lecture du premier tome, pouvait séduire un public cultivé qui ne se composait pas nécessairement de théologiens ou de philosophes. Le mythe bouleversait ici les solutions traditionnelles. Son utilisation dans l'étude d'événements familiers et populaires de la vie de Jésus était en outre plus facilement accessible que lorsqu'il s'agissait d'examiner les diverses généalogies davidiques ou l'origine apostolique des évangiles. Elle était aussi nouvelle par rapport à la critique rationaliste, même si elle en admettait les prémisses, dans la mesure où elle analysait les miracles cas par cas en tenant compte des difficultés particulières de chacun d'eux, alors que la seule référence au déterminisme devait en bonne logique rendre superflu tout examen ultérieur. Le mythe permettait - au moins en théorie - de préciser la genèse d'un récit miraculeux, tandis que l'invocation du déterminisme n'offrait qu'un choix simple et radical, peu susceptible de troubler la conscience des croyants.

La nécessité de la production de récits miraculeux dans le Nouveau Testament est exposée d'une manière parfaitement conforme à l'hypothèse générale de Strauss : "A l'époque de Jésus, il était en

(I) : Strauss, op. cit., p.167.

soi assez naturel déjà que le peuple juif attendit des miracles du Messie, puisqu'il voyait en lui un second Moïse et le plus grand des prophètes et que la légende nationale sacrée racontait toutes sortes de miracles attribués à Moïse et aux prophètes. D'autre part, des écrits juifs postérieurs rendent cette supposition vraisemblable et enfin, les évangiles eux-mêmes ne permettent pas d'en douter." (I)

Dans la seconde édition, Strauss a éprouvé le besoin de préciser cette notion, comme celle du mythe, en y associant des considérations générales sur l'histoire de la civilisation et surtout une analyse de la culture hébraïque. Il a voulu expliquer les conditions spécifiques qui rendaient possibles l'apparition des miracles et la naissance des mythes. C'est une sorte d'élargissement de la perspective : "A proprement parler le peuple hébraïque ne s'est jamais éveillé pendant tout le temps de son existence politique à une conscience purement historique, car même ses oeuvres historiques les plus tardives, comme les Livres des Maccabées et même les écrits de Josephe, ne sont pas exempts de récits merveilleux et aventureux. Il n'est pas en règle générale de conscience purement historique tant que l'on ne sait pas que la chaîne des causes finies ne peut être brisée et que le miracle est impossible; mais cette connaissance, qui fait encore défaut à tant d'hommes de notre temps, était encore moins répandue dans de larges couches de la population à cette époque en Palestine et plus généralement dans l'empire romain. Si une telle conscience, qui ne s'est pas encore fermée au merveilleux, se laisse gagner en outre par l'enthousiasme religieux, elle peut trouver n'importe quoi digne de foi

(I) : Strauss, Das Leben Jesu, 1835-1836, Bd.II, p.I.

et si cet enthousiasme s'empare de couches plus vastes, une productivité nouvelle s'éveille même dans le peuple le plus usé." (I)

LA CLASSIFICATION DES MIRACLES

L'irrationalisme du mythe n'exclut donc pas un strict déterminisme psychologique, sociologique et culturel. Fidèle à un mode d'explication qui se veut rigoureux en dépit des difficultés d'application, Strauss ne se contente pas d'énoncer un principe général, une sorte de loi historique qui rend compte de l'apparition des miracles. Il veut encore expliquer la forme qu'ils ont prise, la présence nécessaire de certains types de miracles : "L'attente populaire n'avait pas seulement prévu que le Messie devait tout simplement faire des miracles; elle avait déterminé aussi les différentes sortes de miracles qu'il accomplirait." (2) Les miracles obéissent à un plan dont il s'agit de retrouver la loi secrète. L'introduction de la deuxième édition reprendra et précisera ce point en l'associant à la théorie du mythe (3).

La règle définie justifie le plan du chapitre consacré aux miracles où sont examinés successivement et individuellement les guérisons des possédés, celles des malades ordinaires, les guérisons involontaires, celles effectuées à distance, celles accomplies pendant le sabbat, les diverses résurrections, les différents miracles ayant un rapport qualitatif ou quantitatif avec les éléments naturels, qu'il s'agisse de les maîtriser, de les transformer ou de les multiplier. Strauss termine son examen par la malédiction du figuier stérile. Ce simple rappel montre qu'il ne lui a pas été facile de trouver un fil

(1) : Strauss, Das Leben Jesu, 2. verbesserte Auflage, p.75.

(2) : Strauss, Das Leben Jesu, 1835-1836, 2. Bd., p.2.

(3) : p. 98.

directeur. Il est clair cependant qu'il a choisi d'aller du plus vraisemblable à l'impossible.

La difficulté tient à la nature même des récits considérés. Leur extrême variété, les différences qui opposent les quatre évangélistes et qu'il doit constamment mettre en valeur obligeaient Strauss, s'il voulait respecter une classification aussi rigide, à détailler à l'infini les éventuelles sources d'inspiration des textes analysés. La critique supranaturaliste, même si elle ne prenait plus tous les miracles à la lettre, ne se sentait pas menacée par ces références, parce qu'elle voyait précisément dans la réalisation des prophéties de l'Ancien Testament une preuve supplémentaire de l'unité du plan divin. Reconnaisant la possibilité des miracles, elle était également insensible à la critique rationaliste contemporaine qui en démontrait l'impossibilité en s'efforçant avec une ingéniosité inépuisable de les ramener à des événements naturels déformés par l'imagination de leurs spectateurs ou mal interprétés par leurs lecteurs.

Strauss ne reste pas ici absolument fidèle au mythe et n'y perd pas en efficacité. Il refuse l'orthodoxie des uns et les prouesses scientifiques des autres mais se trouve insensiblement conduit, devant le foisonnement des récits miraculeux dont il peut découvrir les modèles mais non la genèse conduisant à des textes si contradictoires, à rabaisser la plupart d'entre eux au rang de relations purement arbitraires ou légendaires. Il se trouve ainsi respecter fort peu son postulat qui voulait que les évangélistes fussent purs de tout soupçon, encore qu'il s'abstienne de formuler des accusations précises. Le vocabulaire reflète fidèlement cet écart de la méthode. Le terme de mythe s'efface progressivement. Il laisse place à la "légende", aux "histoires", aux

"anecdotes" (1). On s'explique ainsi que A. Tholuck et B. Bauer aient pu reprocher à Strauss de n'avoir pas séparé avec assez de rigueur les concepts voisins de mythe, de fable, de conte, de légende profane ou sacrée (2), sans pouvoir souscrire pleinement à leur objection. La classification a bien été opérée; elle constitue même l'essentiel de la part théorique de l'ouvrage que le commentateur aurait souhaité voir plus abondamment développée. C'est seulement au stade de l'application pratique que les concepts empiètent les uns sur les autres, montrant du même coup que l'association automatique du mythe et du miracle, telle que l'a retenue la critique et notamment Vischer (3), est excessive.

Puisque les récits des évangiles surpassent ceux de l'Ancien Testament, puisque chaque narration d'un évangéliste semble éclipser la précédente pour consacrer le prestige du Messie, Strauss fera de la gradation du merveilleux le principe qui guidera sa critique bien plus que la volonté de vérifier à tout prix d'antiques prophéties : "Nous avons gravi jusqu'à présent l'échelle du merveilleux. D'abord des guérisons de malades mentaux, ensuite de malades dont le corps souffrait de toutes sortes de maux mais dont l'organisme n'était pas détruit au point que l'esprit ou la vie l'eussent quitté; et nous voyons maintenant la réanimation de corps que la vie a déjà quittés. Cette gradation du merveilleux est en même temps une échelle de l'impensable." (4)

La dernière phrase l'avoue implicitement : "l'échelle de l'impensable" est arbitraire. La logique ne conçoit pas qu'il puisse y avoir des degrés dans l'impossible. L'introduction de principes rationnels dans le merveilleux obéit nécessairement à des critères subjectifs.

(1) : Strauss, *Das Leben Jesu*, 2. Bd., pp.173-197 (Histoires de tempêtes, de lacs et de poissons), p.197 : "Dans ce prolongement sous forme de conte s'achèvent les anecdotes de lacs et de poissons." Les termes de "Märchen" et "Sage" reviennent constamment dans tout le 9e chapitre (pp. 1-251).

(2) : Tholuck, *"Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte..."*, 1837, Bauer, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, mai 1836.

(3) : Vischer, op. cit. p.220 : "Les miracles sont des mythes; Strauss est

Avant Strauss, d'autres parmi ses contemporains avaient buté sur les mêmes obstacles. L'explication des miracles est une des questions qui ont laissé Schleiermacher le plus perplexe. Elle revient tout au long de sa "Vie de Jésus" au mépris des divisions formelles. Schleiermacher ne parvient pas à concilier une réserve d'inspiration rationaliste avec la conviction que tous les récits ne peuvent être apocryphes et qu'ils ne permettent pas tous, il s'en faut de beaucoup, une explication naturelle. Strauss qui avait pu recueillir à Berlin l'essentiel des conférences de Schleiermacher connaissait une classification qui reflète l'embarras de son auteur et son désir d'éliminer des textes qui ne concordent pas avec sa philosophie du christianisme : "Il nous faut tenir compte de deux éléments. Chaque réussite, pour peu qu'elle s'opère sur un être vivant, dépend beaucoup de celui sur lequel on agit. Ainsi le Christ ne peut faire des miracles là où il n'y a pas de foi, ne serait-ce que parce que personne ne veut se mettre en relation avec lui. Ainsi est-il lui-même presque passif là où une action de caractère physique émane de sa personne par la pure activité de l'autre (la malade qui le touche). Deuxièmement, nous devons aussi nous demander si l'effet reste exclusivement dans le domaine humain ou s'exerce sur les forces naturelles élémentaires (nous sommes encore en présence de ce dernier cas quand il agit certes sur des hommes mais par une action in distans). Nous dirons pour récapituler les résultats : les miracles qui nous paraissent les plus clairs sont ceux où l'effet reste dans le domaine humain (car les analogies ne manquent pas et l'on sait comment des états maladifs purement organiques sont éliminés par une action le découvreur du concept de mythe ou mieux : le découvreur de son application aux sources écrites et aux différentes images de la religion chrétienne."

(4) : Strauss, op. cit., 2. Bd., p.153

psychique) et qui témoignent en même temps d'amour pour les hommes. Mais des miracles purement ostentatoires comme la multiplication des pains , celui du statère, sont des plus difficiles à comprendre et doivent donc être examinés de très près. Et les plus difficiles sont ceux où l'effet se situe en même temps en dehors du domaine humain."(I)

La conception de Schleiermacher pourrait paraître proche de celle de Strauss. Mais elle est moins rigoureuse, recherche des compromis. A bien des égards, la dignité morale, plus que la possibilité logique ou la vraisemblance psychologique, est le principe qui guide Schleiermacher dans sa classification. Schleiermacher ne pouvait être sur ce point une véritable source de Strauss mais il pouvait aider son étudiant à comprendre quelle était la nature des problèmes, lui faire pressentir des failles. A Strauss, qui n'a pas les mêmes réticences et scrupules sentimentaux, il est plus facile de trancher dans le vif et d'aboutir à des solutions plus radicales.

Sa méthode, à l'inverse de celle de Schleiermacher, permet au moins d'établir une hiérarchie satisfaisante des guérisons. Elle s'applique plus difficilement aux miracles qui manifestent la domination des éléments naturels. Strauss admet ici, comme Schleiermacher, - ce que confirme le plan du neuvième chapitre - que cette dernière catégorie dépasse dans le merveilleux les miracles opérés sur des êtres vivants. Les témoins supposés des scènes miraculeuses étaient sans doute plus familiarisés avec les pratiques magiques des thaumaturges faisant la démonstration de leur art sur des malades qu'avec la maîtrise éclatante des phénomènes naturels. Le miracle paraît moins grand là où

(I) : Schleiermacher, Das Leben Jesu, Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahre 1832... hrsgg. von K.A. Rüttenik, Berlin, 1864, pp. 214 sq.

l'illusion est plus vraisemblable. On a l'impression que Strauss n'a aucune peine à comprendre cette mentalité. Son exposé, sans se réfugier pour autant dans l'interprétation naturelle, montrera effectivement que des guérisons instantanées pouvaient être prises pour des miracles.

Les conclusions de Hegel ne sont pas très différentes quand il commente dans des oeuvres que Strauss ne pouvait encore connaître les guérisons miraculeuses du Christ : " Un tel pouvoir ne surprenait pas autant, semble-t-il, les plus savants de ses contemporains (par exemple, les Juifs pratiquaient aussi la guérison des démoniaques - en outre, lorsque Jésus guérit dans la synagogue la main desséchée, ce ne fut pas cette guérison qu'ils remarquèrent d'abord mais la profanation du sabbat) que cela aurait dû être le cas chez des hommes qui sans doute connaissent mieux que des gens ordinaires ce qui est possible par la nature ou ne l'est pas." (1)

La référence à la mentalité et aux croyances juives n'explique pas tout chez Strauss. Peut-être pouvons-nous éclairer une indulgence inhabituelle par une rencontre curieuse entre le positivisme naissant d'un auteur du dix-neuvième siècle enclin à voir dans la domination de la Nature la conquête suprême de l'homme et une mentalité presque deux fois millénaire qui ne peut saisir le divin que dans ses manifestations matérielles (2). Les critères logiques ont des implications psychologiques. Le plus grand miracle est celui qui frappe le plus l'imagination, celui qui consacre le pouvoir du Messie, le triomphe sur la plus grande impuissance de l'homme, celle qu'il ressent devant la Nature. Là encore, nous sommes proches de l'aliénation. C'est de la

(1) : Hegels theologische Jugendschriften, Frankfurt am Main, 1966, p.160

(2) : Strauss, op. cit., pp. 102 sq.

faiblesse de l'homme que naît le besoin du miracle (1).

Contaminé parfois par des notions voisines, le mythe, s'appuyant sur la référence globale à Esaïe 35, 5 sq. (2), fournit le schéma général de l'explication des miracles que nous ne saurions étudier isolément. Strauss ne fait pourtant pas mystère que le mythe n'explique pas tout. Le problème des miracles sera sans doute, en partie au moins, à l'origine de son évolution vers le rationalisme. Par leur diversité, les pages consacrées aux miracles sont parmi les plus riches du livre. Le stathère trouvé dans la bouche d'un poisson (Matth. 17, 24) ne peut donner lieu qu'à une interprétation symbolique (3). Le mythe est incapable de rendre compte des guérisons opérées pendant le sabbat dans une de leurs caractéristiques essentielles qui est précisément d'avoir eu lieu pendant le sabbat, contre l'esprit de la tradition. Le mythe explique la persistance de la tradition mais pas sa négation. Strauss se trouve donc conduit à combiner diverses hypothèses et ce pragmatisme, par son souci de vraisemblance psychologique, a certainement contribué à rendre ses analyses plus accessibles et plus populaires surtout quand elles rencontraient des préoccupations qui n'avaient pas cessé d'être actuelles pour ses contemporains. C'est le cas des guérisons de possédés.

L'ANALYSE PSYCHOLOGIQUE - LES GUERISONS DE POSSEDES

La part réservée à l'imagination dans l'explication des phénomènes est souvent si grande que Strauss hésite à nier la guérison, même quand il ne s'agit pas de maladies du psychisme : "Ainsi il ne serait

(1) : Cette théorie de l'aliénation ou d'un certain type d'aliénation n'apparaît ici qu'en germe. Les motivations sont cherchées dans le psychisme ou dans l'impuissance de la raison et de la technique à comprendre et à maîtriser la nature plutôt que dans des facteurs sociologiques.

(2) : Strauss, op. cit., p. 2.

(3) : Ibid. p. 197.

mullement impossible en soi que certains malades, grâce à une foi profonde en une vertu curative qui habiterait jusqu'aux vêtements et aux linges de Jésus et des apôtres, aient senti une réelle amélioration en les touchant." (1)

Le doute ici l'emporte ~~pourtant~~ ~~encore~~, plus que chez Schleiermacher lorsqu'il fait allusion aux mêmes cas, et Strauss préfère parler d'amélioration que de guérison. Il n'en est plus de même quand la maladie a un rapport plus ou moins étroit avec le psychisme parce que la psychologie "en tenant compte du pouvoir de l'imagination et de la foi jugera possible que des maladies corporelles puissent être guéries quand elles sont en relation étroite avec le système nerveux, sans l'intervention d'une vertu véritablement curative chez le prétendu thaumaturge et uniquement par la confiance débordante du malade envers ce dernier." (2) Schleiermacher disait un peu la même chose, mais en se gardant de la référence scientifique et profane au système nerveux, et se contentait d'indiquer la cause de la guérison sans se préoccuper de ses voies. De telles réflexions préparaient la conception d'un Jésus guérisseur thaumaturge que Renan allait développer près de trente ans plus tard avec beaucoup moins de prudence que Strauss.

La manière dont Strauss réfute les "guérisons à distance" (3) fait appel à des arguments et à des croyances plus surprenants, par exemple lorsqu'il étudie la guérison du serviteur du centenier de Capernaüm : "D'après les expériences faites jusqu'à présent, seuls le magnétiseur ou un autre individu également en situation de rapport magnétique avec le somnambule peuvent agir sur lui, de sorte qu'un contact direct a toujours précédé nécessairement l'action à distance,

(1) : Ibid. p.102.

(2) : Ibid. pp.101sq.

(3) : Ibid. pp. 103-122.

ce qui n'est pas le cas dans la relation entre Jésus et le malade de notre récit; d'autre part, une telle action se manifeste chez les somnambules eux-mêmes ou chez d'autres personnes dont le système nerveux est détraqué, ce qui, là non plus, ne s'applique pas à Jésus." (I)

Dans ce cas précis, le scepticisme est l'indice d'une certaine foi; quand elle ne s'accompagne pas d'un merveilleux irréductible, la guérison est jugée possible. On a trop facilement admis que le magnétisme animal et les phénomènes qui s'y rattachent de près ou de loin, par exemple le fameux baquet de Mesmer, étaient le symbole du charlatanisme et que seuls des esprits bicornus s'étaient intéressés à de telles expériences. C'est oublier la prédilection des plus grands romantiques pour ce genre de recherches, la curiosité que Novalis témoignait au galvanisme de Ritter. Il faut tenir compte de l'esprit de l'époque qui recherche passionnément une science unique ou plus modestement l'unité de la connaissance. Strauss, en s'efforçant de limiter la croyance aux cures extraordinaires dont il débat et qu'il était loin de rejeter par principe (même quand elles étaient contemporaines de son livre ...), suppose que leur possibilité était reconnue par la plupart de ses lecteurs. Quant à lui, il refuse la possession des démoniaques et admet la maladie nerveuse ou mentale, nie le miracle mais veut bien accepter la guérison au moins temporaire. Il n'exclut donc pas systématiquement une certaine historicité des récits miraculeux et ce sont d'autres critères que l'impossibilité de cures prodigieuses qui l'amènent à la mettre en doute. En ne jugeant pas les guérisons invrai-

(I) : Les textes étudiés sont ceux de Matth. 8, 5 sq. et Luc 7, 1 sq. Strauss démontre également que le récit parallèle de Jean 4, 46 sq est postérieur et "dérivé" (ibid. pp. 114, 120). L'action à distance, comme le miracle plus généralement, est catégoriquement refusé par Hegel dans ses œuvres de jeunesse comme une violence faite à la Nature et donc une négation du Divin (Hegel, op. cit., Der Geist des Christentums und sein Schicksal p.338).

semblables, il rejoint au moins apparemment les voies de l'interprétation naturelle, quels que soient ses rappels de textes parallèles dans l'Ancien Testament. Mais il le fait d'une manière personnelle qui manifeste pour son époque une surprenante intuition des désordres pathologiques, à partir de laquelle il ébauche dans ses grandes lignes une théorie générale du psychisme au moyen d'une analyse minutieuse des résurrections : "Certes il nous a encore été possible de nous représenter à peu près convenablement qu'un trouble mental où seul parmi les organes corporels le système nerveux, le plus directement rattaché à l'esprit, était touché de quelque façon, pouvait disparaître même par l'effet purement spirituel de la parole, de l'aspect, de l'impression produite par Jésus. Mais plus il s'avérait que le mal avait pénétré profondément dans le corps et plus il nous était difficile de comprendre une guérison de cette nature. Quand chez des malades mentaux le cerveau était altéré au point de provoquer la folie la plus furieuse, quand chez des malades nerveux le système nerveux était ébranlé au point d'entraîner des crises périodiques d'épilepsie, nous avons déjà bien de la peine à nous imaginer comment cette intervention spirituelle pouvait amener une amélioration durable; c'était encore plus difficile quand la maladie ne présentait pas le moindre rapport direct avec le domaine de l'esprit comme dans le cas de la lèpre, de la cécité, de la paralysie et ainsi de suite. Mais il restait cependant toujours quelque chose qui permettait au pouvoir miraculeux de Jésus de s'exercer dans la mesure où nous devons penser qu'il est de nature spirituelle : il y avait encore une conscience chez ces hommes sur laquelle on pouvait faire impression et au moyen de laquelle on pouvait

éventuellement agir sur le corps de ces personnes." (I)

Il n'est pas nouveau à l'époque de Strauss de considérer les possédés comme des malades mentaux ordinaires que l'on peut traiter par des procédés naturels. Strauss rappelle à cet égard le travail de ses devanciers (2). Mais il est plus original de vouloir fournir une explication scientifique de ces phénomènes à partir des données de la physiologie et de la psychiatrie contemporaines.

Celles-ci sont en effet assez maigres et la relation entre les deux disciplines donne lieu à des interprétations contradictoires. Les maladies mentales éveillent pourtant une vive curiosité parmi un nombreux public si l'on en juge d'après le nombre des publications, l'intérêt suscité par les ouvrages étrangers et même français, les comptes-rendus fréquents des revues et notamment des "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik". Tübingen et Stuttgart sont des foyers importants de ce mouvement, ce qui montre que, dans ce domaine au moins, comme dans celui de la médecine classique d'ailleurs, le pays natal de Strauss est moins rebelle aux nouveautés qu'on ne le supposerait à lire les souvenirs parfois amers de certains Souabes.

La tendance dominante est matérialiste. Pour donner un statut scientifique à une discipline relativement nouvelle, médecins et aliénistes inclinent à confondre les domaines de la physiologie et de la psychologie et à ne voir dans les troubles mentaux que le dérèglement d'un organe dont ils se plaisent souvent à établir qu'il n'est pas nécessairement le cerveau. L'autopsie permet ainsi de constater le mauvais état de tel ou tel viscère qui aurait été à l'origine des troubles relevés. Cet état d'esprit est suffisamment répandu pour que l'on procède à

(1) : Strauss, op. cit., pp. 153 sq. Les textes étudiés sont ceux de Matth. 9, 18 sq., Marc 5, 22 sq., Luc 8, 41 sq.

(2) : Ibid., p.14. Strauss rappelle notamment l'apport de Semler.

l'autopsie de "la voyante de Prevorst", pourtant soignée par J. Kerner et Eschenmayer. Même en dehors de ce cas extrême, cette attitude d'esprit, matérialiste sans aucun doute, ne permet pas toujours de préjuger des opinions religieuses ou philosophiques des différents auteurs. C'est seulement la spécificité du fait psychologique qui est niée dans ce courant dont relèvent par exemple à l'époque de Strauss les "Principes d'une pathologie et d'une thérapeutique des maladies psychiques" (1) de L. Buzorini ou la "Physiologie de l'homme aliéné..." de Scipion Pinel(2).

A cette tendance nettement dominante - on peut se rappeler à ce sujet que Vischer en 1838 voyait dans les médecins et les naturalistes les bastions du matérialisme à Tübingen (3) - s'opposent en ordre dispersé des auteurs d'inspiration exactement contraire qui cherchent dans l'esprit la source principale des désordres organiques ou psychologiques, qui peinent pour trouver un principe commun qui permette d'expliquer les uns et les autres et font appel à des théories déjà très anciennes. K.W. Ideler dans son "Fondement de la thérapeutique des maladies du psychisme" (4) se révèle encore disciple de Langermann et de l'animisme de Stahl. Autenrieth, chancelier de l'Université de Tübingen, utilise toujours dans ses "Considérations sur la vie de la nature et de l'âme" et dans son "Manuel de physiologie" (5) le concept de "force vitale".

Devant des recherches aussi opposées, Schubert apparaît à beaucoup et notamment aux hégéliens, hostiles à l'interprétation matérialiste, comme le penseur le plus original, même si on lui reproche

- (1) : L. Buzorini, Grundzüge einer Pathologie und Therapie der psychische Krankheiten, Stuttgart und Tübingen, 1832.
- (2) : S. Pinel, Physiologie de l'homme aliéné, appliquée à l'analyse de l'homme social, Paris, 1830.
- (3) : Vischer, Kritische Gänge, Tübingen, 1844, p.54.
- (4) : K.W. Ideler, Grundriss der Seelenheilkunde, Berlin, 1835.
- (5) : J.A.F. Autenrieth, Ansichten über Natur- und Seelenleben, Tübingen, 1836; Lehrbuch der Physiologie, Tübingen, 1801.

de se griser de notions trop vagues et qui n'ont pas leur place dans une psychologie scientifique, telles que celles de "vrai" et surtout de "divin". Ce n'est pas à la "Symbolique du rêve" trop obscure, trop ésotérique, que l'on rend hommage, mais à son "Histoire de l'âme" publiée comme de juste à Stuttgart et à Tübingen en 1830. L'ouvrage de J.E.Erdmann, postérieur à "La Vie de Jésus", "Le corps et l'âme selon leur définition et leur rapport" (I), s'efforce d'utiliser Schubert en le délivrant de son mysticisme pour construire une psychologie hégélienne.

Nous ne savons pas ce que Strauss a connu de ces ouvrages. Son intérêt pour les sciences qui l'avait conduit à suivre les cours de Gmelin, la personnalité et l'origine géographique de la plupart des auteurs, la fréquence des comptes-rendus dans les "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", auxquels il lui était arrivé de collaborer, incitent à croire qu'il ne les ignorait pas. Sa solution est cependant différente. Il refuse à la fois le spiritualisme intégral et le matérialisme simpliste. En établissant une liaison entre les phénomènes psychiques et le corps qui permet leur existence par l'intermédiaire du système nerveux et d'abord du cerveau, il veut aboutir à une théorie qui ne refuse pas l'originalité des comportements psychologiques, même quand ils sont pathologiques. Il croit aussi, avec toutes sortes de réserves mais sans équivoque possible, que certaines personnes aux dons étranges peuvent exercer une influence décisive sur l'esprit et le corps de leurs semblables par des moyens purement spirituels. Avec plus de prudence encore et en se gardant d'échafauder des hypothèses invérifia-

(I) : G.H. Schubert, Die Symbolik des Traumes, Bamberg, 1814; Geschichte der Seele, Stuttgart und Tübingen, 1830.
J.E. Erdmann, Leib und Seele nach ihrem Begriff und Verhältnis zueinander, Halle, 1837.

bles, il ne juge pas absurde que les maladies les plus étrangères à l'esprit en apparence soient soumises à l'influence de la conscience comme s'il y avait une unité indissoluble de l'être vivant.

Il distingue également les troubles du comportement traduisant un simple désordre psychique et auxquels il lui semble possible de remédier par un traitement purement psychologique, proche ici de la suggestion (et où Jésus n'a pas la passivité que Schleiermacher s'efforce de lui sauvegarder), et ceux provoqués par des lésions organiques dont il croit qu'elles sont rebelles à de tels procédés. A partir d'observations facilitées par le magnétisme animal et le somnambulisme et de leur comparaison avec les descriptions de démoniaques dans le Nouveau Testament, Strauss élabore donc une théorie matérialiste du psychisme tout à fait cohérente et qui n'a pas tellement vieilli sinon par l'imprécision des termes. Elle se combine harmonieusement avec l'origine psychologique du mythe : "Si nous considérons comme l'origine réelle de l'état des démoniaques tantôt une forme de folie, tantôt une complexion malade du système nerveux, nous savons que le moyen le plus simple d'agir sur les maladies psychiques et nerveuses est également psychique, action dont toutes les conditions étaient réunies étant donné le prestige prééminent de Jésus comme prophète et plus tard même comme Messie." (1)

L'Ancien Testament crée la nécessité de miracles dont l'attente met les malades en état de réceptivité tout en affaiblissant l'esprit critique des témoins des guérisons. Dans ce climat, la relation de la cure merveilleuse peut se propager, se déformer, s'amplifier, la guérison ne plus se distinguer d'un miracle proprement dit. Le système

(1) : Strauss, op. cit. p.47.

ne manque pas d'une certaine logique interne. Strauss n'affirme certes pas que les guérisons sont historiques. Seulement il ne croit pas que les objections principales soient d'ordre médical. Les raisons de douter viennent toujours de la philologie et de la critique interne des textes. Cette tolérance est capitale dans un ouvrage qui veut incarner l'esprit du temps et où toute contradiction entre le texte biblique et la science établie tourne nécessairement à la confusion des Ecritures.

LA FORTUNE DU MAGNETISME ANIMAL - PSYCHOLOGIE ET PARAPSYCHOLOGIE

L'étude des miracles n'est pas la première occasion que Strauss a eue dans "La Vie de Jésus" de tenir pour avérés des phénomènes que l'esprit positiviste condamnera bientôt sans rémission. Quand il reproche à Paulus d'accorder un pouvoir divinatoire extraordinaire à une extase de Zacharie qui lui aurait permis dans un état second d'entrevoir le cours d'événements surnaturels ultérieurs, c'est l'accumulation des révélations fantastiques dans la prétendue vision qu'il repousse et non pas la possibilité de l'existence de voyances. La prémonition lui semble impossible mais pas la vision à distance de choses cachées. C'est par la logique que Strauss réfute Paulus et non par la psychologie : Paulus ne croirait pas qu'une somnambule puisse avoir cette sorte de révélations au cours d'une extase parce que l'avenir d'un homme qui n'obéit pas aux mêmes lois qu'un mécanisme d'horlogerie est imprévisible. Notons au passage, ce qui est révélateur d'observations personnelles chez Strauss, qu'il parle spontanément des somnambules au féminin (I).

(I) : Ibid. Bd.I, pp.94-95. Strauss relève à ce sujet le scepticisme de Paulus devant les miracles. Selon Paulus, les miracles étaient "effectivement vrais et racontés honnêtement mais, pour une part, mal interprétés, et, pour une plus grande part, provenaient de causes alors inconnues ou auxquelles on ne prêtait pas attention et qui résident

Cet exemple nous montre que le principal représentant de l'école rationaliste est moins réticent que Strauss à admettre l'existence de phénomènes métapsychiques. Olshausen nous offre une illustration plus éclatante encore de cet état d'esprit. Tenu par son orthodoxie de croire en la possession, il ne l'était pas de l'associer au magnétisme qu'il concilie si bien avec sa théorie des émanations et des fulgurations que l'on est tenté de se demander laquelle de ces deux croyances a influencé l'autre. Toujours est-il que Olshausen doit se défendre dans la seconde édition de son "Commentaire biblique" d'avoir associé dans la première les vertus miraculeuses du Christ au magnétisme animal. Son plaidoyer très franc nous montre bien dans un ouvrage rédigé "à l'intention des prédicateurs et des étudiants" la fortune du galvanisme et le crédit scientifique dont il jouissait dans le public : "La comparaison avec le magnétisme animal doit nous permettre de rendre sensible la manière dont agissait la force divine (...) Ma conviction est que le magnétisme animal n'est pas tant coupable que très exposé à un abus coupable. J'aurais volontiers renoncé à ce parallèle qui choque beaucoup de gens si je ne savais pas que les phénomènes du magnétisme animal présentent un si grand intérêt pour d'autres et peuvent être une étape permettant d'atteindre à une vision plus claire des miracles." (I)

Ces dénégations n'apparaissent pas très convaincantes. Olshausen attribue, quoi qu'il en soit, des pouvoirs tout à fait extraordinaires aux démoniaques et aux somnambules. Comme Strauss il pense pourtant que ce sont des malades, sans parvenir malheureusement à séparer les faits

dans l'ordre divin de la Nature." (Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien, Heidelberg, 1831, p. XXXIX). Tout dépend dans cette théologie du compromis du sens que l'on donne à l'adjectif "divin", d'autant plus que Paulus semble admettre que les miracles étaient destinés à propager le christianisme. Plus tard le refus de Paulus se fera plus clair.

(I) : Olshausen, op. cit., p. VII.

inexpliqués, mais éventuellement acceptables, des spéculations gratuites. Les facultés surnaturelles de ces malades leur faciliteraient ainsi non seulement l'appréhension de réalités matérielles cachées mais aussi de relations spirituelles, de correspondances qui échappent au commun des mortels : "Mais finalement nous découvrons aussi chez les démoniaques une exaltation des vertus intuitives, une sorte de double vue somnambulique dans laquelle ils reconnaissent notamment la signification de la personne de Jésus pour l'ensemble du royaume des esprits. Ce phénomène précisément s'accorde parfaitement avec l'hypothèse selon laquelle les affections nerveuses sont la base des états de cette espèce dans la mesure où ils sont physiques; et nous savons suffisamment par l'histoire du magnétisme animal combien une activité nerveuse exaltée au mépris de la nature s'accompagne facilement du don de seconde vue." (I)

La littérature nous avait habitués à rencontrer des rapports mystérieux, des analogies étranges, des correspondances indéfinissables qui tissaient entre les êtres, ou entre les êtres et les choses, des liens d'autant plus solides qu'ils étaient irrationnels. Nous songeons ici à des oeuvres aussi différentes que les contes et les nouvelles d'Arnim, le "Geisterseher" de Schiller, les "Wahlverwandtschaften" de Goethe ou certains passages des "Wanderjahre". D'autre part, la prédilection romantique pour le fantastique et le surnaturel s'accompagnait du développement des sciences occultes, répandait le goût pour l'étude de tous les phénomènes dont la connaissance échappait au moins provisoirement aux sciences traditionnelles. Science et littérature semblaient se féconder réciproquement sans que leur union parût viable, tant était grande l'exigence d'absolu du côté de la poésie.

(I) : Ibid. p.296.

Une espérance immense qui se nourrit de tous les progrès scientifiques qui répondent à ses vœux, celle d'une explication de l'Univers simple, définitive, irréfutable, poétique aussi porte tout autant les hommes de science que les poètes. Ses contemporains déplorent que Goethe n'ait pas eu le temps de commenter les découvertes des lois de l'électrolyse et de l'induction électromagnétique par Faraday. Cet événement amène Schelling à rompre un long silence (1) et Steffens, qui se réclame à la fois de Schelling et de Goethe, commente avec enthousiasme des lois qui lui paraissent confirmer les espoirs placés dans le magnétisme : "La magnétisme est la forme la plus universelle, la première fragmentation de la lumière invisible et créatrice dont les lumières des corps célestes n'apparaissent que comme des reflets, le forme la plus originelle et devenue objective de la séparation, le premier jour de la création qui continue sous une forme toujours semblable de renouveler l'Univers (...) Il n'est pas universel d'une façon qui le ferait apparaître comme un phénomène abstrait, une généralité morte, pareille à la gravitation qui forme la base de la physique aujourd'hui en honneur, il se révélera au contraire, en manifestant sa force productrice, comme le phénomène originel authentique." (2)

Le magnétisme doit donc, selon Steffens, aider à construire une physique qualitative, alors que la gravitation, trop abstraite, n'a engendré qu'une physique quantitative. Il doit devenir le trait d'union entre la science et la poésie, la raison et la sensibilité (3).

Les racines de cette foi dans le magnétisme sont loin d'être

(1) : Schelling, *Über Faradays neueste Entdeckung - Zur öffentlichen Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften am 28. März 1832*, München, 1832.

(2) : *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1832, p. 89.

(3) : *Ibid.* pp. 90 sq.

seulement populaires. La lecture de Baader, Schubert, Schelling suffit pour s'en convaincre. J. W. Ritter exprime sous sa forme la plus radicale le besoin romantique d'unité : "L'histoire physique de l'individu devient l'histoire physique de l'Univers dans sa totalité. L'étude de l'individu conduit à la divination de l'Univers dans sa totalité." (1)

Presque au même moment que Ritter, Schelling, même s'il se défie parfois des spéculations trop aventureuses de Schubert (2) et préfère se réclamer de Goethe, est lui aussi en quête de cette même cause première qu'il cherche dans la même direction. Il écrit dans le "Système de la philosophie de la Nature", ouvrage bourré de références aux sciences de l'époque : "L'identité de la sensibilité et du magnétisme étant posée en principe si l'on considère leur cause, le magnétisme doit être nécessairement, tout comme la sensibilité, le facteur déterminant de toutes les forces organiques, le facteur déterminant de toutes les forces dynamiques." (3) Contrairement à un reproche qui lui est souvent fait, la pensée de Schelling montre donc, au moins sur ce point, une remarquable continuité de 1799 à 1832.

Malgré la fidélité de leurs plus illustres défenseurs, on est néanmoins surpris de constater en 1835 et même au-delà la persistance de cette croyance aux vertus des sciences parallèles qui ne prend pas toujours des formes théoriques aussi recherchées que chez les grands romantiques. Des phénomènes parapsychiques que personne ne songe à contester ont acquis droit de cité en théologie et n'attendent plus que l'explication officielle de la science établie. L'hypothèse de Olshausen revient

(1) : J. W. Ritter, *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers*, Zweytes Bändchen, Heidelberg, 1969, p. 36.

(2) : Cf. *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Bd. II, Leipzig, 1869-70, p. 353 (lettre du 28 février 1815). C'est au sujet de "Die Symbolik des Traumes" que Schelling émet ici des réserves. L'autobiographie de Schubert nous en renvoie l'écho affaibli (*Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben... II. Bd., 2. Abt.*, Erlangen, 1855, pp. 483 sq.)

(3) : Schelling, *Ausgewählte Werke, Schriften von 1799-1801, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799)*, Darmstadt, 1967, p. 253.

à admettre que le malade nerveux ou mental, le démoniaque percent dans leur exaltation des mystères qui échappent aux autres hommes. A la limite, la folie apparaît comme l'instrument d'une révélation et Olshausen ne craint pas un seul instant que l'argument soit retourné contre la religion. J.A. Meyer tente d'une manière systématique cette conciliation entre parapsychologie et théologie dans "Les analogies naturelles ou les phénomènes les plus remarquables du magnétisme animal..." (1).

De nombreux ouvrages avouent sans détour le penchant de leurs auteurs pour l'occultisme. En 1837, Schubert joint à la "Symbolique du rêve" le "Rapport d'un visionnaire sur l'état de l'âme après la mort"(2). L'année suivante, on publie à Weimar sous forme de roman : "Les avertissements de Dieu dans les révélations divines pour le salut céleste et terrestre d'une somnambule" (3). Dans le même genre de littérature, nous trouvons encore à Leipzig : "Le royaume des esprits selon les opinions et les expériences de tous les temps" (4), sorte d'anthologie du spiritisme.

Une chaîne continue relie les superstitions populaires les plus simples aux spéculations mystiques les plus ésotériques en passant par l'art du rebouteux de village et la médecine d'inspiration vitaliste du professeur d'Université, les plus célèbres recueillant souvent leurs observations chez les plus humbles. Dans un registre plus concret mais tout aussi révélateur que celui des livres précédemment cités, nous rencontrons encore : "Le pouvoir de guérir la goutte et les maladies

- (1) : J.A.G. Meyer, Natur-Analogien oder die vornehmsten Erscheinungen des animalischen Magnetismus, mit besonderer Hinsicht auf die Standpunkte und Bedürfnisse heutiger Theologie, Hamburg und Gotha, 1839.
- (2) : Schubert, Bericht eines Visionärs über den Zustand der Seele nach dem Tode. Aus dem Nachlasse J.F. Oberlins, gew. Pfarrer im Steintale, Leipzig, 1837.
- (3) : L.v.S., Fingerzeige Gottes in göttlichen Offenbarungen für einer Somnambule himmlisches und irdisches Heil, Weimar, 1838.

rhumatismales du magnétiseur K.F. Meissner" (1). Beaucoup de ces ouvrages connaissent une grande notoriété (2), et notamment celui de Meyer, auteur estimé qui passe pour très sérieux parmi ses contemporains.

Ce mouvement n'est certes pas le propre de l'Allemagne en général ni du Württemberg en particulier. Les "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" ne le méconnaissent pas plus à Berlin que la "Literaturblatt" de Menzel à Stuttgart qui se montre certainement plus hostile. Si Mesmer est originaire du pays souabe, son fameux baquet a connu un certain succès à Paris et à Spa, à la fin du siècle précédent, il est vrai. Même si l'on est parfois plus sceptique à Francfort qu'à Tübingen(3) les ouvrages de Paulus, de Olshausen, la "Kirchenzeitung" de Hengstenberg à Berlin prouvent que l'intérêt pour les sciences marginales ne se limite pas à une seule région d'Allemagne qui serait mystérieusement demeurée rebelle à l'esprit de l'Aufklärung.

Cependant le pays souabe apparaît bien comme la terre d'élection de toutes ces excroissances, de ces fantaisies, de ces survivances romantiques, plus ou moins en marge de la science officielle, mais dont l'ambition serait d'en respecter les critères. En 1836, J.U. Wirth, originaire de cette région, ancien élève du Stift de Tübingen lui aussi, dont toute la carrière de pasteur se déroulera dans le Württemberg, publie une "Théorie du somnambulisme ou du magnétisme animal" dont Strauss estime

- (4) : Graf xxx, Das Reich der Geister, nach den Ansichten und Erfahrungen aller Zeiten, Leipzig, 1839.
- (1) : Lutheriss, Des Magnetiseurs K.F. Meissner Heilvermögen gegen gichtige und rheumatische Krankheiten, Meissen, 1836.
- (2) : Cf. Pater Martin von Cochem, Die vier letzten Dinge : Tod, Gericht, Hölle, Himmelreich, qui connaît sa 23e édition à Augsburg en 1836.
- (3) : Kerner avait envoyé à la rédaction des Didaskalia un compte-rendu de ses observations sur l'une de ses malades, "la jeune fille de Orlach". Celui-ci fut publié à partir du 22 mars 1833 mais la rédaction jugea bon de fournir dans ses livraisons suivantes une explication naturelle des phénomènes (cf. J.Kerner, Geschichten Besessener neuerer Zeit, 2. vermehrte Auflage, Karlsruhe, 1835, pp. 59-72).

qu'elle place les problèmes sous leur véritable éclairage scientifique (1). J. Kerner qui, dès l'adolescence, a vécu dans l'intimité des ouvrages de Mesmer et de Gmelin (2), médecin et magnétiseur de Heilbronn qui allait devenir professeur à Tübingen, se consacre aux sciences occultes jusqu'à la fin de sa vie. On ne saurait oublier Mörike, voisin, ami et ancien condisciple de Strauss dont toute l'oeuvre (et notamment le "Maler Nolten") - pour ne pas parler de mainte anecdote amusante - témoigne de la croyance aux esprits (3). On n'en finirait pas de signaler tous les livres qui manifestent des préoccupations semblables et dont la plupart rapportent des faits qui se seraient déroulés dans le pays souabe, dans des endroits bien donnus de Strauss et de ses amis et qui souvent ne sont séparés que par quelques heures de marche (4). Il suffit souvent à Strauss d'écrire à un de ses amis pour obtenir des renseignements sur tel ou tel épisode mystérieux ou sur la personnalité d'un de ses témoins (5), quand ce n'est pas l'événement lui-même qui vient à sa rencontre (6).

- (1) : Strauss, Charakteristiken und Kritiken, Leipzig, 1839, pp.328 sq.
(2) : Cf. J. Kerner, Das Bilderbuch aus meiner Knabenzeit, Braunschweig, 1849; Franz Mesmer aus Schwaben, Frankfurt a. M., 1856.
(3) : On pourrait citer entre autres : Der Spuk im Pfarrhause zu Cleversulzbach, Aus dem Gebiete der Seelenkunde, Doppelte Seelentätigkeit (Gesammelte Werke, 2. Bd. Bertelsmann Verlag).
(4) : Cf. M.Scharfe, Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 1968-1969, Les miracles et la foi dans les miracles dans le Württemberg protestant : "Il est évident que toutes les sortes de miracles et les miracles transmis par la tradition ne peuvent être passés en revue; ils sont légion au XIXe siècle". (p. 202)
(5) : Briefe von D.F. Straus an L. Georgii, Tübingen, 1912; il s'agit des lettres du 30 décembre 1832 et de la Pentecôte 1836.
(6) : Strauss raconte la surprenante guérison d'un de ses amis pris d'épuisement et dont les mains avaient commencé à geler lors d'une excursion commune. Le jeune homme fut remis sur pieds en quelques instants par un berger à l'aide de passes magnétiques et d'incantations. Les années ne semblent pas avoir eu prise sur la foi de Strauss en cette guérison instantanée (Gesammelte Schriften, I.Bd., pp. 127 sq.). Le récit se limite aux faits et ne s'accompagne pas d'un essai d'explication.

LES COTES NOCTURNES DE LA CONSCIENCE - UNE ETUDE DE LEURS FORMES

PATHOLOGIQUES

Parmi tous les ouvrages consacrés à ces questions délicates certains avaient suffisamment éveillé la curiosité de Strauss pour l'amener à en rédiger la critique. Ces textes sont également précieux pour aider à comprendre la mentalité d'une époque et l'interprétation des miracles dans "La Vie de Jésus", qui n'y est pas tout à fait étrangère. Il nous faut remarquer que les critiques, mais pas toujours les lectures et les faits qui s'y rattachent, lui sont légèrement postérieures. Elles n'en sont que plus significatives. Ce que Strauss nous apprend ici vaut à plus forte raison pour son ouvrage de 1835, puisqu'il se montrera de plus en plus sceptique envers les phénomènes surnaturels au fur et à mesure que son positivisme s'affirmera.

Les différentes critiques ont été réunies par Strauss dans "Charakteristiken und Kritiken". Sous le titre de "Connaissance de la face nocturne de la nature" elles traitent de cinq ouvrages : "Histoires de possédées des temps modernes...", "Un phénomène du domaine nocturne de la nature...", tous deux de Justinus Kerner, "Examens du magnétisme vital et de la voyance" de J.C. Passavant, "Conflit entre le ciel et l'enfer..." de C.A. Eschenmayer, et "Selma, la voyante juive" de M. Wiener (1). A cela Strauss ajoute sa "Critique des différentes opinions sur les apparitions d'esprits devant la voyante de Prevorst" : (2) La source

- (1) : J. Kerner, Geschichten Besessener neuerer Zeit, Beobachtungen aus dem Gebiete kakodämonisch-magnetischer Erscheinungen, 2. vermehrte Auflage, Karlsruhe, 1835; Eine Erscheinung aus dem Nachtgebiete der Natur, durch eine Reihe von Zeugen gerichtlich bestätigt und den Naturforschern zum Bedenken mitgeteilt, Stuttgart und Tübingen, 1836. J.C. Passavant, Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen, 2. umgearbeitete Auflage, Frankfurt am Main, 1837. C.A. Eschenmayer, Conflict zwischen Himmel und Hölle, an dem Dämon eines besessenen Mädchens beobachtet, Tübingen und Leipzig, 1837. M. Wiener, Selma, die jüdische Seherin, 1838.
- (2) : Strauss, Kritik der verschiedenen Ansichten über die Geistererscheinungen der Seherin von Prevorst, cf. Charakteristiken und Kritiken, Leipzig, 1839, pp. 390-404.

principale de ce dernier article est naturellement l'ouvrage de J. Kerner : "La voyante de Prevorst" (1).

Strauss nous offre ici ses premières pages qu'il a écrites en 1830, à l'âge de vingt-deux ans (2). Elles nous intéressent à double titre. D'abord, parce qu'il est déjà singulier d'avoir choisi un thème aussi particulier pour une première publication. D'autre part, parce qu'elles rapportent des événements dont Strauss avait eu personnellement connaissance dans la maison de J. Kerner qui avait accueilli sous son toit à Weinsberg "la voyante de Prevorst" (3) pour mieux la soigner et l'observer. La malade séjourna chez Kerner de décembre 1826 jusqu'en 1829, peu avant sa mort, donc dans une période capitale pour l'évolution de Strauss, puisqu'elle forme la transition entre l'exaltation romantique et les premières lectures de Schleiermacher et de Hegel. Strauss rendit fréquemment visite à la voyante en compagnie de son ami G. Binder, notamment pendant les vacances de Pâques et de la Pentecôte 1827.

Frau Hauffe fut une malade célèbre à l'origine d'une abondante littérature, longtemps encore après sa mort. Elle intéressa Schubert, Baader, Görres. Il n'est guère d'ouvrages sur les phénomènes curieux du magnétisme animal qui ne parlent d'elle. En 1839, les "Feuilles de Prevorst" en sont à leur douzième livraison et elles sont bientôt relayées par le "Magikon" (4). Dans sa biographie de J. Kerner, Strauss nous a laissé le souvenir peut-être un peu édulcoré des pèlerinages au chevet

- (1) : J. Kerner, Die Seherin von Prevorst, Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere, Stuttgart und Tübingen, 1829.
- (2) : L'article fut publié la première fois dans ~~Mesperus~~, Stuttgart und Tübingen, Nr. 100-104.
- (3) : Du nom d'un petit village des environs de Heilbronn, dont venait la malade.
- (4) : Blätter aus Prevorst, Originalien und Lese Früchte für die Freunde des inneren Lebens, Karlsruhe, à partir de 1831.
Magikon, Archiv für Beobachtungen aus dem Gebiete der Geisterkunde und des magnetischen und magischen Lebens, Stuttgart, à partir de 1840.

de la voyante (1).

Profondément mystique, elle était très certainement gravement hystérique aussi, sensible, intuitive et intelligente. Elle avait une délicatesse et une éducation que l'on n'attendait pas d'une personne de sa condition (2) et qui tranchaient sur la grossièreté de la plupart des autres malades étudiés par Kerner. Cette finesse et cette dignité expliquent sans doute l'impression favorable de créature évanescence et en proie à la fatalité qu'elle laissait sur ses visiteurs. Sa souffrance qui n'était pas feinte - elle avait la conviction d'être torturée par des démons et mourut jeune (3) - prévenait également en sa faveur.

Peut-être sous l'influence de ses médecins, elle chercha à expliquer ses mystérieuses affinités avec la nature par l'astrologie, par des "cercles solaires", des "cercles de vie" et autres figures compliquées qu'elle dessinait elle-même et que Görres commentera dans son introduction à "La vie et les écrits de Suso" (4). Il est aisé de comprendre que l'atmosphère entretenue par Kerner et surtout par Eschenmayer n'était pas propre à la guérir de ce que les disciples de Freud appelleraient une névrose religieuse. Kerner semble certes avoir entrevu un rapport entre le mysticisme et la maladie mais seulement pour sublimer la malade, Jeanne d'Arc et sainte Thérèse ayant été aussi, selon lui, des somnambules (5). A lire le récit du traitement et les réflexions qui échappent parfois à une malade très résignée, on est tenté de penser que la voyante était souvent assez lucide pour douter de la méthode de

(1) : Strauss, Gesammelte Schriften, I. Bd., pp. 119-152 (il s'agit de l'essai de 1839), pp. 153-173 (il s'agit de celui de 1862).

(2) : Elle était la fille d'un modeste forestier de Prevorst.

(3) : Ce sont ses souffrances qui l'avaient amenée à consulter Kerner. Elle mourut à l'âge de vingt-huit ans.

(4) : Görres, Suso's Leben und Schriften, hrsggb. von Diepenbrock, 1829.

(5) : Kerner, Die Seherin von Prevorst, 5. vermehrte und verbesserte Auflage, 1877, pp. 7sq.

médecins plus passionnés par la démonologie que par le succès de leur cure. Il est vrai aussi que la malheureuse manifestait ses dons dans une sorte d'état second que l'on pouvait provoquer artificiellement, ce qui était bien tentant.

Strauss a fait précéder ses diverses critiques d'une introduction qui précise l'attitude de l'auteur face à des écrits qui s'échelonnent sur plusieurs années : "A ces travaux qui relèvent dans leur totalité de son point de vue actuel, il a joint à titre de "curiosum"(...) un essai sur les apparitions d'esprits chez la voyante de Prevorst qui remonte à une période antérieure qui se situe encore pendant ses années d'étude." (1)

En dépit de cette restriction, Strauss fait déjà preuve ici de la même prudence scientifique que dans "La Vie de Jésus". L'existence de phénomènes mystérieux n'implique pas qu'ils doivent être expliqués par une cause transcendante (2). On ne peut accuser le médecin de négligences dans l'observation des manifestations pathologiques, pas plus que la patiente de simulation ou de tromperie délibérées (3). Il faut remonter à une autre cause, nécessairement physiologique, ce qui nous rapproche des théories matérialistes en honneur à l'époque. Mais Strauss, s'il nous parle des "nerfs", du "cerveau", de "tous les autres systèmes et parties du corps" (4), ne se contente pas de l'automatisme d'un déterminisme somatique. Le vocabulaire est imprécis, la formulation est vague, mais malgré une relative crédulité pour des phénomènes peut-être suspects nous ne trouvons pas trace dans ce premier article d'un enthousiasme roman-

(1) : Strauss, Charakteristiken und Kritiken, p. VII.

(2) : Ibid. p.402.

(3) : Ibid. p.391.

(4) : Ibid. p.394.

tique que certains voulaient à tout prix constater dans la jeunesse de Strauss. Il n'y a dans cet essai ni croyance au spiritisme, ni même spiritualisme. Il n'est pas de pensée sans cerveau et sans corps et il vaut mieux étudier les nerfs que s'attacher à comprendre "le prétendu esprit des nerfs" (1).

Des expressions comme "Mon cher ami de Weinsberg" ou "Mecca nostra", qui figurent dans les lettres de Strauss à Binder (2), trahissent une certaine distanciation ironique et ce serait une erreur de les prendre au pied de la lettre bien que Ziegler, critique résolument matérialiste, n'hésite pas à le faire (3). Il est seulement vrai que Strauss était sensible à la poésie et au charme de ces pèlerinages profanes et qu'il conserva un souvenir nostalgique de cette période de sa jeunesse. Il suffira de comparer l'analyse de Strauss avec l'émotion débordante de Ritter après une visite chez une somnambule (4) pour ramener la curiosité de Strauss à ses justes proportions, sentimentales et intellectuelles à la fois.

Ce n'est pas seulement la comparaison avec les défenseurs acharnés du somnambulisme qui est instructive. En s'efforçant de comprendre des troubles étranges comme une expression globale, dépourvue de mystère, du corps et de la personnalité de la malade, Strauss adopte une position plus originale que celle de Hegel. Quand celui-ci, devant la renommée croissante de la voyante, décide d'intervenir dans le débat, c'est pour proférer une condamnation hautaine et polémique. Négligeant l'analyse du comportement psychologique de la malade, originaire de lieux qui lui étaient pourtant familiers, il se contente de s'en prendre à la superstition : "Ceux qui assurent être dans la possession exclusive des

(1) : Ibid. p.394.

(2) : Ces lettres sont actuellement à la Württembergische Landesbibliothek de Stuttgart sous la référence Cod. hist. fol. 984.

(3) : Ziegler, op. cit., pp. 197 sq.

(4) : Ritter, op. cit., 2. Bändchen, p.80.

vérités chrétiennes et exigent des autres cette croyance en elles ne sont pas parvenus à exorciser les démons, bien plus, beaucoup d'entre eux, comme ceux qui croient en la voyante de Prevorst, se félicitent de vivre en bonne entente avec une engeance de fantômes et de les respecter, au lieu de chasser et de bannir les mensonges d'une superstition contraire au christianisme et servile." (1)

Hegel utilise manifestement l'occasion de s'en prendre aux catholiques, aux piétistes et à tous ceux qui opposent le christianisme à sa philosophie. Chose curieuse, Strauss se sent suffisamment sûr de lui pour se montrer plutôt amusé de ce dédain malgré son ardeur de néophyte pour la philosophie hégélienne (2). Pendant de longues années, il ne sera nullement ébranlé dans ses convictions.

On avait un peu l'impression en lisant dans "La Vie de Jésus" la critique des guérisons de possédés que Strauss parlait en familier des démoniaques. Cette impression se confirme quand on étudie le premier des deux articles réservés à J. Kerner, le plus intéressant sans doute de la série, même si Strauss dira plus tard ne pas avoir autant apprécié les "Histoires de possédées des temps modernes" que "L'histoire de deux somnambules" (3) qui avait meublé ses soirées au Stift.

Les révélations démoniaques qui fascinaient les témoins et angoissaient les malades sont expliquées simplement par une hypothèse nouvelle : "Deviner les pensées de la jeune fille et savoir ce que l'on avait dit de lui avec elle en dehors de la crise était certainement des

(1) : Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 3. Ausgabe, Heidelberg, 1830, p. XLIII.

(2) : Sandberger, op. cit., p.181; il s'agit de la lettre du 19/20 février 1831.

(3) : Strauss, G.S., I. Bd., p.165.(essai de 1862)

plus faciles pour l'esprit, s'il n'était rien d'autre que le déguisement de l'âme propre de la malade." (I) Le démon est intériorisé, devient la face cachée de la conscience, son côté nocturne et honteux qui ressurgit brusquement au cours d'une crise en se matérialisant devant la conscience diurne torturée.

En même temps qu'il précise sa conception de la vie psychique, Strauss cherche à déterminer l'étiologie de la maladie. Il voit la résurgence de souvenirs enfouis au plus profond de la conscience dans les révélations faites par la malade quand elle est livrée à son "démon" ou à l'influence de passes magnétiques sur un passé qu'elle ignore à l'état de veille. Il utilise donc des notions très semblables à celles d'inconscient, même si le mot n'apparaît que fortuitement, et de refoulement. Quand on songe aux conditions dans lesquelles les sujets sont placés et à l'utilisation du sommeil magnétique par le médecin, on ne peut se dispenser d'établir un rapprochement avec le sommeil hypnotique dans lequel Bernheim plongeait ses malades et qui avait fait naître chez Freud l'idée d'un inconscient. Le patient révélerait, quand ses mécanismes de défense sont annihilés, au moins un aspect de sa personnalité, celui qui est responsable des désordres objectifs ou de sa souffrance intérieure.

Le refoulement ne concerne pas seulement la vie privée du malade. "L'esprit", qui s'exprime par la bouche de la malade et qu'elle ne veut pas reconnaître, ne se contente pas de confesser des fautes qu'elle aurait commises mais rapporte également des événements souvent très anciens qui l'ont frappée et dont elle a eu connaissance d'une manière ou d'une autre, quoiqu'elle prétende n'en rien savoir en dehors

(I) : Strauss, Charakteristiken und Kritiken, p.319.

des crises. Ce sont des faits de nature scandaleuse : "escroquerie, ivresse, débauche, reniement de paternité, rixes et meurtre" (1) dont le sujet ne parlerait pas volontiers dans des circonstances normales. Nous disons aujourd'hui sous l'influence de la psychanalyse qu'il s'agit de problèmes tabous. Dans les productions pathologiques de l'inconscient, Strauss perçoit ce que Schubert découvrirait dans le rêve(2) : la "partie honteuse" de la nature humaine. Comme il le répète constamment, Strauss ne croit pas à une tromperie délibérée des malades mais il ne croit pas pour autant à leur ingénuité. L'inconscient de la possédée ne produit que les récits qui l'intéressent à l'instar des évangélistes, créateurs de mythes.

Les constatations objectives ne suffisent pas à Strauss qui veut les expliquer scientifiquement par la localisation spatiale des phénomènes psychiques, principe auquel Freud restera fidèle jusqu'à la fin de sa vie (3). Il ne songe pas cependant à la localisation cérébrale de Freud, à cette sorte de conception géologique qui découvre des couches successives où s'inscrivent les grandes étapes de l'histoire de l'espèce et de l'individu (4) mais à une forme supérieure de la conscience et de la pensée dont l'organe serait le cerveau, et à des manifestations plus animales et instinctuelles dans l'expression et le comportement dont la source serait ce qu'il appelle, faute de mieux peut-être, l'activité des ganglions nerveux. Il se refuse en somme à localiser l'inconscient dans le cerveau. La formulation, plus que l'inspiration,

(1) : Ibid. p.321.

(2) : Schubert, Die Symbolik des Traumes, Neue verbesserte und vermehrte Auflage, 1837, p.V. Strauss se réfère (ibid. p.322) au quatrième chapitre de Schubert : "Der versteckte Poet".

(3) : Freud, Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, Bd. XVII, Abriss der Psychoanalyse, passim.

(4) : Op. cit., Bd. XIV, Das Unbehagen in der Kultur, pp. 426 sq.

témoigne d'une disposition d'esprit scientifique : "Si dans le sommeil magnétique, si dans maintes formes de manies, l'activité des ganglions nerveux prend périodiquement le pas sur celle des cellules nerveuses cérébrales au point de l'étouffer totalement et de la refouler hors du champ de la conscience, ne serait-il pas pensable que dans un tel assujettissement de l'activité cérébrale par celle des ganglions nerveux, la première reste dans la conscience sous forme humaine et opprimée face à la seconde sous forme dominatrice et démoniaque." (I)

Strauss va jusqu'à trouver une confirmation de sa théorie dans la nécessité, que lui apprenait Kerner(2), de procéder à des passes magnétiques dirigées du bas vers le haut, c'est-à-dire en direction du cerveau, l'organe à fortifier, lorsque l'on veut traiter ce genre de malades (3). Il vaudrait mieux ne pas sourire de cette relative naïveté et l'expliquer plutôt par l'impuissance de la science contemporaine à rendre compte rigoureusement des phénomènes psychiques dès qu'elle s'aventurait hors des voies du spiritualisme et du matérialisme. Les idées sont beaucoup plus précises que le vocabulaire, et l'interprétation du psychisme que Strauss nous propose reste cohérente et neuve pour peu qu'il ne justifie pas sa psychologie par une physiologie à peine naissante.

Les observations de Strauss, formulées dans un langage impressionniste qui laisse percer la sympathie de l'auteur pour l'objet de son étude, laissent pressentir plus nettement encore les théories psychanalytiques quand il nous parle à propos des possédées "de la plus

(1) : Strauss, op. cit., p.321.

(2) : J. Kerner, *Geschichten Besessener neuerer Zeit*, Karlsruhe, 1835, p.79. Chez les malades qui n'étaient pas des démoniaques, les passes magnétiques étaient effectuées du haut vers le bas.

(3) : Strauss, op. cit., p.321.

grande intensité de la mémoire ou plus exactement de la faculté de revenir sur soi-même que l'on rencontre également dans le sommeil magnétique, où l'on a l'impression que tous les plis de l'être intérieur s'égalisent, que toutes les cicatrices depuis longtemps fermées se rouvrent, que tous les émois passés se raniment. Des scènes de l'enfance la plus reculée, depuis longtemps effacées quand le sujet est dans son état normal, réapparaissent souvent dans le somnambulisme sous la lumière la plus vive." (1) Le refoulement suppose un traumatisme oublié et ce traumatisme s'est produit pendant l'enfance.

Strauss ne veut cependant pas se laisser leurrer par de prétendues révélations; il est très soucieux de vérifier si les assertions des malades ont été soigneusement vérifiées. Il est servi ici, comme dans "La Vie de Jésus", par deux qualités qui pourraient être antagonistes et s'avèrent complémentaires : son acharnement à expliquer tout fait, fût-il déconcertant, son esprit critique devant tout témoignage, si vraisemblable soit-il. Les méfaits rapportés "peuvent être simulés inconsciemment par une imagination excitée jusqu'à fournir des productions malades." (2) Strauss soupçonne déjà, ce que les psychanalystes n'apprendront que peu à peu, que les malades, alors même qu'on les croit totalement désespérés, peuvent s'accuser de mille maux fictifs. Il ne nous dit pas qu'ils pourraient le faire parce que le médecin ou l'exorciste attend qu'ils le fassent et leur suggère éventuellement telle ou telle confession (bien qu'il reprochera à Kerner et à Eschenmayer d'avoir encouragé la voyante de Prevorst à simuler des phénomènes parapsychiques);

(1) : Ibid. p.319.

(2) : Ibid. p.321.

il voit plutôt dans la maladie elle-même l'origine de la débauche de mensonges et d'affabulations.

Il est vrai que le scepticisme de Strauss est aiguïté par sa méfiance envers l'origine sociale et les antécédents des malades, qu'il doute de l'esprit scientifique de témoins aux convictions religieuses trop solidement enracinées. Les couches sociales inférieures se signalent fréquemment par l'exagération incohérente de leurs récits, Strauss ne se privant pourtant de remarquer que "l'on rencontre couramment" les forfaits qu'elles attribuent aux esprits des défunts qui parlent par leur bouche "dans la classe à laquelle ils appartenaient, dit-on, pendant leur vie." (1) Strauss n'a pas le même respect pour ce type de malades que pour la voyante de Prevorst qui s'exprimait dans le "plus pur allemand", dont la diction était "musicale", "solemnelle", et chez laquelle, au moins lors de leur première rencontre, la femme avait autant de charme pour le jeune homme que la somnambule (2). L'hommage à la distinction de l'une, le mépris pour la vulgarité des autres, parfaitement en accord avec la personnalité de Strauss, suffiraient à confirmer que le mythe ne peut pas être une création populaire collective. On ne peut à la fois suspecter la vertu du peuple et supposer qu'il est dépositaire d'un génie créateur authentique.

Alors que les premières théories de Bleuler remontent seulement à 1911, Strauss entrevoit face à la conscience écartelée des possédées l'origine schizophrénique des troubles qu'il veut expliquer. Il parle d'une "dissociation du moi". Le vocabulaire se fait étrangement

(1) : Ibid. p.321.

(2) : Strauss, J.Kerner, 1839, pp. 128-130. Après la première visite de Strauss, les extases se firent plus rares et la voyante se montra sous les traits d'une femme honnête et simple, beaucoup moins impressionnante et séduisante.

moderne. Le "démon" devient le porte-parole d'un des aspects du moi qui s'exprime d'une manière autonome. Cet antagonisme d'éléments contradictoires, s'il caractérise l'état pathologique, renvoie cependant à une ambivalence première : "La dissociation de la vie psychique chez le malade en une sorte de moi subjectif et de moi objectif, de moi dominateur et de moi opprimé, n'étonnera que ceux qui ignorent ou ne se représentent pas clairement que le moi s'identifie déjà en soi et à l'état normal à cette duplicité d'un être sujet et objet à la fois." (1)

On mesure l'originalité de cette hypothèse si l'on se reporte à la description des événements par J. Kerner et le pasteur Gerber dont Strauss ne conteste pourtant pas l'objectivité du récit(2): "Ce sont deux esprits, un bon et un mauvais, un esprit masculin séducteur et un esprit féminin séduit qui apparaissent, comme (...) presque toujours dans toutes ces histoires, c'est la même nostalgie de rédemption chez la partie plus pure et amendée, le même découragement moral, le même entêtement obstiné des sombres apparitions." (3)

On comprend aussi que des cas semblables offraient à Strauss une source incomparable d'observations et de réflexions dès lors que sa pensée était à l'abri de tout préjugé religieux ou philosophique. En revanche, J. Kerner et le pasteur Gerber ne peuvent interpréter, dans un schéma dramatique, les tourments de la possédée qu'à la seule lumière d'une conception très manichéenne du christianisme et ils ne voient dans la possession que le reflet singulier d'une lutte cosmique entre le Bien et le Mal. De même Strauss s'amuse de la naïveté de Eschenmayer qui ne

(1) : Strauss, Charakteristiken und Kritiken, p. 310.

(2) : Strauss, Briefe an L. Georgii, p.15 (lettre de la Pentecôte 1836).

(3) : J. Kerner, Geschichten Besessener neuerer Zeit, p.43, où Kerner reprend la description de Gerber à son compte.

comprend pas l'incessante question d'une malade à son "démon" : "Est-ce toi ou est-ce moi?" (1)

Néanmoins l'ambivalence du psychisme ne compromet pas "l'unité originelle du moi qu'il n'est pas possible de jamais détruire complètement" (2) et sur laquelle Strauss insiste particulièrement. Sa pensée est donc déjà moniste. Sacrifiant peut-être à un hégélianisme bien théorique, il croit trouver la preuve de sa conviction dans l'intervention fréquente d'un troisième élément, "esprit tutélaire" (Agathodämon) qui s'oppose à "l'esprit malfaisant" (Kakodämon) et sert de médiateur entre les parties du moi déchiré (3). Cet esprit bienfaisant, qui en réalité vole au secours de la conscience diurne, prend dans le langage symbolique et puéril d'une des malades l'aspect d'une "nonne blanche" qui combat l'influence pernicieuse du "moine noir" et veut rétablir l'équilibre originel dans la conscience d'une patiente qui se sent coupable parce qu'elle obéit à des forces que sa morale réproouve à l'état normal. Peut-être Strauss projette-t-il dans ce troisième élément le rôle que certains attribueraient au psychiatre, celui d'un conciliateur entre les deux composantes du moi en état de conflit.

La ressemblance avec Freud est en tout cas frappante. La différence principale, que l'on n'attendrait guère, est que Freud s'embarrasse beaucoup moins de nuances que Strauss pour dire la même chose. Il s'accommode d'un système de références quantitatives et mécanistes : "Le moi est affaibli par son conflit intérieur; il nous faut lui venir en aide.

(1) : Eschenmayer, *Conflikt zwischen Himmel und Hölle, an dem Dämon eines besessenen Mädchens beobachtet...* Tübingen und Leipzig, 1837, p. 83. Strauss commente ainsi la question : "Même cette indication remarquable sur le caractère véritable, c'est-à-dire purement subjectif de cette apparition, est perdue pour M. Eschenmayer (*Charakteristiken und Kritiken*, p. 367).

(2) : Strauss, *op. cit.*, p. 312.

(3) : *Ibid.* p. 313.

La situation est la même que dans une guerre civile où la décision doit venir de l'assistance d'un allié extérieur... Notre science doit compenser l'ignorance du malade, doit rendre à son moi la maîtrise de domaines perdus du psychisme." (1)

Du dernier aspect, peut-être un peu artificiel de la dialectique de Strauss, il vaudrait sans doute mieux retenir que tous ces cas, toutes les guérisons de possédés dans les évangiles sont explicables sans supposer l'existence de démons, que la démonologie du Nouveau Testament est une discipline sans objet, que Jésus pouvait peut-être guérir mais certainement pas chasser ce qui n'existe pas. Strauss n'était pas le premier à le dire, mais il était le premier à le dire de cette façon. Dans "Une névrose démoniaque au XVIIe siècle", Freud ne peut aboutir qu'à des conclusions identiques : "La théorie démonologique de ces temps d'obscurantisme continue d'avoir raison contre toutes les conceptions somatiques de l'âge de la science "exacte". Les possessions correspondent à nos névroses pour l'explication desquelles nous avons de nouveau recours à des puissances psychiques. Pour nous, les démons sont des désirs mauvais, rejetés, des descendants de pulsions écartées, refoulées. Nous refusons seulement la projection dans le monde extérieur à laquelle le Moyen-Age se livrait avec ces êtres psychiques; nous les faisons naître dans la vie intérieure des malades où ils sont à demeure." (2)

L'explication des exorcismes ou des guérisons des malades du Württemberg nous éloigne de l'hégélianisme(3). La "possédée", en confessant le nom du démon qui l'habite, son passé, ses "péchés", en acceptant une "pénitence", se sent "libérée" : elle ne résiste plus à

(1) : Freud, op. cit., Bd. XVII, p. 98.

(2) : Freud, op. cit., Bd. XIII, Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert, pp. 317 sq.

(3) : Strauss s'abstient d'ailleurs de toute référence explicite à Hegel.

l'exorciste qui accepte le système de représentations de son malade, tandis qu'elle se moquait de celui qui traitait son démon de "néant" et de "chimère" (1) : "On ne peut avoir prise, par la voie du psychisme, sur toutes les maladies du psychisme où il y a idée fixe qu'en s'accommodant à celle-ci." (2) La leçon est la même que dans "La Vie de Jésus". La guérison n'est pas magique : en faisant appel à des "représentations religieuses", elle est psychologique; elle permet "la désintégration psychologique de l'illusion démoniaque" (3) chez la malade(4). Comme la psychanalyse à ses débuts, Strauss s'imagine que la prise de conscience et l'aveu par la malade de la cause cachée de ses troubles amènent la guérison (5). L'origine des troubles psychologiques qu'il décrit est donc essentiellement morale, liée à la conscience de la faute ou du péché. Chez Strauss, comme dans la psychanalyse freudienne, la guérison descend au plus profond de l'être intérieur où se cache le corps étranger, le démon, la faute première. Malgré un positivisme commun à Freud et à Strauss, elle n'est pas sans affinités avec le salut, la confession, la rémission des péchés, voire l'exorcisme.

Strauss, qui n'avait sous les yeux que les relations évangéliques ou des récits de guérisons instantanées auxquelles il n'avait

(1) : Eschenmayer, op. cit., p.97.

(2) : Strauss, op. cit., p.315.

(3) : Ibid. p. 316.

(4) : Il est vraisemblable que la plupart des malades dont il est question sont gravement hystériques. La description d'une crise semble en apporter la preuve : "Le corps se tendait alors comme un arc, le bas-ventre dressé vers le haut, il était projeté de sa chaise, traîné en tous sens sur le sol où la malade restait alors étendue, les membres complètement écartelés, roide et froide, si bien qu'une véritable catalepsie semblait alors avoir fait son office."(J.Kerner, op. cit., pp. 86 sq.

(5) : Strauss n'est pas le seul à défendre cette idée parmi ceux qui ont pu observer ces curieux phénomènes : cf. Mörike, op. cit., "Maler

pas assisté, se trouvait naturellement conduit à mettre en valeur le rôle de l'imagination. Il est vrai qu'il n'est pas sûr qu'il y ait eu dans le Württemberg à cette époque des exemples de cures prolongées et bienfaisantes, à supposer qu'il y en ait eu des miraculeuses (1). Nous n'apprenons pas grand chose sur une guérison rapportée par Strauss, si ce n'est qu'il l'atteste : "J'ai fait ainsi connaissance il y a peu d'années encore dans la maison de Kerner d'une possédée qui fut guérie peu après." (2)

On remarquera que Strauss est plus à l'aise pour commenter des événements récents qui se sont déroulés dans des lieux familiers à ses yeux, qui sont parfois liés à des expériences personnelles, que pour commenter les miracles du Nouveau Testament. Dans ce dernier cas, nous le sentons handicapé par l'insuffisance des relations évangéliques.

Molten", op. cit., p.90 : "Il devait être ici du plus grand intérêt pour l'observateur attentif d'états anormaux de cette nature de remarquer que le simple fait de dire le mystère était en soi décisif pour la guérison."

Keller, dans un milieu géographique et surtout culturel proche de celui de Strauss, semble accorder lui aussi un pouvoir presque magique à la confession. Dans "Der Grüne Heinrich", le héros se transforme et se convertit à une autre vie en faisant à Judith le récit des errements de sa vie passée. On notera également, bien que Keller ne fasse pas expressément référence au magnétisme, que Anna, créature fragile et hypersensible, qui évolue à la fin de sa vie vers un mysticisme religieux de plus en plus marqué en même temps qu'elle se meurt d'un mal étrange, autant psychologique que physique, paraît avoir une connaissance intuitive, inexplicable rationnellement, de ce qui se passe dans l'esprit de Heinrich et de ses faits et gestes en son absence. Elle a également une préscience mystérieuse de sa mort prochaine. Dans le même roman "Das Meretlein" est un conte "romantique", étrange sous la plume de G. Keller, où une petite fille martyrisée par un pasteur superstitieux, connaît une résurrection aussi infernale qu'éphémère.

(1) : La seconde des malades, Anna Maria U. aurait été encore en bonne santé plus d'un an après l'exorcisme (Kerner, op. cit., p.100). Ce détail est tout à fait insuffisant pour se prononcer sérieusement. Quant à "la voyante de Prevorst", Kerner fut impuissant à l'arracher à la mort et il semble que son état ait constamment empiré pendant son séjour à Weinsberg. Strauss remarque pourtant que ses médecins précédents l'avaient particulièrement mal traitée.

(2) : Strauss, J. Kerner, 1839, p.134.

Si la guérison des possédés est l'élément crédible qu'il retient, le processus et les circonstances lui paraissent suspects. Il rejette en totalité des détails invraisemblables qui le font douter de l'ensemble, mais il n'est pas sûr que l'ornementation fabuleuse affecte suffisamment l'esprit du récit pour lui permettre de dénier toute historicité à la guérison. Ainsi en est-il par exemple de la scène où les démons des Gadaréniens sont chassés du ou des possédés et se réfugient dans des pourceaux (1). Pour reprendre un terme que Strauss affectionnait, sa conception du mythe ne peut alors être "pure".

L'hypothèse, selon laquelle, dans les miracles racontés par les évangiles comme dans les cas signalés dans le pays souabe, il n'y a pas supercherie systématique mais interprétation erronée de phénomènes troublants ou simulation inconsciente, se révèle très féconde pour aider à comprendre des conduites pathologiques complexes. Il est difficile de dire si c'est l'étude du Nouveau Testament qui a influencé la compréhension des guérisons ou si c'est l'observation des somnambules qui a fourni au moins des analogies pour l'élaboration de la théorie du mythe. Sans doute y a-t-il eu enrichissement réciproque, bien que l'on puisse faire valoir de bons arguments pour la seconde hypothèse. Strauss en effet n'avait pas dix-neuf ans quand Kerner le mit en rapport magnétique avec sa "voyante" et, en écrivant la seconde édition de "La Vie de Jésus", il se préoccupait encore de rassembler une documentation sur les cas de possession contemporains. Cependant il faut se souvenir aussi que Strauss n'était qu'un étudiant débutant quand il avait eu pour la première fois l'idée d'expliquer les difficultés de l'exégèse par la nature même de relations évangéliques entachées d'erreurs.

(1) : Strauss, Das Leben Jesu, Bd. II, pp. 25-40. Les versets de référence sont Matth. 8, 28 sq., Marc 5, 1 sq., Luc 8, 26 sq.

(2) : Strauss, Briefe an Georgii, p. 15 (lettre de la Pentecôte 1836).

L'élaboration d'un monisme philosophique auquel il restera désormais fidèle, mais qui n'a pas encore l'intransigeance un peu raide qui le caractérisera plus tard, est inséparable de la réflexion de Strauss sur les problèmes posés par les troubles psychiques. A l'époque de "La Vie de Jésus", il se contente d'affirmer l'unité du psychisme dans l'équilibre de tendances contradictoires, le psychisme étant le produit du corps et principalement du cerveau. Toute rupture brutale de cet équilibre fragile est pathologique mais elle ne remet pas en cause irrémédiablement l'unité première qui a été brisée et qu'il s'agit de rétablir. On pourrait comparer le psychisme à un corps qui se compose de plusieurs éléments décelables par l'analyse chimique mais qui n'en constitue pas moins un seul et même corps (1). La maladie mentale détruit l'unité originelle et il appartient au médecin (ou à l'exorciste) de refaire la synthèse. Là encore, Freud ne dira pas autre chose dans ses dernières oeuvres : "Nous supposons que le psychisme a la fonction d'un appareil auquel nous attribuons une extension dans l'espace et une composition faite de plusieurs pièces, que nous nous représentons donc comme un télescope, un microscope et ainsi de suite. L'élaboration conséquent d'une telle représentation est, malgré telle ou telle tentative d'approximation antérieure, une nouveauté scientifique." (2)

Evidemment Strauss ne peut expliquer que par le prestige du thaumaturge ou de Jésus, par le recours à des rites qui impressionnent des sujets facilement influençables dans les cas d'exorcismes banals du pays souabe, que cette synthèse puisse être l'oeuvre d'un instant et non pas d'une cure méthodique. Nous savons, il est vrai, que sa concep-

(1) : Strauss, Charakteristiken und Kritiken, p.310.

(2) : Freud, op. cit., Bd. XVII, Abriss der Psychoanalyse, p. 68.

tion du mythe l'encourageait dans cette voie.

L'imagination n'est pas la seule faculté qui s'exalte chez les malades dont nous entretient Strauss et auxquels il reconnaît, comme aux magnétiseurs, certains dons exceptionnels. Avec la prudence que nous lui connaissons, Strauss attribue à "la voyante de Prevorst" une possibilité de communion sympathique avec des êtres parfois très éloignés d'elle, des affinités suffisantes avec des minéraux ou des plantes pour détecter leur présence même à de grandes distances. Il admet volontiers par exemple qu'elle ait pu retrouver la pièce d'un dossier depuis longtemps perdue (1). Ces dons de voyance ne peuvent s'exercer que dans l'espace et non dans le temps; ils ont besoin d'un support matériel, aussi ténu soit-il. Ils semblent n'être le propre que de certains malades (2) et ne jamais se présenter chez des sujets sains.

Bien qu'il se réclame du matérialisme mécaniste (3), Freud s'est lui aussi préoccupé des problèmes d'occultisme et de parapsychologie (4). Il hésitait à se prononcer sur la télépathie que Stekel, lui, acceptait sans ambiguïté (5). Il est bien près d'admettre la transmission de pensée pour expliquer que le malade puisse dire au médecin ce qu'il désire précisément entendre, et Strauss a recours à la même hypothèse quand une malade raconte des faits qu'elle ne pourrait connaître (6). "Rêve et télépathie" et "Psychoanalyse et télépathie" n'aboutissent pas à des conclusions exactement semblables, quoiqu'ils soient presque contemporains. C'est que Freud craint d'engager la psychoanalyse dans une

(1) : Strauss, J. Kerner, 1839, p. 128.

(2) : Strauss, Charakteristiken und Kritiken, p. 402.

(3) : Freud, op. cit., Bd. XVII, Psychoanalyse und Telepathie, p. 29.

(4) : Cf. Freud, Bd. XIII, Traum und Telepathie, pp. 163-191, Bd. XV, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (XXX. Vorlesung, Traum und Okkultismus), pp. 32-61, Bd. XVII, Psychoanalyse und Telepathie, pp. 25-44.

(5) : Cf. W. Stekel, Der telepathische Traum, Berlin, Die Sprache des Traumes, Wiesbaden, 1911.

(6) : Strauss, op. cit., p. 323.

étude systématique des phénomènes de l'occultisme. Il redoute en effet une perversion de la vocation spécifique de la psychanalyse, l'explication de l'inconscient, et recommande seulement à ses confrères de ne pas se dérober aux phénomènes qui se présentent dans la pratique quotidienne. Mais il craint surtout - et c'est ici que la similitude avec Strauss est la plus frappante - de ne pouvoir tout comprendre : "On ne peut guère douter que l'étude des phénomènes occultes aura très bientôt pour résultat de confirmer qu'un grand nombre d'entre eux sont effectifs; on peut supposer qu'il faudra très longtemps avant d'aboutir à une théorie acceptable de ces faits nouveaux." (1) A un siècle de distance, la même peur, celle d'être dupe, l'emporte sur une conviction subjective.

Le deuxième article consacré à J. Kerner nous montre que Strauss n'est pas toujours aussi ouvert aux phénomènes parapsychologiques (2). Dans l'ouvrage précédemment étudié par Strauss, Kerner faisait une distinction, courante à cette époque en démonologie : "Les observations relatées par la suite relèvent elles aussi du domaine des phénomènes magnétiques mais elles sont du domaine des mauvais démons, ce sont les phénomènes opposés à ceux participant d'un magnétisme démoniaque (le mot "démoniaque" étant employé ici dans un sens favorable) tels que les présentent la voyante de Prevorst et l'histoire des deux **somnambules**."(3)

Si nous traduisons cela dans le langage et dans la théorie psychologique de Strauss nous dirons qu'il a de la curiosité, de la sympathie ou de la pitié pour les malades intelligentes, sensibles, hystériques ou somnambules, dont le délire imaginatif ne prend pas des formes

(1) : Freud, op. cit., Bd. XVII, p.30.

(2) : Strauss, op. cit., pp. 328-338. J. Kerner, Eine Erscheinung aus dem Nachtgebiete der Natur, durch eine Reihe von Zeugen gerichtlich bestätigt und den Naturforschern zum Bedenken mitgeteilt, Stuttgart und Tübingen, 1836.

(3) : J. Kerner, Geschichten Besessener neuerer Zeit, p. III (Vorwort, August 1834).

vulgaires et inesthétiques, dont les récits ne touchent ni de près ni de loin à des actes réprouvés par la société (1), celles chez qui Kerner perçoit l'influence d'un démonisme favorable. Strauss ne s'intéresse qu'à des maladies mentales, qu'à des simulations qui restent dignes et permettent d'explorer la psychologie de l'individu normal à partir de l'état pathologique.

Il demeure en revanche sceptique devant des manifestations mystérieuses liées à des apparitions d'esprits, qui se seraient produites lors du séjour d'une détenue à la prison de Weinsberg et qu'attestent pourtant des témoins dignes de foi. Ce n'est pas d'une délinquante qu'il attend des révélations sur le psychisme. Un certain relent de criminalité provoque sa méfiance, bien que les événements narrés par Kerner n'aient rien de scandaleux. Il cherche au moins autant à expliquer la conviction des témoins que les événements observés. L'état nerveux de la détenue pouvait provoquer chez les témoins étrangers à la prison une sorte de contagion. La gardienne de la prison avait des dispositions pour "participer sympathiquement à la vision" de la prisonnière. Pas plus que dans "La Vie de Jésus", il ne parle cependant d'une hallucination collective. Chaque hypothèse avancée, "tromperie délibérée", "rapport magnétique", "électricité" ou autosuggestion ne rend compte que d'une partie des phénomènes. Nous pouvons tout au plus envisager provisoirement que les diverses causes ont concouru simultanément à produire tous les incidents singuliers dont il est question (2). Plutôt que de nier indifféremment

- (1) : Le reproche de Strauss s'applique mal aux malades dont parle Kerner dans ses "Geschichten...". Dans ce cas précis il s'agit de patientes probablement incultes mais d'une origine sociale tout à fait honorable. Le père de l'une d'elles, un nommé Grombach, sera d'ailleurs élu maire de la petite localité d'Orlach (Kerner, op. cit., p. 20).
- (2) : Strauss, op. cit., pp. 337sq.

les déclarations de trop nombreux témoins dignes de foi ou de s'en remettre à des suppositions hasardeuses ou irrationnelles, Strauss préfère prononcer un "non liquet" et laisser à l'avenir le soin de trouver la solution(I).

Cette même volonté de chercher une voie étroite entre des croyances superstitieuses et le refus hautain d'étudier leurs sources caractérise également l'article sur Passavant (2). Passavant, qui jouissait d'une certaine notoriété, pourrait être considéré comme un lointain ancêtre de l'évolutionnisme (3). Epris d'unité, il était tenté de retrouver une continuité dans le temps et dans la création, de refuser les ruptures entre l'homme et la nature comme entre l'homme et l'animal.

S'il le félicite de ne pas nourrir des curiosités douteuses et des superstitions vaguement sentimentales et religieuses, Strauss lui reproche pourtant d'élargir à l'excès les domaines spécifiques du magnétisme animal dont nous constaterions aussi bien la présence dans l'acte instinctif que dans les moments les plus sublimes de l'activité spirituelle, c'est-à-dire de l'extase.

Passavant, en exposant une théorie d'inspiration vitaliste, croyait prouver l'existence d'une forme d'énergie qui expliquerait aussi bien les grandes créations spirituelles que les réalisations de l'homme d'action. Toutes les oeuvres hors de l'ordre commun ont pour origine une sorte d'extase de leur créateur. Le poète est un créateur instinctif et inconscient. Toutes les activités au sein de la création découlent d'un même principe; seule leur dignité varie à l'infini entre la répétition

(1) : Ibid. p.338.

(2) : Ibid. pp. 339-354, cf. J.C. Passavant, Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen, 2. umgearbeitete Auflage, Frankfurt a. M., 1837.

(3) : Passavant, op. cit., pp. 50 sq.

monotone des mêmes actes qui est le propre de l'instinct animal et la spiritualité qui s'est délivrée de la Nature (I). Le champ du magnétisme animal n'a plus de limites.

Même si Strauss connaissait la première édition de l'ouvrage de Passavant (2) quand il écrivait "La Vie de Jésus", il n'en est pas moins difficile d'assimiler l'extase de Passavant et l'inspiration privilégiée du créateur de mythes. Sous l'influence de Schubert peut-être, Strauss admettait effectivement que certains poètes - et non les auteurs classiques qu'il admire le plus - pouvaient inventer instinctivement et inconsciemment, être des écrivains inspirés dont l'activité psychique n'était pas sans analogie avec celle de certains visionnaires. Il n'étendait pourtant pas à l'infini le terrain d'action de cette production instinctive.

Il n'approuve pas l'irrationalisme de Passavant, bien que celui-ci ne se réclame pas de la religion. La valeur de toute réalisation humaine, artistique ou non, apparaît déjà dans sa critique proportionnelle à sa rationalité et ce critère montre bien que les écrivains romantiques qui avaient enchanté sa jeunesse n'ont pas influencé durablement sa vision du monde. En 1838, alors qu'il écrit son article, la dignité des sciences positives lui paraît sans commune mesure avec des productions irrationnelles qui commencent à soulever ses sarcasmes, qu'elles soient le fait des malades ou de leurs zéloteurs comme son ennemi Eschenmayer. Du livre de Wiener, Strauss dit déjà qu'il est "destiné à l'édification des demoiselles en mal d'attendrissement" (3).

(1) : Ibid. pp. 31 sq.

(2) : Publiée en 1821.

(3) : Strauss, op. cit., p.389, cf. M. Wiener, Selma, die jüdische Seherin, 1838.

CONCLUSION : L'ATMOSPHERE D'UNE EPOQUE ET LES RAISONS D'UNE EVOLUTION

Les quelques articles de Strauss et les pages de "La Vie de Jésus" qui traitent des mêmes sujets laissent espérer que Strauss poursuivrait des enquêtes prometteuses.

Près d'un demi-siècle avant Charcot, il a décrit les signes distinctifs de l'hystérie et ses causes, fait ressortir ses tendances mythomaniaques, les traumatismes affectifs de l'enfance qu'elle suppose, le rétrécissement du champ de la conscience sur une idée fixe. Il a au moins suggéré le comportement que le médecin devait adopter devant le malade, deviné la complexité de leurs rapports. Certes il n'a pas prononcé le mot et a préféré parler, par exemple dans son compte-rendu du livre de Eschenmayer de "sommambulisme", "d'épilepsie", ou tout bonnement de "folie" (I). Devant des symptômes parfois mal décrits, il ne pouvait guère en être autrement alors que les manifestations caractéristiques de l'épilepsie n'étaient pas encore recensées.

Sa pensée avait été nourrie de données expérimentales et de constatations personnelles, étalées sur une période d'environ deux ans, et qu'il devait à "la voyante de Prevorst". Il pouvait tirer aussi profit de quelques autres cas observés plus occasionnellement et d'une masse de lectures dont certaines remontaient aux premières années de son séjour au Stift. Si sa voyante préférée avait été une malade sereine, les récits de Kerner lui avaient permis de connaître une grande crise hystérique, si rare que la plupart des praticiens ne la connaissent que par les manuels, bien avant que Charcot n'en dresse le tableau. Comme ce dernier dans : "Les démoniaques dans l'art" en 1887, il avait ramené la posses-

(I) : Ibid. p. 374.

sion à l'hystérie. Ignorant du mot, il connaissait la chose(1).

Mais Strauss, à l'inverse de Eschenmayer et de Kerner, n'était pas médecin (2). A partir de multiples remarques fragmentaires et originales, il écrivait une philosophie de l'hystérie, parce que la maladie s'y prêtait. Il ne lui était pas possible d'aller au-delà. Tandis qu'il écrivait "La Vie de Jésus" et ces quelques articles, Strauss était dans l'expectative. A ses lecteurs de 1830, il conseillait de "tenir les esprits pour purement imaginaires mais les manifestations qui s'y rattachent comme s'étant effectivement produites". (3) Ce sera sa position au moins jusqu'à la "Dogmatique", c'est-à-dire pendant plus de dix ans. Ainsi il continuera, au cours de la polémique déclenchée par "La Vie de Jésus", à reconnaître des dons de guérisseur à Jésus. Deux ans plus tard, il reviendra dans "Caractères transitoires et valeurs permanentes du christianisme" sur la question des miracles et résumera bien sa position en constatant que "quelques uns des miracles de Jésus ne dépassent pas pour l'essentiel le cadre des guérisons obtenues par une influence magnétique sur le psychisme" et en se montrant frappé par ce passage des évangiles, peut-être la source première de sa réflexion, selon lequel Jésus "n'avait pu faire que de rares miracles dans la ville de ses pères à Nazareth, à cause de l'incroyance de ses habitants" (4). A vrai dire, Strauss n'assimilera jamais magnétisme et mystification comme le prouve

(1) : Nous n'entendons pas par là que Strauss a fait une analyse médicalement juste des phénomènes, point sur lequel nous n'avons pas à nous prononcer. Nous voulons simplement dire que son interprétation préfigurait remarquablement les travaux de Charcot et surtout de Freud. Strauss ne s'est pas arrêté à un cas de paralysie qu'il trouvait chez Gerber mais dont il n'est pas sûr qu'il puisse être assimilé aux paralysies étudiées par Babinski, car l'expression choisie par Gerber : "comme paralysée", semble indiquer que le phénomène a été très passager (Kerner, op. cit. p.49).

(2) : Eschenmayer avait été professeur de médecine à Tübingen. Quant à J. Kerner, il avait publié des travaux scientifiques appréciés en leur temps comme "Das Fettgift oder die Fettsäure...", Stuttgart und Tübingen, 1822.

son essai de 1862 sur J. Kerner.

Si son esprit critique et probablement aussi sa réserve morale (1) lui ont permis d'éviter ce qui pouvait n'être que duperie ou à tout le moins témoignage fragile, Strauss était néanmoins en présence d'énigmes difficilement solubles. Devant les phénomènes enregistrés à la prison de Weinsberg, il en était réduit à se demander s'il ne valait pas mieux combiner des "fragments d'explications possibles", plutôt que de donner une interprétation "tout d'une pièce". A la base de tout cela, il devait y avoir, ajoutait-il, avec une formule assez imprécise, "quelque chose d'objectif" (2). En fait, Strauss espérait une confirmation de ce qu'il avait vu, attendait que la science lui fournît des solutions qui lui échappaient. C'était déjà son point de vue en 1830 : "Ne nous dissimulons pas cependant que le pouvoir attribué à la voyante n'est encore établi par la moindre preuve apportée par les lois de la vie organique." (3) Or la science ne risquait pas de donner satisfaction à Strauss dans l'immédiat. A partir de 1840, le mouvement des idées n'allait pas conduire l'esprit scientifique à s'approprier des terres limitrophes mais à les rejeter dans le royaume du charlatanisme et de l'obscurantisme.

(3) : Strauss, op. cit., p. 400.

(4) : Strauss, Zwei friedliche Blätter, Vermehrter und verbesserter Abdruck der beiden Aufsätze, Über J. Kerner und Über Vergänglichendes und Bleibendes im Christentum, Altona, 1839.

(1) : Ce n'est pas à cette réserve qu'il faut attribuer la faible part réservée à l'interprétation des allusions sexuelles dans les propos des possédées. Strauss les range dans la catégorie plus générale de la grossièreté ou de l'immoralisme. Il suit en cela ses sources qui ne lui fournissent que des renseignements assez minces sur le sujet, soit que les malades aient censuré elles-mêmes leur discours devant la personnalité de leurs médecins, soit que J. Kerner ou Eschenmayer et les autres aient censuré involontairement leurs malades sur ce point précis en ne perçant pas le mystère de thèmes érotiques dissimulés.

(2) : Strauss, Charakteristiken und Kritiken, pp. 337 sq.

(3) : Ibid. p. 403.

Les réticences de Strauss devant Passavant laissent prévoir son évolution. Il précisera nécessairement dans un sens positiviste et plus traditionnellement scientifique sa pensée et notamment sa théorie du mythe, dont il ignore encore certaines implications irrationalistes alors qu'il l'utilise d'une manière très empirique. Il se détournera pour des raisons à la fois objectives et personnelles de l'étude de phénomènes chers à la science et à la médecine "romantique", c'est-à-dire situés à la périphérie de la science objective.

Les motivations subjectives sont importantes. Les thuriféraires les plus dévoués des sciences parallèles n'étaient pas tous aussi débonnaires et tolérants que J. Kermer ni aussi méfiants envers la superstition populaire et le zèle religieux que Passavant. La modération et l'esprit critique de Wirth sont l'exception et même un observateur attentif et ouvert aux sciences positives comme le pasteur Gerber condamne ses thèses, presque au même titre que celles de Strauss, parce qu'il se refuse à abandonner la croyance aux esprits qu'il a cru voir à l'oeuvre (1). H. Werner représente le même courant, appuyé sur des constatations plus fragiles et avec beaucoup moins de tolérance (2). Et si nous quittons le Württemberg, nous relevons que von Meyer, théologien autrefois rationaliste, est devenu un défenseur infatigable des phénomènes parapsychiques et surtout de l'intervention des esprits, tout en défendant une orthodoxie si rigoureuse qu'elle le fait surnommé le "Bibel - Meyer" (3). Or cet écrivain intransigeant et intarissable

(1) : Gerber, *Das Nachtgebiet der Natur im Verhältnis zur Wissenschaft, zur Aufklärung und zum Christentum*, Mergentheim, 1840.

(2) : H. Werner, *Die Schutzgeister oder merkwürdige Blicke zweier Seherinnen in die Geisterwelt...* Stuttgart und Tübingen, 1839.

(3) : J.F. von Meyer, *Die Blätter für höhere Wahrheit...* mit besonderer Rücksicht auf den Magnetismus, Frankfurt a. M., 1819-1832.

est une des autorités dont se prévaut Kerner (1).

On retiendra encore pour la petite histoire que Eschenmayer, auquel Strauss consacre son quatrième article, n'hésite pas à classer "La Vie de Jésus" parmi les cinq dernières apparitions démoniaques attestées (2). A la longue de telles attitudes ne pouvaient avoir valeur anecdotique pour Strauss qui jugeait tout aussi dérisoires d'autres espérances nourries par J. Kerner et Eschenmayer, comme celle de sauver les âmes des démons qui, après avoir habité des êtres malfaisants, s'exprimaient maintenant par la bouche des possédés. Pour les adversaires de Strauss - et Strauss ne les contredit pas sur ce point précis(3) - il s'agit là non seulement d'un héritage catholique mais d'une conviction qui se répand peu à peu chez les protestants.

Faut-il s'étonner de la persistance, voire de l'apparition, de telles croyances dans le pays souabe? Une adhésion aussi totale non seulement de gens simples mais aussi d'hommes comme Eschenmayer et J. Kerner qui célèbrent les mérites du tailleur et exorciste Dürr, aussi malade que ses malades, a de quoi surprendre (4). Une même foi unit curieusement l'homme du peuple, le pasteur, l'universitaire et le poète. Il serait vain d'imaginer que la Réforme et, à sa suite, l'Aufklärung et la théologie libérale avaient supprimé toute superstition. Strauss, qui n'est pas suspect de sympathie excessive envers le catholicisme, fait valoir contre le pasteur Gerber qu'il n'est nul besoin d'avoir à proximité moines et couvents pour faire naître des superstitions chez le peuple des campagnes et que le démon d'une jeune protestante, en demandant la célé-

(1) : Kerner, op. cit., p. III.

(2) : Eschenmayer, op. cit., pp. 211 sq. Les autres apparitions sont celles déjà étudiées par Kerner et dont Strauss a fait la critique.

(3) : Strauss, op. cit., pp. 358 sq.

(4) : Eschenmayer, op. cit., p. IX.

bration d'une messe en terre catholique ne donne pas pour autant des preuves de son existence (1). Le simple fait que ces croyances aient pu atténuer l'opposition entre les communautés catholique et protestante est un signe supplémentaire de leur emprise.

On ne peut rendre les hiérarchies des deux religions responsables de cette situation. Elles ont été de tout temps très réservées. On ne relève pas chez les censeurs de Strauss qui décidèrent de son renvoi du Stift un intérêt particulier pour les cas de somnambulisme. En consultant les archives du Ministère de l'Intérieur, on s'aperçoit même que la hiérarchie catholique entame une procédure disciplinaire contre un prêtre accusé de soigner une possédée. Les faits rapportés dans le long dossier remontent à 1848, ce qui montre que certaines croyances ont la vie dure (2). Elles débordent certainement largement dans la deuxième moitié du XIXe siècle (3).

La relation entre ces superstitions et le piétisme est des plus complexes. Le piétisme souabe n'est pas celui de Herrnhut. Il n'est pas antiscientifique à l'origine. C'est dans un esprit de libre examen et de rigueur philologique que Bengel examine les Ecritures dans son "Gnômon novi testamenti". Mais le souci de vivre en communion avec la Nature et avec Dieu prédisposait souvent les piétistes à considérer d'un oeil bienveillant le développement des sciences parallèles dont ils espéraient qu'elles faciliteraient un contact plus étroit avec l'Univers et son Créateur. Le piétisme n'appelait pas en soi une crédulité excessive; le caractère intimiste de sa foi, l'importance

(1) : Strauss, op. cit., p. 314.

(2) : Hauptstaatsarchiv Stuttgart, E 200 (I-22).

(3) : Cf. J.B. Meyer, Der Glaube an Geistererscheinungen in unserer Zeit, Die Gegenwart, Bd. XI, 1877, pp. 265 sq.

des expériences personnelles favorisaient pourtant l'éclosion de toutes sortes de particularismes et de déviations qui ne touchaient pas seulement les classes populaires. Ils étaient propices à la naissance de communautés religieuses disséminées qui cultivaient leurs vertus singulières. On pratiquait beaucoup les ouvrages de Jung - Stilling en terre souabe et ses disciples étaient nombreux (1). Dès lors que s'affaiblissait peu à peu l'influence des pères fondateurs, tout devenait question d'atmosphère et non plus de doctrine.

En 1835, le piétisme souabe n'est plus en effet ce qu'il était du temps de Bengel dont l'espérance eschatologique se transforme déjà avec Oetinger. Celui-ci, dont on raconte qu'il prêchait pour les morts, est plus mystique, s'adonne à la magie, à l'alchimie, contribue également à répandre une conception particulière de la philosophie de Böhme qui s'accordait à son goût des sciences occultes, celle privilégiant une intuition globale de Dieu et de la Nature, une perception immédiate des relations cachées au sein de l'Univers. C'est une pensée à la recherche d'une "vision centrale", qui veut trouver la vérité dans l'éclair d'un instant, dans une illumination mystique. Elle découvre dans la créature la plus insignifiante le reflet des rapports mystérieux qui unissent les hommes, la Nature et Dieu.

Ce piétisme n'est pas systématiquement attaché à un héritage régionaliste, comme on serait tenté de le croire, et il s'alimente parfois à des sources étrangères : les mystiques françaises, Marguerite - Marie Alacoque et Mme Guyon, mais aussi et surtout Swedenborg. Et ce

(1) : Jung - Stilling venait parfois rendre visite à certaines communautés. Le père de Strauss avait été un de ses lecteurs. J. Kerner raconte qu'il l'avait entrevu dans sa jeunesse, quand il était venu opérer des yeux le piétiste Käferle, père du futur ami de Strauss. Cf. *Das Leben des Justinus Kerner, erzählt von ihm und seiner Tochter Marie...* München, 1967, p. 211.

dernier, défendu, réédité et traduit par Tafel qui lui consacre sa vie, connaît une certaine renaissance avant et après "La Vie de Jésus". Tafel se complaît dans les images de l'Apocalypse selon saint Jean, fait ressurgir l'idée de la Jérusalem nouvelle, proclame avant toute chose l'idée des doctrines de Luther et de Swedenborg. Il n'est pas le seul à défendre ces idées (1), bien que le succès de ses oeuvres soit limité et que les autorités s'efforcent de l'entraver (2).

Le piétisme s'accompagne donc aisément d'un climat de confusion intellectuelle où la philosophie ne se marie pas toujours harmonieusement avec les brumes de l'occultisme du Mage du Sud. Des spéculations aussi floues ne peuvent être vraiment populaires, à moins que les gens simples n'en retiennent que ce qui touche à la superstition. Or, le piétisme a une tradition profondément populaire. E. Müller a même pu soutenir que le luthéranisme ne s'était enraciné dans le Württemberg que grâce à l'intermédiaire du piétisme (3). Le piétisme présente donc selon les individus ou les catégories sociales qui le représentent des caractères tout à fait différents de ceux que nous venons d'indiquer. La foi simple et naïve, la confiance dans le Seigneur que chantent les piétistes ne se rattachent pas à des ruminations philosophiques ou à des expériences qui sentent le soufre. Käferle, l'un des amis de Strauss les plus proches du piétisme et du mysticisme, combattra l'attrait qu'exerçaient sur lui la philosophie de Böhme et la voyante de Prevorst (4). Il n'est pas facile de dire qui est piétiste

(1) : Cf. Fr. H. K. Lasinsky, *Die Offenbarung des Lichts im Freudenwort der vier Evangelien...* Stuttgart, 1836.

(2) : Avant de devenir professeur de philosophie à Tübingen, Tafel s'était vu confier la charge de bibliothécaire de l'Université à la condition expresse de ne pas tirer parti de ses fonctions pour publier les oeuvres de Swedenborg. Il ne s'attela à cette tâche qu'après avoir été délivré de son engagement.

(3) : E. Müller, *Stiftsköpfe, Schwäbische Ahnen des deutschen Geistes aus dem Tübinger Stift*, Heilbronn, 1938, p. 131.

(4) : Strauss, *Ausgewählte Briefe*, Bonn, 1895, pp. 115 sq.

et Tafel, par exemple, ne prétend pas l'être bien que sa pensée soit marquée par celle de Oetinger.

Une fois les illusions dissipées, Strauss sera bien forcé de constater que les piétistes et les supranaturalistes, séparés seulement par des nuances insaisissables pour leurs adversaires, sont aussi ceux qui s'intéressent le plus aux phénomènes parapsychiques, que leur curiosité est inspirée par un zèle peu scientifique et qu'il les rencontre à chaque pas sur son chemin. W. Menzel résume bien la situation religieuse de son pays, l'opposition de plus en plus marquée entre deux camps antagonistes : "Pour l'essentiel, les supranaturalistes ou luthériens de l'ancienne obéissance attachés à la lettre du texte font cause commune avec les piétistes à la foi sentimentale et les mystiques protestants, bien qu'ils soient très divisés entre eux, contre les philosophes dont la religion se met sous le signe de la raison ou de la pensée." (I)

Strauss fera l'expérience à ses dépens des solidarités négatives qui se nouent dans une hostilité commune. En 1921, face aux mêmes problèmes, Freud explique très bien les difficultés subjectives et objectives que rencontre un auteur rationaliste et matérialiste dès qu'il s'ouvre aux phénomènes de l'occultisme et accepte, au moins provisoirement, le système de représentation de ses adversaires. L'analyse de Freud s'applique mot pour mot à la situation de Strauss : "La très grande majorité des occultistes n'est pas motivée par la soif de connaissances, par le regret honteux que la science ait si longtemps

(I) : W. Menzel, Die deutsche Literatur, I. Teil, Stuttgart, 1836, pp. 197 sq.

négligé de prendre connaissance de problèmes indéniables ou par le besoin de lui annexer de nouveaux champs de phénomènes. Ce sont au contraire des hommes convaincus qui cherchent des confirmations, qui veulent avoir une justification, pour se réclamer ouvertement de leur foi. Mais la foi qu'ils veulent d'abord prouver eux-mêmes et ensuite imposer aux autres est la vieille foi religieuse que la science a fait reculer tout au long du développement de l'humanité ou une autre, encore plus proche des convictions dépassées des primitifs."(1)

Freud refuse de se compromettre dans l'occultisme, bien qu'il lui paraisse fournir des sujets d'investigation passionnants, parce qu'il craint, comme Strauss, de se heurter à des obstacles théoriques insurmontables dans l'état de la science contemporaine. Il redoute lui aussi de ne pouvoir trouver une voie étroite entre le matérialisme traditionnel et la spiritualité ancienne. Il refuse l'occultisme par peur de l'isolement. Il définit son attitude comme "désagréable et ambivalente" (2). On ne saurait trouver meilleurs adjectifs pour qualifier la position inconfortable de Strauss. On remarquera simplement que l'évolution des deux hommes sera opposée (3).

Strauss devra choisir son camp. Le piétisme souabe devient

(1) : Freud, op. cit., Bd. XVII, Psychoanalyse und Telepathie, pp.28sq.

(2) : Freud, ibid. p. 31.

(3) : Cf. Freud, op. cit., Bd. XV, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, XXX. Vorlesung, Traum und Okkultismus (1932), pp. 58 sq. : "Vous vous souvenez que je n'ai traité ces problèmes que dans la mesure où on pouvait les aborder à partir de la psychanalyse. Lorsqu'ils se présentèrent à moi pour la première fois, il y a plus de dix ans de cela, j'ai été moi aussi angoissé par la menace contre notre vision scientifique du monde qui, dans le cas où les affirmations de l'occultisme seraient en partie confirmées, devrait céder la place au spiritisme ou à la mystique. Aujourd'hui j'ai changé d'avis; je pense que ce n'est pas témoigner grande confiance en la science que de ne pas la juger capable d'accueillir et d'élaborer ce qui peut se révéler vrai dans les affirmations de l'occultisme."

en effet de plus en plus agressif au point que Strauss et surtout ses amis, qui ont à l'affronter quotidiennement parce qu'ils n'ont pas encore quitté l'Eglise ou l'Université, voient en lui l'ennemi privilégié et rangent sous ce vocable les différents courants religieux qui les combattent, et notamment l'orthodoxie et le supranaturalisme. D'autre part le piétisme, moribond vers 1790, encore faible pendant les années d'étude de Strauss, reprend vigueur en bénéficiant sans doute dans un premier temps de la réaction au courant rationaliste, même s'il n'est plus celui de l'Aufklärung sous sa forme la plus cynique, dans un second temps du succès même de "La Vie de Jésus" qui vérifie ses sombres prédictions.

Le piétisme apparaît comme un recours pour tous les milieux, mais surtout pour le peuple, contre la trahison des élites. Avec la Mission de Bâle, il a retrouvé le sens du prosélytisme. Aux yeux de ses ennemis il incarne l'ignorance des temps révolus. C'est la thèse de Binder en 1838 dans "Le piétisme et la culture moderne" (1). Märklin reprend l'année suivante la même idée dans son ouvrage "Présentation et critique du piétisme moderne" (2). Ce livre donne naissance à une polémique acerbe et interminable en particulier avec le "Christenbote", le journal de Calw, auquel s'en prenait déjà Binder (3). La querelle trouve un écho jusque dans "Die evangelische Kirchenzeitung" de Berlin (4), tandis que Engels clame dans une lettre à Gräber son admiration pour Märklin : "Je te conseille de lire un jour le livre du Dr. Märklin..."

- (1) : G. Binder, Der Pietismus und die moderne Bildung, Sendschreiben an den Herrn Herausgeber des Christenboten, Stuttgart, 1838.
- (2) : C. Märklin, Darstellung und Kritik des modernen Pietismus, Ein wissenschaftlicher Versuch, Stuttgart, 1839.
- (3) : Cf. Märklin, Das Ketzengericht des Christenboten über meine Schrift..., Stuttgart, 1839 - Die spekulative Theologie und die evangelische Kirche. Antwortschreiben an Dr. theol. Barth, Stuttgart, 1840.
- (4) : Hengstenberg, Evangelische Kirchenzeitung, Vorwort, Berlin, 1840.

Si tu es capable de le réfuter (j'entends non pas ses aspects positifs mais ses aspects négatifs), tu seras le premier théologien du monde."(1) Les querelles religieuses des Souabes deviennent immédiatement des débats nationaux.

Face à un péril qu'il juge mortel pour la religion, le piétisme souabe prend des formes essentiellement négatives : son dessein est de combattre l'Aufklärung et sa postérité sous toutes leurs formes. Dans les cas étudiés par Strauss il ne voyait que l'impuissance de la raison devant des phénomènes surnaturels qui ne peuvent renvoyer qu'à des causes transcendantes, tandis que Strauss espérait de la science, la vraie, la science positive, qu'elle donnerait une interprétation rationnelle de l'irrationnel. La rencontre de leurs intérêts avait été fortuite.

Les études de Strauss avaient été bien accueillies parce qu'elles se situaient, même dans les villes de Stuttgart et de Tübingen, à un moment de vive curiosité pour les phénomènes parapsychiques et d'émotion religieuse devant la multiplication des cas de possédées(2). Il ne semble pas que leur nouveauté la plus féconde, l'analyse originale du psychisme, ait beaucoup frappé les lecteurs ou qu'elle ait passionné médecins et aliénistes. Strauss lui-même aura tendance à l'avenir, sans jamais désavouer ses travaux, à les considérer pourtant comme une étape un peu secondaire de son évolution intellectuelle. Il ne reprendra plus jamais l'étude désintéressée de phénomènes psychologiques concrets et contemporains et n'utilisera plus guère ses dé-

(1) : Lettre de Engels à F. Gräber des 12 et 27 juillet 1839.

(2) : J. Kerner raconte (op. cit., p.83) que l'on parlait beaucoup à Stuttgart et à Tübingen du cas de sa possédée, Anna Maria U. Nous savons effectivement par Strauss que la maison de Weinsberg était un lieu de pèlerinage pour beaucoup de célébrités et de notables.

couvertes que pour résoudre généralement d'une manière plus schématique qu'autrefois, par exemple dans la seconde "Wie de Jésus" (I), les problèmes posés par les évangiles.

Nous pensons aussi que les intuitions de Strauss venaient trop tôt pour être développées par lui comme elles le méritaient. Elles devaient nécessairement connaître le sort de toute idée trop étrangère à l'esprit du temps. L'exemple n'est pas unique. Ainsi Waiblinger, l'enfant terrible et marginal du Stift, écrit en 1830 une biographie de Hölderlin qui passe inaperçue et ne sera redécouverte qu'en 1921, bien qu'il défende pour la première fois, longtemps avant que les surréalistes n'y songent, la thèse d'une parenté entre le génie et la folie (2).

On ne pouvait attendre de Strauss qu'il continuât seul, en dépit de tout, à chercher l'interprétation sereine de phénomènes passionnants mais litigieux. Il ne pouvait enrichir sa théorie sans s'appuyer sur des observations et des interprétations cliniques que les psychiatres étaient incapables de lui fournir. Il reste que la situation religieuse et philosophique de l'Allemagne à son époque, avec ses conflits exacerbés dans le Württemberg, a contraint Strauss sans qu'il s'en rendît compte lui-même, à mutiler sa pensée. C'était dommage, alors que, pour reprendre une formule de Engels, "on apprend énormément de psychologie en lisant les articles sur les possédés du Württemberg (3). Mais tout entraînait Strauss à donner à sa philosophie une rigueur plus sceptique et plus positiviste.

(1) : Strauss, Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig, 1864.

(2) : F. W. Waiblinger, F. Hölderlins Leben, Dichtung und Wahnsinn, Hamburg, 1839. Cf. E. Trumler, Der kranke Hölderlin... München, 1921.

(3) : Lettre de Engels à F. Gräber du 21 janvier 1840.

CHAPITRE IV : BILAN DE "LA VIE DE JESUS" - PEUT-ON ENCORE PRECHER EN 1835?

LES EVENEMENTS DE LA VIE DE JESUS

Un bilan même relativement succinct des conclusions auxquelles aboutit l'auteur montre bien, en dépit des illusions qu'il pouvait nourrir, que son livre allait poser des problèmes graves à tous ceux qui en acceptaient les thèses et à l'Eglise, à laquelle ils appartenaient en tant que croyants ou, pire encore, comme professeurs ou comme pasteurs. L'utilisation du mode négatif est de rigueur pour dresser ce constat. Nous n'apprenons pas contrairement à ce qu'indique le titre, ce qu'a été la vie de Jésus, mais ce qu'elle n'a pas été. Pour savoir ce qu'elle n'a pas été, il suffit de se reporter aux évangiles qu'il faut pourtant bien commenter parfois quand on est pasteur.

Certes "La Vie de Jésus" de Hegel ne nous apportait aucune certitude positive et celles de Paulus et de Hase n'aboutissaient pas, elles non plus, à un tableau d'historien précis et complet. Mais c'est une chose de ne pas se prononcer sur un événement ou de négliger d'en parler comme le fait Hegel dans un survol rapide des évangiles et c'en est une autre de démontrer la fausseté de presque toutes les pages du Nouveau Testament. Et de surcroît, "La Vie de Jésus" de Hegel n'avait pas été publiée (1).

Jésus n'est pas d'origine davidique; c'est le seul enseignement

(1) : Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von H. Nohl, Tübingen, 1907, Nachdruck, Frankfurt a. M., 1966, Das Leben Jesu, pp.73-136.
Paulus, Das Leben Jesu, 1828.
Hase, Das Leben Jesu, 1829.

que l'on puisse tirer des généalogies contradictoires et fantaisistes de Matthieu et de Luc. Bien entendu, il n'a pas été conçu surnaturellement. Strauss n'a pas d'intentions blasphématoires : il retient tout simplement que Jésus est le fils de l'union légitime de Joseph et de Marie, laquelle "a donné à son époux plusieurs autres enfants, plus jeunes et peut-être aussi plus vieux; en effet, l'indication que Jésus serait le fils aîné relève tout autant de la catégorie des mythes du Nouveau Testament que celle qu'il serait fils unique de la catégorie des mythes patristiques" (1). Les sources de Strauss sont trop incertaines pour que l'on puisse exiger de lui plus grande précision.

La visite de Marie à Elisabeth et les événements merveilleux qui l'accompagnent n'ont pas le moindre support historique, tout comme la parenté ou l'amitié de leurs deux familles (2). La présentation de Jésus au temple a beau sembler "à première vue" (3) tout à fait historique, elle n'en est pas moins parfaitement suspecte dès qu'on l'étudie de plus près (4). La scène, qui se déroule dans le temple entre Jésus âgé de douze ans et les docteurs de la Loi, présente encore plus de difficultés. Douze ans était un âge crucial dans la société juive et Jésus ne devait en rien se montrer inférieur à Moïse dont Joseph et Philon racontent qu'il avait été un enfant prodige(5). Il n'est pas facile de dire avec certitude quelle a été sa formation intellectuelle(6). Strauss pense cependant que la tradition avait intérêt à la minimiser.

La deuxième partie du livre commence par l'étude détaillée des

(1) : Strauss, Das Leben Jesu, 1835, Bd.I, p. 191.

(2) : Ibid. p. 197.

(3) : Ibid. p. 259.

(4) : Ibid. pp. 259 - 265.

(5) : Ibid. pp. 290 sq.

(6) : Ibid. pp. 298 - 306.

rapports entre Jésus et Jean-Baptiste (1). C'est dire leur importance aux yeux de Strauss qui aime à repérer les similitudes troublantes et invraisemblables. Les renseignements biographiques fournis par Luc sur Jésus et Jean-Baptiste à l'époque où ils ont commencé leur vie publique et sur leur différence d'âge sont contradictoires, comme toutes les indications chronologiques de cet évangéliste (2). Il reste néanmoins que Jésus a été baptisé par Jean-Baptiste, de la manière la plus naturelle du monde, sans colombe ni Esprit Saint(3) "et Jésus, qui ne fut nullement annoncé en cette occasion comme le Messie, placé au-dessus de Jean-Baptiste, a pu vraisemblablement, ainsi que nous l'avons déjà remarqué plus haut se comporter assez longtemps encore en élève de ce dernier" (4). L'ascète du désert ne reconnaîtra jamais Jésus pour Messie (5) : "Ce serait le seul exemple dans l'histoire qu'un homme d'importance historique universelle ait abandonné de si bon gré à celui qui lui succède, pour faire de lui un personnage obscur et superflu, les rênes de cette partie de l'histoire qu'il avait gouvernée jusqu'à cet instant." (6) L'histoire ici redescend brutalement sur terre. Jean-Baptiste n'a pas fait de Jésus son ami et leurs tempéraments étaient si contraires qu'il aurait plutôt pris ombrage de ses manières (7). De sa prison, Jean-Baptiste ne pouvait ni demander à Jésus s'il était le Messie ni recevoir sa réponse (8).

(1) : Ibid. pp. 259 sq.

(2) : Ibid. p. 262.

(3) : Ibid. p. 390 (historicité du baptême), pp. 381-389 (environnement mythique).

(4) : Ibid. p. 390.

(5) : Ibid. p. 349.

(6) : Ibid. p. 347.

(7) : Ibid. pp. 346 sq.

(8) : Ibid. p. 355. Strauss accorde ici plus d'attention aux caractères qu'aux faits historiques dont il fait dépendre la vraisemblance de la vraisemblance psychologique. Il associe ascèse, intolérance et conscience d'une supériorité. Il est vrai qu'il renverse ainsi le point de vue de Jean.

La localisation spatiale et temporelle de la tentation de Jésus dans le désert est des plus ardues et il faut se résoudre à admettre que le récit n'a rien d'historique ni comme description d'un "état d'âme" ni comme "parabole" plus ou moins pédagogique (1). Nous ne savons pas très bien non plus où et comment s'est déroulée la vie publique de Jésus, mais Strauss admet avec Matthieu et Marc qu'il a quitté très tôt sa ville natale par trop ingrate, Nazareth évidemment (2).

Contrairement aux adversaires du christianisme qui de tout temps avaient prêté des visées politiques à Jésus, Strauss ne découvre en lui ni volonté subversive ni désir d'établir son royaume sur terre avant la résurrection des morts. Jésus ne pensait pas que hâter la venue de l'ère messianique était l'affaire des hommes. Il en laissait le soin "au père céleste" (3). De même Jésus, enraciné dans la tradition religieuse, ne s'en est pas pris à la loi mosaïque, au Pentateuque, et n'a fustigé que le pédantisme des rabbins et de leurs préceptes embrouillés (4). L'idée d'une "éducation du genre humain" au terme de laquelle la Loi ancienne deviendrait superflue a été développée seulement par Paul et nous n'en trouvons que le germe chez Jésus (5).

Il ne semble pas non plus que Jésus ait voulu, bien que certains textes de Matthieu pourraient le laisser supposer, ouvrir le royaume messianique aux Gentils. C'est seulement après sa mort qu'il ne fut plus réservé exclusivement aux Juifs (6). Quant à ses rapports avec les Samaritains, leur nature est plus problématique que ne le laisse supposer

(1) : Ibid. p. 417.

(2) : Ibid. p. 453.

(3) : Ibid. p. 493.

(4) : Ibid. pp. 500 sq.

(5) : Ibid. p. 501.

(6) : Ibid. p. 507.

Jean (1). En quelques pages, sans qu'il y paraisse, la vocation universelle du christianisme se réduit aux dimensions d'une région du monde déshéritée. Le métier des apôtres, quand nous le connaissons avec précision, le "degré de culture" dont ils font preuve, révèlent qu'ils étaient d'origine modeste (2). L'affection particulière de Jésus pour les malheureux et les pauvres en esprit confirme cette conclusion. Outre ces apôtres, Jésus avait un certain nombre de compagnons fidèles dont nous ne saurions dire s'ils étaient vraiment soixante-dix, le chiffre apparaissant trop symbolique (3).

Les paroles de Jésus qui nous sont rapportées éveillent le doute. Le Sermon sur la Montagne - pièce essentielle du christianisme s'il en est - ne figure même pas chez Marc. Le sermon que Matthieu prête à Jésus lors du départ en mission des douze apôtres ne se retrouve pas sous la même forme ou prononcé dans les mêmes circonstances chez les deux autres synoptiques (4). Les paraboles rassemblées par Matthieu, dispersées chez Marc ou chez Luc, celles encore qui sont propres à l'un ou à l'autre, n'offrent pas dans l'ensemble de contradictions insurmontables dans les différentes versions qui nous sont proposées, encore que l'exégète ait bien du mal à retrouver leur forme première sous les fioritures qui la dissimulent (5).

"Les sermons polémiques" que, selon Matthieu, Jésus aurait prononcés après son entrée à Jérusalem, paraissent à Strauss "certainement vraiment authentiques, parce qu'ils sont tout à fait dans l'esprit et le ton de la dialectique des rabbins de l'époque" (6). Ce dernier trait

(1) : Ibid. pp. 507-519.

(2) : Ibid. p.553.

(3) : Ibid. p.567.

(4) : Ibid. p.587.

(5) : Ibid. pp. 593-613.

(6) : Ibid. p.619.

éclaircisse bien la formation intellectuelle que Strauss, malgré ses réserves précédentes, est tenté de découvrir dans les paroles de Jésus et qui n'en fait pas, il s'en faut de beaucoup, un adversaire acharné de la tradition. De la prédication de Jésus, Strauss ne retient guère que l'hostilité constamment réaffirmée aux Pharisiens et le prix attaché à deux des commandements de la loi mosaïque : "l'amour de Dieu et l'amour du prochain" (1).

La scène où Jésus, à lui tout seul, chasse les marchands du temple, sans que sa réussite fasse l'effet d'un miracle, paraît à Strauss pour des raisons à la fois psychologiques et historiques d'une rare invraisemblance dans son déroulement (2). Elle est incompatible "avec son aversion habituelle pour tout ce qui est révolutionnaire" et il est incompréhensible "que les ennemis de Jésus n'en aient pas fait un chef d'accusation contre lui" (3).

Le premier tome s'achève par l'examen des récits où une pécheresse quelconque pour les uns, Marie, la soeur de Marc et Lazare, selon Jean, alors que Luc ne sait à quoi s'en tenir, oint les pieds de Jésus. Ce n'est pas la seule contradiction que Strauss se plaît à mettre en lumière dans les différentes narrations. Nous reproduisons ci-contre la dernière page du premier tome de "La Vie de Jésus", si caractéristique de la méthode utilisée par son auteur.

Le contenu du deuxième tome, qui ne nous apportera pas d'autres certitudes, si ce n'est négatives, est légèrement différent. Outre les miracles dont nous avons déjà parlé et la Transfiguration, il traite de

(1) : Ibid. p. 625.

(2) : Ibid. pp. 707 sq.

(3) : Ibid. p. 708.

B.	C.	A.	C.	B.
Joh. 8, 1 ff.	Luc. 7, 36 ff.	Matth. 26, 6 ff. Marc. 14, 5 ff.	Joh. 12, 1 ff.	Luc. 10, 38 ff.
Eine Sünderin wird von Pharisäern und Schriftgelehrten vor Jesum gebracht und verklagt, von ihm aber losgesprochen, und nicht mehr zu sündigen ermahnt.	Eine Sünderin salbt Jesu die Füße; ein Pharisäer missbilligt diess; Jesus aber nimmt sie in Schutz und verkündigt ihr Vergebung ihrer Sünden.	Eine Frau in Bethanien salbt Jesu das Haupt, wird von den Jüngern angefochten, von Jesu aber in Schutz genommen.	Maria, Martha's und des Lazarus Schwester, salbt in Bethanien Jesu die Füße, Judas tadelt sie, Jesus nimmt sie in Schutz.	Maria, Martha's Schwester, sitzt Jesu zu Füßen, wird von ihrer Schwester darüber getadelt, von Jesu aber in Schutz genommen.

(Diese vier Scenen gehen bei einem Mahle vor.)

sujets, la Passion, la Résurrection, l'Ascension et l'instauration de la Cène dont l'importance dogmatique est si capitale que leur analyse révèle de plus en plus la pensée philosophique d'un auteur qui ne voit pourtant jamais dans cette philosophie une raison suffisante pour négliger l'étude du moindre détail historique.

Nous ne pouvons dire avec certitude de quelle ville Jésus est parti avant de faire son entrée à Jérusalem (1). Les récits, auxquels la piété populaire est si attachée, sont toujours aussi sujets à caution. Les circonstances de l'entrée à Jérusalem sont confuses, voire ridicules chez Matthieu (2), au point que Strauss supprimera une partie de son commentaire dans la seconde édition. Contrairement à ce que prétend Jean, il est possible de démontrer à l'aide des synoptiques que Jésus n'a reçu alors qu'un hommage limité de la part de ses fidèles et que la foule n'est pas allée à sa rencontre (3). Jésus n'a prévu sa Passion et sa mort "ni de manière surnaturelle ni de manière naturelle"(4) Les paroles qu'on lui prête sur la finalité qu'il aurait donnée à sa mort en se posant "en victime expiatoire" peuvent relever "d'une réflexion psychologique" (5), à moins qu'elles ne soient très postérieures et n'appartiennent au système philosophique qui s'est construit après l'événement. Le désarroi de ses disciples après sa mort suffirait à montrer que Jésus n'avait pas prévu sa résurrection et ce n'est qu'après sa prétendue réapparition que les prophéties lui furent attribuées (6). Nous ne savons pas non plus comment Jésus s'est imaginé sa

(1) : op. cit., Bd. II, pp. 275-281.

(2) : Ibid. p. 288.

(3) : Ibid. pp. 295 sq.

(4) : Ibid. p. 309.

(5) : Ibid. p. 324.

(6) : Ibid. pp. 328-338.

parousie dès l'instant où il a cru être le Messie; nous savons seulement que les propos que les évangélistes lui font tenir à ce sujet "ne sont pas de lui". Conformément à la prophétie de Daniel, il devait s'attendre à revenir dans la nuages mais nous ne pouvons dire, en raison des contradictions de Matthieu, s'il espérait apparaître dans toute sa gloire dès sa vie terrestre ou seulement après sa mort (1).

Strauss ne discute pas que les pires ennemis de Jésus aient été les Pharisiens et les dignitaires de son peuple, ces données étant rendues vraisemblables par l'attachement que les gens simples lui portaient et par son mépris du sabbat. Cependant Strauss ne veut retenir ici que les seuls témoignages des synoptiques, en accord ou non avec Jean (2). Jésus n'a pas mieux prévu les reniements de Pierre que la trahison bien réelle de Judas dont la cupidité semble être le mobile, même si nous ne pouvons nous fier à ce que nous rapporte Jean (3).

Les querelles entre les différentes religions chrétiennes nées de l'instauration de la Cène n'ont pas de sens. Elles n'ont d'autre origine que l'esprit abstrait de l'Occident. Elles seraient incompréhensibles à nos évangélistes, bien incapables de nous renseigner sur la signification qu'il faut donner à la communion, sur les rapports de substantialité entre le pain et le vin, le corps et le sang du Christ, parce qu'ils n'analysaient pas ces notions en philosophes (4). Pour une fois, Strauss pardonne volontiers leur obscurité aux évangélistes et semble assez proche de Voltaire et surtout de Lessing qui reprochait à

(1) : Ibid. p. 373.

(2) : Ibid. p. 380.

(3) : Ibid. p. 390.

(4) : Ibid. p. 437. Il paraît plus intéressant à Strauss de se demander si Jésus a vraiment souhaité que la cérémonie fût répétée en souvenir de lui ou a simplement voulu prendre congé de ses disciples.

Luther et à Zwingli d'avoir gaspillé les chances de la Réforme et du christianisme authentique, c'est-à-dire d'une religion naturelle s'identifiant à la morale, en se querellant sur une question secondaire (1).

Rien de ce qui s'est passé à Gethsemane n'était merveilleux et hors de l'ordre commun. Strauss humanise la figure de Jésus. Un homme inquiet et triste a imploré la pitié de son Dieu (2). Les moeurs du temps rendent vraisemblables les mauvais traitements infligés à Jésus après son arrestation, et le caractère de celui-ci nous autorise à croire qu'il les a supportés avec patience, sans que cette vraisemblance nous permette de conclure avec certitude si c'est pure coïncidence que les brimades et la résignation de la victime correspondent aux "oracles" de l'Ancien Testament (3). La dignité de Jésus est ici sauvegardée. Nous n'apprenons rien de précis sur les reniements de Pierre qui seraient, à s'en tenir aux textes, non pas au nombre de trois mais de six ou de neuf (4).

Jésus a bien été crucifié mais nous ignorons à peu près tout des circonstances de cette crucifixion, de l'heure à laquelle elle s'est produite, du temps qu'elle a duré, du comportement des Juifs et des soldats qui assistent au supplice, de la présence des familiers de Jésus ou de celle de sa mère au pied de la croix, des dernières paroles qu'il aurait prononcées (5). La réalité des phénomènes extraordinaires qui accompagnent et suivent la mort de Jésus est réfutée méthodiquement et rapidement (6).

(1) : Lessing, *Gesammelte Werke* (Edition Rilla) Bd. VII, *Philosophische und theologische Schriften*, I. Teil, *Gedanken über die Herrnhuter*, Berlin, 1956, p.192.

(2) : Strauss, *op. cit.*, p. 454.

(3) : *Ibid.* pp. 488 sq.

(4) : *Ibid.* p. 494.

(5) : *Ibid.* pp. 511-553.

(6) : *Ibid.* pp. 554-565.

La Résurrection et son cortège d'événements merveilleux, la propagation de la nouvelle sont pleins d'invraisemblances et de contradictions. Jésus n'était pas mort, ce qui expliquerait sa réapparition, ou il l'était, ce qui exclut sa résurrection. C'est le vieux dilemme. Strauss penche pour la seconde hypothèse mais sans croire à une mise en scène de la part des disciples (1). Cette conclusion suffirait à dispenser Strauss d'étudier l'Ascension et la période de la Résurrection. Fidèle à une méthode qui exige l'examen de chaque texte particulier pour réparer l'erreur éventuelle d'une analyse précédente, Strauss le fait cependant pour aboutir aux résultats que l'on devine. Les deux gros volumes de "La Vie de Jésus" tiennent les promesses de l'exorde : "Le simple édifice historique de la vie de Jésus, le fait qu'il a grandi à Nazareth, s'est fait baptiser par Jean-Baptiste, a réuni des disciples, a parcouru la terre juive en prêchant sa doctrine, s'est opposé partout au pharisaïsme, a invité ses fidèles à entrer dans le royaume du Messie mais a finalement succombé à la haine et à l'envie du parti pharisien pour mourir sur la croix : cet édifice fut recouvert par les enjolivures les plus diverses et les plus subtiles de réflexions et de fantaisies pieuses, toutes les idées que les premiers chrétiens se faisaient du maître qui leur avait été arraché étant transformées en réalités et incorporées aux circonstances de sa vie." (2)

Si les conséquences de l'ouvrage ne touchaient que le domaine restreint de la théologie, les quelques lignes que nous venons de citer nous auraient dispensé de tracer un bilan plus précis. Mais ce bilan a

(1) : Ibid. pp. 653-663.

(2) : Strauss, op. cit., Bd. I, p. 72.

des implications religieuses, morales, sociales. La critique de Strauss est plus corrosive que des blasphèmes presque deux fois millénaires. Le Nouveau Testament perd toute sa grandeur et devient une page comme les autres de l'histoire des hommes. On est frappé par l'absence de passion devant un sujet qui devrait toucher aussi directement un homme dont les années de séminaire ne sont pas si lointaines et qui a déjà eu charge d'âmes. Nous ne rencontrons jamais la fureur excessive de l'apostat déçu dans sa foi. Il n'y a pas dans les mille cinq cents pages du livre la moindre trace de zèle iconoclaste, rien qui rapproche Strauss de la Jeune Allemagne, ne serait-ce que dans l'expression. En sapant les fondements de l'histoire, Strauss portait un rude coup au christianisme. La désacralisation méthodique conduite avec une patiente indifférence devait être encore plus pénible aux âmes délicates (1). Schleiermacher disait : "Pour notre foi, il est totalement indifférent en soi et pour soi que le Christ soit né à Bethléem ou à Nazareth." (2) Strauss le pense aussi et c'est probablement vrai pour la plupart des fidèles. Mais Schleiermacher traçait les limites au-delà desquelles sa constatation perdait toute valeur, en établissant ce théorème : "Mais comme notre foi est la foi en un fait, elle est dépendante aussi de ce fait." (3) Les deux réflexions ne sont pas vraiment contradictoires. Elles prouvent simplement que l'accumulation de détails en soi insignifiants prend insensiblement une valeur qualitative et détruit le prestige d'une image

- (1) : L'étude des réactions à "La Vie de Jésus" serait très révélatrice de la personnalité. Des romantiques comme Cl. Brentano et Tieck sont blessés et pour ainsi dire effrayés. Varnhagen est au contraire séduit par la rigueur de Strauss.
- (2) : Schleiermacher, Das Leben Jesu, Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832..., hrsgg. von K.A. Rügenik, Berlin, 1864, p.57.
- (3) : Ibid. p. 20.

qui parle au moins autant au coeur qu'à la raison. C'est sans doute une des causes du choc provoqué par "La Vie de Jésus" alors qu'une enquête minutieuse, comme on l'a souvent remarqué, aurait probablement permis de retrouver, de l'Antiquité à l'époque contemporaine, une bonne partie des critiques formulées contre les sources du christianisme.

Tout, il est vrai, n'était pas encore perdu. Nous avons en effet presque toujours négligé l'Évangile selon Jean. Or sauver ce dernier équivalait, sinon à tout préserver, du moins à récupérer l'essentiel du contenu dogmatique de la Foi, à oublier la lettre au profit de l'Esprit. La critique de l'Évangile selon Jean est donc décisive pour Strauss comme pour ses contemporains.

L'ÉVANGILE SELON JEAN - LA REFUTATION DE SCHLEIERMACHER

La démarche d'une partie importante de la critique contemporaine est bien résumée par B. Bauer qu'il se faut se garder de ranger en 1835 parmi les théologiens radicaux, comme en a trop tendance à le faire en oubliant ses premières oeuvres (I) : "La critique s'empara librement des évangiles synoptiques pour y faire valoir dans des proportions plus ou moins grandes le point de vue mythique, donc pour montrer que tout cet ensemble avait subi l'influence de la tradition; elle croyait cependant avoir conquis une base solide pour ces opérations par l'oeuvre méritoire de sa bonne foi en l'authenticité du quatrième évangile. Il se passa ici cette chose curieuse que la critique s'appuya consciencieusement sur la Foi mais en ignorant que le même poids et la même mesure qui avaient étalonné les évangiles synoptiques menaçaient également les

(I) : Cf. par exemple, Zeitschrift für spekulative Theologie, I. Bd., I. Heft, 1836, Der mosaische Ursprung der Gesetzgebung des Pentateuch, où le point de vue défendu par Bauer est identique à celui de Hengstenberg.

fondements de cette foi dans le quatrième évangile." (I)

Le trouble-fête dont parle Bauer est évidemment Strauss. Mais Bauer, qui refuse le mythe tant pour les synoptiques que pour Jean, ne cherche pas à nous expliquer pourquoi jusqu'à présent Jean a bénéficié d'un traitement différent de celui réservé aux autres évangélistes, alors que tout le monde reconnaît depuis longtemps qu'il s'écarte le plus de la voie moyenne des récits.

C'est la nature même de cet évangile qui explique la prédilection dont il jouit provisoirement. Il est celui qui parle le plus au coeur de la génération romantique et post-romantique, le plus sentimental, celui qui émeut, séduit et convainc, le plus élaboré, le plus spiritualiste et le plus esthétique aussi, le plus philosophique, donc le plus apte à entraîner l'adhésion de théologiens devenus sceptiques, moins fidèles à la lettre, mal à l'aise devant les naïvetés des synoptiques et surtout de Matthieu. Au terme de sa démarche critique, après avoir éliminé les efforts laborieux des synoptiques, la théologie se tourne vers l'évangéliste qui ignore les tourments de la composition et de la cohérence. Si différent des autres qu'il leur était irréductible, l'Évangile de Jean échappa aux épreuves de la comparaison et de l'harmonistique pour se présenter avec tous les charmes de l'originalité et de l'authenticité.

Personne n'incarne mieux ce phénomène que Schleiermacher. "La Vie de Jésus" de Schleiermacher ne fut publiée qu'en 1864 mais elle était connue grâce à un enseignement de plusieurs années à l'Université de Berlin qui avait répandu ses thèses chez une grande partie des théo-

(I) : B. Bauer, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, décembre 1835, p.882.

logiens et philosophes de la jeune génération. Strauss avait écouté Schleiermacher et il avait lu aussi et comparé les notes prises par deux étudiants au moins (1). Il est donc permis de supposer sa très bonne connaissance de l'ouvrage, bien qu'il n'ait pu être cité dans "La Vie de Jésus" et que Strauss ait été contraint de se référer à d'autres oeuvres de Schleiermacher qui défendent d'ailleurs les mêmes idées. Il est permis de voir - au moins sur ce point - dans les thèses de Strauss une réfutation de celles de Schleiermacher, ce qui correspondait, semble-t-il, à ses intentions, puisqu'il dira plus tard, avec une évidente satisfaction, dans l'introduction de son essai "Le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire" que c'est son oeuvre à lui qui avait rendu impossible la publication de celle de Schleiermacher (2).

Schleiermacher ne paraît pas accorder tout d'abord à l'Evangile de Jean une dignité supérieure à celle des autres : "Nous n'avons pour nos quatre évangiles canoniques que deux sources différentes, l'Evangile de Jean est la première et les trois autres réunis forment la seconde." (3) Mais Schleiermacher ne s'arrête pas là et reconnaît à Jean une connaissance immédiate des événements qui donne à son témoignage une valeur incomparable : "Dans le premier cercle de disciples du Christ, Jean a été alors le seul à faire un récit direct par l'écriture et il pouvait communiquer les discours et paroles dont il aurait été risqué de les laisser passer dans la tradition orale où ils pouvaient être facilement déformés." (4) Ainsi cet évangile n'est pas "complémentaire" des autres mais "complémentaire de la tradition orale" (5). Jean est le gardien du message

(1) : Strauss, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig, 1864, p. 18.

(2) : Strauss, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu, Berlin, 1865,

(3) : Schleiermacher, op. cit., p. 38.

(4) : Ibid. p. 278.

(5) : Ibid. p. 279.

divin. Au contraire, Schleiermacher se plaît à répéter que les évangiles des synoptiques se réduisent à des "agrégats de récits isolés" (1), tandis qu'il est "impossible de méconnaître le caractère éminent de l'Evangile de Jean qui en toute circonstance se présente sous la forme d'une relation provenant d'un témoin oculaire direct." (2) En réalité, au terme de cette analyse, nous n'avons plus deux sources mais une seule qui est Jean.

Toutes les raisons qu'invoque Schleiermacher suscitent précisément la méfiance de Strauss. Cet évangile lui apparaît trop fidèle à lui-même, trop constant dans ses tendances, pour être d'origine apostolique. Quand il tranche entre les synoptiques où Jésus est conscient d'être le Messie, mais avec des accès de doute et de découragement, et le quatrième évangile où la conviction de Jésus reste inébranlable, Strauss établit cette règle qu'il applique inlassablement à Jean : "La présentation des synoptiques en contredisant sur ce point non seulement celle de Jean mais en se contredisant elle-même semble, en face de celle qui est en accord avec elle-même, devoir être abandonnée sans restriction, et la critique lui a reproché à bon droit d'embrouiller le problème de la messianité dans la vie de Jésus. Cependant nous ne pouvons pas ici non plus oublier notre canon qui a fait ses preuves par ailleurs : dans des relations apologétiques, telles que nos évangiles, l'indication la moins digne de foi est toujours dans des cas litigieux celle qui correspond le mieux à cette fin apologétique." (3) Ce principe méthodologique s'accorde en outre avec l'hypothèse philosophique selon laquelle

(1) : Ibid. pp. 58, 181, 277.

(2) : Ibid. p. 181.

(3) : Strauss, Das Leben Jesu, Bd. I, p.473.

le comportement de Jésus est d'autant plus vraisemblable qu'il révèle la grandeur, mais aussi la faiblesse d'un homme, tandis qu'il n'apparaîtrait chez Jean que sous les traits d'un Dieu à peine incarné. L'idéalisation du Christ chez Jean est pour Strauss une raison de douter.

Conformément à sa théorie, Strauss distingue en une autre circonstance, l'étude de la prescience qu'aurait eue Jésus de sa Passion, des degrés dans le mythe, le degré le plus élevé étant naturellement atteint par Jean, ce qui témoignerait donc de l'antériorité des synoptiques (1). Il s'agit là de la seule application véritable de la classification des récits en mythes primaires et mythes secondaires, l'Évangile selon Jean étant un remaniement à la fois pieux et désinvolte de relations plus naturelles et plus contradictoires d'auteurs modestes écrasés par l'événement réel ou fictif.

Cette argumentation n'a pourtant de valeur que si l'on admet la théorie du mythe et Strauss se rend compte qu'il convaincra d'autant mieux son lecteur qu'il parviendra à définir avec précision l'origine du texte contesté. Nous n'échappons pas aux problèmes de chronologie. Strauss trouve parfaitement invraisemblable que l'apôtre Jean ait pu tracer un portrait aussi peu historique de Jean-Baptiste et de ses rapports avec Jésus (2). Il trouve tout aussi étrange qu'il ait ignoré, à l'inverse des synoptiques, les mérites de son frère Jacques, ce qui s'expliquerait en revanche facilement par l'éloignement dans le temps, l'écrivain ignorant l'existence d'un frère mort jeune encore (3). Strauss croit aussi que Jean rabaisse systématiquement les mérites de Pierre pour rehausser les siens, comme s'il s'agissait de la rivalité d'Octave

(1) : Strauss, op. cit., Bd. II, p.472.

(2) : Strauss, op. cit., Bd. I, pp.346-351, 552.

(3) : Ibid. p. 563.

et d'Antoine (I).

D'autre part, Strauss croit trouver dans l'évangile même l'aveu involontaire de son origine non apostolique, l'auteur quand il désigne Jean ne parlant pas de lui à la première personne. En une occasion notamment (2), la périphrase de l'auteur par laquelle il veut nommer Jean lui paraît "trop recherchée et trop affectée pour quelqu'un qui veut simplement parler de soi sans autre intention, car une telle personne se serait bien fait connaître une fois ou l'autre en citant son nom sans façon, tandis qu'un admirateur de Jean, sorti peut-être d'une école johannique, pouvait tout naturellement avoir l'idée de désigner l'apôtre vénéré, sous le nom duquel il voulait écrire, de cette manière à la fois laudative et mystérieuse" (3). L'auteur du quatrième évangile obéirait donc à une double intention apologétique, celle de faire ressortir exclusivement la nature divine de Jésus et celle de mettre en valeur l'apôtre dont la pensée inspirait sa rédaction.

Le contenu même de l'évangile renforce les doutes de Strauss sur des points qui constituent l'essentiel de la doctrine chrétienne. La philosophie de l'auteur prouve qu'il ne peut avoir été le contemporain de l'apôtre. La critique du prologue, de cette "hypostase divine, véritablement incarnée en Jésus et qui lui est demeurée immanente" (4), théorie inconciliable selon Strauss avec le récit de la naissance de Jésus chez Luc et chez Matthieu, pourrait apparaître un peu formelle, la philosophie de Jean réalisant aux yeux de certains la synthèse dogmatique des récits des deux synoptiques qu'elle traduirait en symboles

(1) : Ibid. p. 558.

(2) : Jean, 21, 20.

(3) : Strauss, op. cit., p. 563.

(4) : Ibid. p. 155.

et en concepts (hypothèse à laquelle Schleiermacher ne peut recourir parce que les récits de Matthieu et de Luc sont postérieurs, selon lui à l'Évangile de Jean). Mais le but de Strauss est d'abord de montrer que cette pensée n'est pas d'origine purement chrétienne, qu'elle a subi l'influence de Philon d'Alexandrie et, ici encore, il s'oppose directement à Schleiermacher.

Le choix de Schleiermacher est conforme à son hypothèse générale : "Il n'est certes pas indifférent pour la véracité de l'histoire évangélique et c'est au contraire une différence capitale que de trouver des informations sur la naissance du Christ d'un caractère aussi douteux, dans l'Évangile de Jean où le récit a une cohérence interne ou dans les évangiles des synoptiques." (1) L'unité de composition face à un assemblage hétérogène permet de trancher en faveur de Jean.

Schleiermacher répond également à l'objection déjà formulée par Bretschneider (2) qui touche au rapport de dépendance éventuelle entre le prologue et la suite de l'évangile : "L'introduction de l'évangile fournit ici la clef véritable de cette façon de voir : ici, nous dit-on, Jean communiquerait ses propres idées, celles qu'il avait déjà et qu'il a introduites ensuite dans les sermons du Christ. Mais comment s'expliquer, premièrement que l'on ne retrouve absolument pas les expressions précisément, dont Jésus se sert dans le prologue, dans les discours du Christ qu'il nous communique? En effet rien n'apparaît par la suite dans les discours du Christ du λόγος pris dans cette acception. Deuxièmement, où serait-il allé chercher ces idées qui ne s'expliquent nullement à partir même de la spéculation judaïque de l'école d'Alexan-

(1) : Schleiermacher, op. cit., p. 58.

(2) : Bretschneider, *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis Apostoli indole et origine*, Leipzig, 1820.

drie sous la forme dont nous pouvons dire qu'elle existait déjà à cette époque, tandis qu'il est encore plus impossible de prétendre que cette dernière avait alors largement pénétré en Palestine et plus encore que quelque notion avait pu en parvenir dans le cercle où Jean avait vécu auparavant." (1)

Ainsi, selon Schleiermacher, l'auteur du quatrième évangile, vivait à Jérusalem à l'abri de la pensée grecque que seuls auraient pu lui transmettre des Juifs d'origine égyptienne qui n'avaient rien à faire en cette ville qu'ils n'aimaient pas. Schleiermacher peut alors conclure sa démonstration en affirmant avec force : "Donc le contenu des sermons du Christ que nous offre Jean est réellement le discours du Christ et nous n'avons aucune raison de croire que Jean a ajouté quelque chose de son invention." (2) L'Évangile de Jean est le fait historique dont la foi de Schleiermacher a besoin. Sur ce point au moins, celui de la véracité des propos prêtés à Jésus, Schleiermacher est d'accord avec un rationaliste comme Paulus et la réfutation de l'un vaut aussi pour l'autre (3).

Si Strauss ne discute pas que certains discours de Jésus soient étrangers à la "logologie" de Jean, il ne trouve en réalité "que quelques courtes sentences pour lesquelles les synoptiques offrent des passages parallèles" et celles-ci forment un contraste avec les "assez longs discours de Jésus propres au quatrième évangile" (4). Quand il n'a pas choisi son sujet, Jean hésite à imposer trop brutalement sa pensée à la matière des autres (5). Mais sa philosophie est bien présente dans les

(1) : Schleiermacher, op. cit., p. 279.

(2) : Ibid. p. 279 (le passage est imprimé en caractères détachés dans l'édition de Rütenik).

(3) : Strauss, op. cit., pp. 674 sq.

(4) : Ibid. p. 657.

(5) : Ibid. p. 675.

sermons qui suivent le prologue, c'est-à-dire en premier lieu dans l'entretien avec Nicodème, personnage à l'existence duquel Strauss ne croit pas parce qu'elle n'est attestée par personne d'autre que Jean (1), et accessoirement dans les discours des chapitres cinq à douze. Ces textes reprennent et expliquent le prologue en laissant apparaître l'influence d'une pensée néo-platonicienne, souvent étrangère au judaïsme. L'auteur révélerait involontairement qu'il n'a pas connu les événements qu'il raconte en les considérant comme des faits depuis longtemps passés. Il confondrait ainsi les perspectives temporelles et ferait parler Jésus à Nicodème comme s'il était déjà au ciel : c'est l'attitude d'un homme qui a toujours vécu après la Résurrection et l'Ascension (2). En traitant d'un même sujet, l'exactitude des propos prêtés à Jésus, Strauss utilise la même expression "von dem Seinigen hinzutun" que Schleiermacher et l'on est d'autant moins porté à croire à une coïncidence que l'expression est peu familière à Strauss (3). C'est bien Schleiermacher que Strauss réfute sans le citer.

Strauss trouve un autre argument pour appuyer sa thèse dans les divers sens de l'expression ὁ νόμος τῆς Θεῆς qu'il découvre chez les quatre évangélistes. Schleiermacher avait fait cette remarque à l'honneur de Jean : "Les autres évangiles se situent toujours dans le même domaine, celui où Jésus présente sa mission en accord avec la théocratie, la législation et la prophétie juives." (4) L'analyse de Strauss va montrer que l'originalité de Jean réside en fait dans son ignorance du judaïsme et dans ses préjugés philosophiques.

(1) : Ibid. pp. 631 sq.

(2) : Ibid. p. 639.

(3) : Ibid. p. 640, cf. Schleiermacher, op. cit., p. 279.

(4) : Schleiermacher, op. cit. p. 278. L'édition de Rüttenik rapporte l'adjectif "jüdisch" uniquement à "Theokratie". Strauss a critiqué très sévèrement cette édition dont le style haché et décousu frise souvent l'incorrection. Il est vrai que, de l'aveu même de Strauss, les conférences de Schleiermacher étaient très difficiles à transcrire fidèlement (cf. l'introduction de "Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte").

L'expression a d'abord sa "signification la plus étroite, véritablement physique" chez Luc I, 35. On la trouve avec son "sens moral et métaphorique le plus large" chez Matthieu 5, 45. Nous la rencontrons à plusieurs reprises "dans une acception intermédiaire" et "métaphysique" dans le quatrième évangile. Parfois enfin elle s'identifie chez Matthieu et chez Jean au concept de Messie dont elle n'est plus qu'une simple "épexégèse". C'est là sa "signification originelle et historique" qui s'associait dans l'Ancien Testament à la tradition d'un pouvoir théocratique : "Il est évident que cette dénomination applicable à l'origine à tous les rois d'Israël gouvernant dans l'esprit de la théocratie devait avec le développement de la notion de Messie se rapporter d'une façon privilégiée à celui-ci, fils préféré et intendant tout puissant de Dieu sur terre." (1)

Ce sens théocratique de l'expression devait naturellement être le plus familier à Jésus et aux Juifs de son époque (2). Cependant Strauss s'étonne qu'en certaines circonstances (3) Jésus "ignore totalement le sens théocratique", au point de se référer maladroitement dans sa défense à un passage de l'Ancien Testament qui ne convient pas à sa situation (4), alors que, s'étant auparavant reconnu pour le Messie, il avait parfaitement le droit de se proclamer fils de Dieu (5). Il est encore plus surprenant que les Juifs dans leurs attaques contre Jésus ne tiennent compte chez Jean que du sens métaphysique de l'expression, qu'ils dissocient tellement "Messie" et "Fils de Dieu" qu'ils veulent le lapider lorsqu'il emploie la seconde expression alors qu'ils ont

(1) : Strauss, op. cit., p. 479.

(2) : Ibid.

(3) : Jean 10, 34 sq.

(4) : Ps. 82, 6.

(5) : Strauss, op. cit., p. 480.

accepté d'entendre la première (1). Chez Jean, les Juifs accusent Jésus de n'être qu'un homme et de se faire passer pour un être divin, chez les synoptiques, d'être un homme du peuple qui prétend être le Messie (2). Chez des évangélistes de condition simple, de formation intellectuelle médiocre, maladroits à manier des concepts abstraits, l'opposition prend un aspect hiérarchique, presque social; elle devient métaphysique chez le philosophe auteur du quatrième évangile. En outre, pour les synoptiques, les concepts de "Fils de l'homme", "Fils de Dieu" et "Messie" sont interchangeable, ce qu'ils ne sont pas pour Jean, qui confond le sens que leur attribuaient les Juifs contemporains de Jésus avec l'interprétation qu'il en donne lui-même. Pour Strauss, c'est la même influence, celle de l'école d'Alexandrie et de la pensée grecque en général qui explique l'incarnation du Logos dans le prologue et le sens donné à la notion de "Fils de Dieu" dans l'ensemble de l'évangile(3). Ce n'est pas à Jérusalem mais à Alexandrie que Jean a appris "le rapport métaphysique entre le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ et Dieu" (4).

Strauss n'était pas le premier à découvrir des inconséquences dans le quatrième évangile et il souligne à ce sujet, entre autres, les mérites de Paulus et de Bretschneider, mais si Bretschneider, le plus hardi, reconnaissait chez Jean un certain dogmatisme de la pensée qui faisait contraste avec l'empirisme des synoptiques, il donnait l'impression de s'arrêter en chemin et ne concluait pas aussi fermement quant à l'origine de cette philosophie et de ses rapports avec des doctrines étrangères au milieu où était né le christianisme (5).

(1) : Ibid. pp. 480 sq.

(2) : Ibid. p.481.

(3) : Ibid. p.676.

(4) : Ibid. p.482.

(5) : Bretschneider allait d'ailleurs se rétracter en partie devant l'ampleur des critiques.

Ces conclusions sur l'origine non apostolique du quatrième évangile et sur l'empreinte de systèmes philosophiques non chrétiens que l'on y décèlerait, si troublantes qu'elles puissent être pour chaque croyant qui les accepte, n'entameraient pas à elles seules la dignité de l'auteur inconnu de l'évangile attribué à Jean. Il n'en est plus ainsi quand l'écrivain se fait passer indirectement pour Jean lui-même (1) et fait systématiquement l'apologie de ce dernier aux dépens des autres apôtres (2). Là encore, la désacralisation est trop méthodique pour laisser indifférent.

L'examen des discours de Jésus chez Jean, auquel Strauss consacre tout le septième chapitre du premier tome, ôte donc toute crédibilité au quatrième évangile en accusant son auteur de mauvaise foi. Jean prête à Jésus des propos qui, par leur forme et leur contenu, ne sauraient être les siens : "Jésus ne pouvait parler ainsi de lui-même mais seule une tierce personne pouvait parler ainsi de Jésus " (3) et c'est à elle que Strauss attribue toute la paternité de l'entretien entre Jésus et Nicodème (4). A partir de cet exemple, Strauss dégage la loi générale qui explique les pensées contenues dans les sermons et le style qui les exprime : "Ils commencent volontiers sous la forme de dialogues et, autant que cette forme le permet, le ressort de la conversation est le contraste brutal entre la signification spirituelle et la compréhension matérielle des propos de Jésus; mais par la suite ils se perdent la plupart du temps dans des exposés suivis où le rapporteur confond la personne de Jésus et la sienne et le fait parler de soi, comme lui seul

(1) : Strauss, op. cit., p. 562.

(2) : Ibid. pp. 558-560.

(3) : Ibid. p. 644.

(4) : Jean 3, I sq.

pouvait parler de Jésus." (1)

Strauss est ainsi frappé de la parenté entre le style de Jésus et celui de Jean dans l'évangile et les épîtres (2). Nous ne pouvons imaginer que l'évangéliste aurait calqué très exactement son expression sur celle de Jésus. Il est en effet tellement prisonnier de sa manière qu'il prête le même langage à Jean-Baptiste, l'ascète du désert : "Le style de Jean est beaucoup trop tendre pour le rude Précurseur, beaucoup trop mystique pour cette intelligence pratique." (3) La cohérence de Jean est celle de l'écrivain maître de sa matière, mais maladroit à mettre ses personnages en scène, bon romancier et mauvais dramaturge, et dont la tâche est plus facile que celle de l'historien soumis aux événements qu'il rapporte. Mais quand Jean perd cet avantage et nous rapporte les mêmes faits que les synoptiques, les faiblesses de ses récits, étrangers à l'esprit du premier christianisme, sont encore plus éclatantes que celles de ses prédécesseurs (4). On le voit par exemple incapable de manier la parabole. Strauss va donc plus loin que Bretschneider en déniait à Jean le peu de vérité historique qu'il concédait aux autres évangélistes et en ne lui reconnaissant un soupçon de vraisemblance que lorsqu'il est en accord avec eux.

L'analyse de Strauss est très peu théologique, à peine historique; elle est philosophique et littéraire. Il est d'ailleurs frappant que la discussion, malgré sa complexité, soit aussi peu technique. La critique théologique ne sert qu'à apporter des matériaux à une thèse qui correspond à une intuition première. Strauss a lu Jean comme un

(1) : Ibid. p. 645.

(2) : Ibid. p. 646.

(3) : Ibid. p. 649.

(4) : Ibid. pp. 657-664.

auteur profane. L'étude du style est décisive. La comparaison entre les synoptiques et Jean le montre clairement. Les discours des premiers sont "conservés dans la mémoire (...). En sortant de leur contexte original et en s'éparpillant en morceaux de plus en plus petits, ils ne perdent pourtant pas leur solidité et leur dureté et présentent, quand on les réunit à nouveau, l'aspect d'une mosaïque où la cohérence des parties est purement extérieure et où chaque véritable transition est un saut. Les discours de Jésus dans le quatrième évangile offrent précisément l'apparence contraire. Les transitions sans heurt, seulement obscures parfois à cause du sens profond où elles s'abritent, dans lesquelles chaque pensée se dégage de la précédente et où la phrase suivante n'est si souvent que la précédente reconstruite pour les besoins de l'explication, trahissent une masse molle et sans résistance et ce n'est jamais ainsi que se présentent les paroles d'une autre personne, transmises par la tradition, mais des pensées personnelles en réserve, à celui qui les traduit en mots, librement et de façon autonome." (1) L'unité du quatrième évangile, c'est celle que lui donne son auteur, écrivain et penseur appliqué, qui mêle toujours à son oeuvre, sous forme didactique, les mêmes concepts et les mêmes symboles, souvent groupés en couples parallèles, ceux de πατήρ et de υἱός, de φῶς et de σκότος, de ζωή et de θάνατος, de ἄνω et de κάτω, de σὰρξ et de πνεῦμα (2).

La théorie du mythe qui exigeait déjà tant d'habileté dans son application aux synoptiques ne serait ici d'aucun secours. Strauss, même s'il ne l'abandonne pas explicitement, ne cherche pas à faire illusion et ne la mentionne plus guère. Dire que l'écrivain qui se cache sous

(1) : Ibid. pp. 675 sq.

(2) : Ibid. p. 676.

le nom de Jean compose "des mythes au second degré" (1) revient à affirmer qu'il est un falsificateur conscient.

Strauss démasque une imposture. Quoiqu'il ajoute à des arguments purement rationnels des preuves qu'il trouve dans l'histoire de la philosophie et la critique littéraire, il se rapproche des déistes anglais, sinon par le ton, tout au moins par les conclusions. Il a une réaction de refus spontané et brutal devant un évangile sentimental. C'est l'homme, le rationaliste, plus que le savant, qui rejette le texte examiné, de même que le romantique en Schleiermacher avait vibré à la lecture de Jean avant que le savant ne lui fournisse de bonnes raisons de croire. Herder avait bien résumé déjà les motivations profondes de l'acceptation - et donc du refus - de l'Évangile de Jean : "Mais cet évangile a aussi un côté qui parle au coeur, il est même à vrai dire tout coeur et tout âme. (...) Chez lui le coeur et l'intelligence ne font qu'un; ses sentences sont la sagesse la plus vaste dans l'application la plus étroite." (2)

La critique de Jean suscita des réactions tellement vives qu'elles ébranlèrent Strauss, comme Bretschneider quelque quinze ans plus tôt, très provisoirement il est vrai, lorsqu'il rédigea sa troisième édition. Avec Jean c'est le dernier rempart de la foi qui s'écroule pour qui fait siennes les analyses de Strauss. Le contenu du prêche n'est plus alors un simple problème théorique. Il devient un cas de conscience qui se pose nécessairement à Strauss et à ses contemporains.

(1) : Ibid. Bd. II, p. 472.

(2) : Herder, édition Suphan, Bd. XIX, Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, Nach Johannes Evangelium (1797), p. 256.

(3) : Strauss, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Dritte, mit Rücksicht auf die Gegenschriften verbesserte Auflage, Tübingen, 1838-1839. Nous verrons plus loin que les hésitations de Strauss ont eu également des causes subjectives.

LE PRECHE

A en juger par le nombre des publications de recueils de sermons qui étaient destinés sans doute aux pasteurs en mal d'inspiration mais qu'une partie de leurs paroissiens lisaient aussi certainement, la prédication présente en Allemagne et pour les protestants des difficultés et un intérêt qu'elle n'a pas en France et pour les catholiques.

De la seconde moitié du XVIIIe siècle jusqu'à l'époque de Strauss, le problème est resté d'actualité mais a évolué considérablement au rythme de l'histoire des idées. Tout au long des "15 feuilles provinciales", sensiblement différentes sur ce point du "Journal de mon voyage en l'année 1769" et des grandes oeuvres de la maturité, Herder réaffirme que le prédicateur doit se garder d'être un simple professeur de morale (1). La Bible ne peut être seulement un prétexte. Bien que la religion et la morale se rencontrent souvent, elles sont choses différentes et la première est d'une essence incomparablement plus élevée. Jésus n'est ni Socrate ni Epictète (2). La prédication est une révélation adaptée à son auditoire; elle doit donc s'adresser aux sens, se méfier des arguties et des fausses subtilités érudites qui dénaturent le texte biblique (3). La Bible reste en dépit de tout la parole de Dieu. Pas plus qu'il n'est un maître de sagesse, le prédicateur ne doit être un métaphysicien : "On a bien assez de preuves philosophiques de la religion." (4) La raison est impuissante à répondre aux interrogations essentielles. C'est la Foi qui d'abord importe. "Ne pas voir et pourtant croire" va jusqu'à dire Herder (5). Toute sa vie, l'homme reste "l'enfant

(1) : Herder, op. cit., Bd. VII, An Prediger-15 Provinzialblätter (1774), cf. notamment la 5e "feuille", pp. 248-252.

(2) : Ibid. p. 251.

(3) : Ibid. p. 265.

(4) : Ibid. p. 303.

(5) : Ibid. p. 244.

d'une puissance supérieure" (I). La religion est la grande consolatrice.

Le prédicateur ne fera certes pas preuve d'une allégeance aveugle au moindre caractère biblique. Comme dans toute son oeuvre, Herder nous répète ici encore qu'il faut lire les textes sacrés en tenant compte des lieux et de l'époque où ils sont nés. Les nations, la nation juive ne fait pas exception, sont irréductibles l'une à l'autre (2). Ce relativisme n'engendre pas de scepticisme. Le problème de la prédication reste celui de l'expression, de l'enthousiasme communicatif, des fins aussi. Le meilleur prêche est celui qui convainc le mieux l'auditoire de l'authenticité de la Révélation, celui également dont la valeur éducative est la plus grande. Dans ce texte, Herder ne s'interroge pas encore sur la remise en question du contenu dogmatique de la prédication parce que, dans sa vision harmonieuse du monde, la philosophie, la religion et la morale coïncident. Il n'imagine pas encore que le mouvement des idées puisse provoquer des conflits de devoirs.

Cette assurance n'allait pas demeurer longtemps inébranlable. La définition des vertus du prédicateur reste la préoccupation dominante de Schleiermacher mais la substance du prêche devient équivoque. Elle n'est plus constituée par la religion chrétienne traditionnelle mais par la philosophie de Schleiermacher qui la réinterprète. La communication de cette pensée exige des dons exceptionnels, des talents d'artiste, de virtuose, de la part de l'orateur inspiré (3). Herder déjà avait dénoncé les dangers de cette évolution : "Les prêches à vrai dire ne doivent pas être écrits mais prononcés, sinon ils s'égareront dans toutes sortes d'intentions secondaires propres aux produits littéraires

(1) : Ibid.

(2) : Herder, op. cit., Bd. XVIII, p. 84.

(3) : Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 4. Rede, Berlin, 1799.

qui s'écartent du sens pur et véritable du christianisme." (1) L'impression d'un sermon traduit une perversion profane du christianisme (2).

Ce n'est plus de feu sacré et de passion qu'il s'agit chez les luthériens rationalistes contemporains de Schleiermacher. Une différence notable apparaît. La religion et la théologie ne doivent pas s'affronter mais elles peuvent ne pas se confondre. Le contenu habituel du sermon restera à l'abri des découvertes de la science. Le pasteur peut être aussi un savant pour peu qu'il trace une frontière entre ses deux activités. Telle est par exemple la thèse de J.P. Gabler : "Je suis théologien, j'enseigne la théologie, j'ai des devoirs théologiques. Est-ce que les opinions que j'ai émises sur la cosmogonie mosaïque ne sont pas en contradiction avec les principes théologiques?" Le problème n'est pas plutôt posé qu'il est déjà résolu : "Je ne suis pas tenu d'accepter un compendium mais simplement les livres de notre Eglise luthérienne et évangélique, et ceux-ci ne prescrivent pas la foi en l'hexaméron mosaïque mais seulement la foi en Dieu, créateur de l'Univers." (3)

La règle d'or est la séparation de la théologie, science aussi rigoureuse que les autres, et de la religion dont le contenu est essentiellement moral. La première vaut pour une élite savante, la seconde s'adresse à tous et d'abord au peuple et aux enfants dont l'éducation souffrirait, dont les convictions seraient ébranlées, avec toutes les conséquences funestes que cela implique, si leur étaient communiquées les dernières découvertes de la science. Il est des vérités qui ne sont pas bonnes pour tous. Ce n'est pas seulement une certaine conception de

(1) : Herder, op.cit., Bd.XVIII, Briefe zur Beförderung der Humanität, p.338.

(2) : Les sermons de Schleiermacher connurent de multiples éditions. Conformément à sa théorie, il en soignait particulièrement la forme et ses auditeurs, comme Strauss, remarquèrent souvent le contraste entre l'aisance du prédicateur et la diction hésitante du professeur (cf. Sandberger, op. cit., pp. 193 sq. lettre du 6 février 1833).

(3) : J.F. Eichhorn, Urgeschichte, herausgegeben von J.P. Gabler, Vorrede, pp. XVII sq.

la religion mais aussi de la société et de la science qui s'exprime dans ces lignes de Gabler où il définit le rôle moral et la mission du théologien : "Ne pas vouloir briller mais être utile au peuple en lui consacrant toutes ses forces! (...) A quoi servent donc ces spéculations érudités, théologiques et exégétiques, dans la chaire du temple et dans l'enseignement du peuple? Que l'on prêche donc au peuple la religion et que l'on abandonne la théologie subtile à la chaire professorale! Le peuple, grâce à notre éducation, doit donner de braves gens, des citoyens honnêtes de l'Etat et de peiux chrétiens. Pour cela il n'est nul besoin en vérité de savante théologie mais seulement de religion!" (1)

Gabler assigne ainsi au prêché une mission sociale et politique et le pasteur se comporte en simple fonctionnaire. Les tâches de l'Eglise et de l'Etat sont complémentaires. La morale religieuse ne se distingue pas de la simple moralité quotidienne. La science trouve refuge à l'Université.

Une telle conception ne pouvait évidemment plaire aux minorités religieuses ou philosophiques. La démonstration est superflue pour les catholiques. Un professeur supranaturaliste ou mystique sera souvent moins docile qu'un théologien "libéral". Nous avons vu que cette constatation pouvait influencer sur les nominations à l'Université de Tübingen. Dans ses "Discours" Schleiermacher s'était élevé avec véhémence contre la confusion des pouvoirs temporel et spirituel : "Foin de cette association entre l'Eglise et l'Etat!" (2) W. Menzel, qui ne lui ressemble guère, estime dégradante et dangereuse une alliance dont il craint probablement qu'elle ne favorise trop les hégéliens qu'il considère en bloc

(1) : Ibid. p. 25.

(2) : Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten... Leipzig, 1868, p. 157.

comme les ennemis de la foi (1). "Die evangelische Kirchenzeitung", elle-même, souhaite que l'Etat n'intervienne pas trop systématiquement dans les questions touchant à l'enseignement (2). Herder avait fait peut-être la distinction la plus nette entre le croyant, l'homme, et le citoyen. Il exigeait des pasteurs qu'ils soient des "professeurs des hommes et non pas du peuple (ou démagogues). Même si l'Etat veut utiliser autrement le service de la religion, il se nuit à lui-même et à la religion. S'il veut intervenir afin que des préjugés, des opinions favorables à telle ou telle classe et apparemment indispensables soient maintenus, éternisés, grâce à lui et pour lui, il n'atteint jamais ce but. (...) Une religion qui doit servir l'Etat, comme il plaît à celui-ci, devient une entremetteuse hypocrite qui ne tarde pas à perdre toute trace de foi." (3)

Une telle indignation, si diverse dans ses origines, montre suffisamment que le souci de protéger les communautés des dangers de l'Aufklärung tout en sauvegardant les droits de la science est gros de contradictions et de conflits dont on ne voit pas comment l'Eglise luthérienne pourrait les éviter. L'Université se voit chargée de former pasteurs et futurs prélats en leur communiquant les thèses les plus hardies qu'ils devraient ensuite oublier pour affermir dans leur foi leurs ouailles respectueuses du dogme. Il est vrai que nous anticipons ici et que la critique la plus corrosive de Eichhorn et à sa suite de Gabler s'exerçait sur l'Ancien Testament et que ni l'un ni l'autre n'étaient gênés en ce qui concerne la Genèse par la doctrine de l'Eglise luthérienne que Gabler formule ainsi à l'exemple de Less : "I°/ L'Univers a été créé par Dieu,

(1) : Menzel défend régulièrement cette thèse dans le "Literaturblatt" de Stuttgart mais avec plus de vigueur après la publication du livre de Strauss.

(2) : Evangelische Kirchenzeitung, Über das Verhältnis der Kirche zum Staate, Berlin, 1840, pp. 444-456.

(3) : Herder, op. cit., Bd. XVIII, Briefe zur Beförderung der Humanität, p. 338.

2°/ à partir du néant et, 3°/ il n'est pas éternel." (1)

Mais ce n'est pas seulement la Genèse qui troublait les esprits. Après avoir énuméré les mérites des meilleurs étudiants du séminaire de Blaubeuren, Strauss remarque qu'un seul restera dans l'Eglise, que les autres chercheront refuge dans l'enseignement ou dans une carrière littéraire (2). La crise était générale et ne touchait pas que de jeunes théologiens savants. Un poète, Mörike, en porte témoignage dans une lettre à Vischer : "Ce que Strauss enlève aux chrétiens ordinaires par la critique des évangiles, nous l'avions déjà assurément perdu, lui, toi, moi, des milliers d'autres, d'une manière différente et plus primitive, et on pourrait seulement se demander quelle impression fera finalement une faillite théologique aussi notoire sur la masse déraisonnable et comment elle s'apaisera. Dans ma position publique de pasteur j'ai toujours cru avoir le droit de supposer définitives et réelles certaines choses admises de tout temps, j'ai même cru que j'en avais l'obligation, pour une part en érigeant en principe le manque de maturité du peuple, et aussi parce que même l'homme cultivé, celui qui sait, aime rattacher sa piété aux représentations et aux formes qui lui sont coutumières depuis l'enfance; je t'avoue pourtant ne m'être jamais senti à l'aise et le coeur léger devant cette échappatoire." (3)

Strauss s'était naturellement posé les mêmes questions très tôt et sous une forme plus abstraite, comme beaucoup de ses anciens disciples de Tübingen, longtemps avant d'écrire sa "Vie de Jésus" ou d'en avoir seulement conçu le plan, ce qui montre ici encore que Strauss s'était dégagé très tôt d'une influence romantique superficielle et que son

(1) : Gabler, op. cit., p. XVIII.

(2) : Strauss, Märklin, p. 196.

(3) : Mörike, Briefe (13 décembre 1837), 1959, pp. 419 sq.

admiration pour Hegel s'est accompagnée d'une ouverture à l'esprit rationaliste autant qu'à la dialectique et nous en trouvons le reflet dans son attitude à la fois devant le problème scientifique et le problème social du prêche.

Personne n'était mieux à même que les hégéliens de récupérer l'héritage luthérien. Le fils de J.P. Gabler sera hégélien, assurera physiquement la continuité entre les idées de son père et celles de Hegel, en succédant à ce dernier dans sa chaire de Berlin. Le gouvernement prussien avait vu dans le choix d'un homme qui soulignait constamment son orthodoxie et sa dette envers Hegel la plus grande preuve de fidélité à la doctrine du maître. Les choses ne sont pas aussi faciles pour Strauss et ses amis.

Le problème du prêche constitue, au même titre que l'interprétation de la religion chez Hegel, l'essentiel de sa correspondance avec son ami Märklin. En 1830, alors que Strauss assiste le pasteur de Klein-Ingersheim, petit village de quelques centaines d'âmes, il tente de calmer les scrupules de son ancien condisciple qui ne sait plus comment concilier ses idées et celles de ses fidèles : "Tu as des scrupules de conscience; cela te ressemble. Tu ne parviens pas à accorder tes convictions philosophiques et ton enseignement de pasteur." La suite de la lettre est une longue tentative de conciliation hégélienne entre la pensée du philosophe et l'idée que se font de la religion les simples croyants, c'est-à-dire entre les notions de "Begriff" et de "Vorstellung". Strauss cherche à convaincre son ami, plus exigeant et plus mûr que lui peut-être, d'accepter cette dualité qu'il n'estime pas dégradante : "mais si tu me dis : c'est précisément tout ce jeu où la représentation sensible (Vorstellung) se substitue à la notion (Begriff) etc. qui est malhonnête,

contradictoire en soi, et qui doit disparaître, il se peut que tu n'aies pas tort; j'aimerais simplement te crier avec Hegel que tu as exprimé ainsi des attributs qui ne sont pas particulièrement outrageants mais qui sont les attributs généraux de toutes choses. C'est évidemment une nécessité historique qui nous fait connaître ce conflit, on ne peut le nier." (1)

Conscient de cette loi, Märklin pensait cependant, comme Binder(2), que son devoir n'était pas de s'en accommoder. Strauss le détrompe en dégageant trois solutions également impossibles selon lui mais révélatrices d'une mentalité qui ne lui était pas particulière : "Premièrement : se contraindre à retrouver la foi - c'est impossible; deuxièmement : retoucher la foi d'une manière rationaliste en la transmettant au peuple - ce serait nuisible et contraire à notre devoir et, si nous pensions nous approcher ainsi de la notion, également impossible; troisièmement : quitter le clergé, ce serait une entreprise digne des "Feuerreiter" (3)."

Nous noterons tout d'abord que Strauss, comme Gabler, et bien qu'il ne fasse pas encore expressément appel aux liens qui unissent l'Eglise et l'Etat, n'envisage pas un seul instant d'utiliser ses fonctions pour propager des idées contraires à la mission qu'il a reçue. Le radicalisme théologique et philosophique n'est pas nécessairement politiquement révolutionnaire. Ainsi Märklin songeait-il plutôt à quitter l'Eglise qu'à la transformer en tribune de ses convictions personnelles. Strauss condamne même explicitement l'initiative individuelle qu'il juge arbitraire en ce domaine. Un juge philosophe, nous dit-il, convaincu de

(1) : Sandberger, op. cit., p. 169 (il s'agit de la lettre du 26 décembre 1830).

(2) : Ziegler, Deutsche Revue, Zur Biographie von D.F. Strauss, 1905, 2. Bd., p.198 (lettre du 18 mars 1831).

(3) : Sandberger, op. cit., p.170. Les "Feuerreiter" représentaient à cette époque les étudiants radicaux de Tübingen.

la justesse du droit naturel, doit rendre ses sentences selon le droit positif et attendre de l'évolution historique que la collectivité mette l'usage en accord avec les idées qu'il défend. Ainsi le pasteur doit-il se garder d'enseigner ce qu'il pense et attendre de son Eglise qu'elle rapproche sa doctrine de celle de son serviteur. Jusqu'à cet instant le pasteur devra se contenter de "laisser transparaître le plus possible la notion à travers la représentation" (1), ce qui revient à retoucher la seconde solution que Strauss jugeait illusoire. Il est vrai qu'il envisage cette possibilité sans optimisme excessif. En prenant ses nouvelles fonctions à Klein-Ingersheim, il s'était réjoui sans affectation de voir que les jeunes gens "ne marchaient plus à quatre pattes" et qu'il n'y avait "ni piétistes ni sectes" (2). Le peuple, pas plus qu'il n'est créateur, n'est capable de dépasser le stade de la représentation sensible pour atteindre à l'idée (3).

Strauss, qui ne parvient pas à lever les doutes de Märklin, explique crûment son point de vue dans une nouvelle lettre. Si le peuple en était resté, nous dit-il, au stade le plus naïf de la représentation sensible, le pasteur serait dans la situation d'un missionnaire au milieu de sauvages qui doit s'essayer au maniement de la langue des indigènes plutôt que de tenter de leur apprendre l'allemand. Heureusement une évolution s'est produite et les croyants, à des degrés divers, se rapprochent de la compréhension de la notion. Le pasteur doit évidemment encourager ce progrès sans faire preuve d'une hâte maladroite(4).

Nous savons, par un prêche qui a été conservé (5), à quoi abou-

(1) : Ibid. p. 171.

(2) : Ibid. p. 165. (lettre des 12/22 novembre 1830).

(3) : Ibid. p. 171.

(4) : Ibid. pp. 173 sq. (lettre des 19/20 février 1831)

(5) : Ziegler, D.F. Strauss, Bd. I, pp. 63 sq. Il s'agit d'un prêche du 21 novembre 1830.

tissaient concrètement ces principes. A ses paroissiens, dont les champs ont été ruinés par la grêle, Strauss recommande, en s'appuyant sur l'Écriture, de ne pas en tenir rigueur au Seigneur, d'avoir confiance et de penser qu'il y a dans les autres continents, à l'écart de la civilisation chrétienne, des hommes beaucoup plus malheureux qui, eux, ne recevront aucun secours. C'est une leçon de morale chrétienne laïcisée. Le pasteur se fait professeur de morale. Le disciple de Hegel s'en remet exactement aux mêmes solutions pragmatiques que le pasteur rationaliste. Si son paroissien lui paraît capable de soutenir des révélations plus brutales, Strauss lui montrera, traduisant les images du catéchisme en concepts, que "le diable est une image du mal" et s'il est encore "accroché" à la représentation sensible, il lui fera voir, à l'intérieur de son propre moi, "le diable dans un verre"(1). Nous sommes tout près de Lessing, avec une touche de cynisme en plus. Ne pas jeter le trouble dans les esprits, faire preuve de "sagesse pastorale" relève aussi de la "moralité" remarque encore Strauss qui met en garde son ami contre toute solution trop théorique. A Binder, Strauss avoue : "Moi, du moins, je ne suis d'une façon ou d'une autre nullement gêné par cette question et je ne peux en trouver la cause uniquement dans une quelconque légèreté d'esprit." (2)

La cause objective est la "nécessité historique" dont se réclament conjointement Strauss et Märklin et dont il n'est pas sans intérêt de préciser le contenu. Par delà un certain formalisme hégélien, nous découvrons que pour tous deux l'évolution de la pensée faisait qu'un certain nombre d'hommes devaient partager leurs idées et qu'ils devaient

(1) : Sandberger, op. cit., p. 174.

(2) : Ziegler, Deutsche Revue, 1905, 2. Bd., p. 199.

ressentir la contradiction entre la mission qui leur était confiée et leurs convictions personnelles. Ils devaient donc apprendre à définir leur place dans l'évolution historique pour échapper à leur désarroi intérieur. C'est la leçon que donne Strauss à Märklin : "Tu dis que tu considères le degré atteint par la religion (...) d'un point de vue phénoménologique. Eh bien, fais donc un pas de plus et contemple-toi, toi aussi, avec ton oeil phénoménologique et ton oeil religieux, avec ta pensée philosophique et ton discours religieux d'un point de vue phénoménologique. Ce ne sont pas seulement le judaïsme, le paganisme et le christianisme qui font partie des formes empiriques de la religion mais aussi, dans le christianisme lui-même, tous les différents degrés de son évolution (je pense moins ici à des degrés successifs qu'à des degrés imbriqués les uns dans les autres) qui vont de la représentation sensible à la notion." (1)

Quant à l'impossibilité d'échapper à la charge pastorale, à la loi qui les a conduits, avec beaucoup d'autres, dans cette impasse, il nous est facile de la comprendre. Les raisons qui les ont menés au séminaire les font rester à la cure, faute de pouvoir aller ailleurs. La nécessité est ici matérielle et sociale. En outre, la plupart des nouveaux pasteurs n'avaient pas le talent pédagogique et le sang-froid de Strauss et souffraient plus que lui d'une telle situation tandis que Strauss, qui a d'autres perspectives d'avenir, accepte même avec une certaine désinvolture "le cours des choses humaines" (2) et s'estime déchargé de toute responsabilité puisqu'il n'a pas choisi la voie qu'il ne lui est pas possible de quitter dans l'immédiat.

Le problème n'était pas résolu pour autant. Strauss n'a que vingt-

(1) : Sandberger, op. cit., p. 170.

(2) : Ibid. p. 172.

deux ans quand il se l'imagine. Au fur et à mesure que les textes se videront pour lui de leur substance, ce sera un exercice de plus en plus périlleux que d'être l'acrobate qui franchit une rivière en courant à tour de rôle sur les deux poutres qui la surplombent, l'une étant celle de l'Idée, l'autre celle de la représentation sensible(1). La rhétorique de Strauss, [on s'en doute,] ne suffit d'ailleurs pas à apaiser les inquiétudes de Märklin et il y a quelque chose de pathétique dans ces scrupules moraux qui renaissent sans cesse. Strauss répond une nouvelle fois dans sa lettre du 27 juin 1831 aux questions de son ami : "Tandis que tu me concèdes en conclusion de nos discussions antérieures qu'il est permis de conserver la représentation sensible quand nous nous adressons au peuple, tu crains pourtant que nos idées n'entraînent une déchirure irréparable entre la science et l'Eglise, l'Eglise s'accrochant à l'infailibilité et à l'autorité suprême du Christ et de l'Ecriture, alors que la science les nie." (2) Märklin avait ainsi anticipé d'une manière vraiment prémonitoire sur la polémique déclenchée par "La Vie de Jésus" et pris conscience, avant Strauss lui-même, des illusions dont il se nourrissait encore au point que sa désinvolture pouvait passer pour une prodigieuse naïveté.

Strauss croit tout pouvoir résoudre encore en distinguant minutieusement les fonctions, les situations, c'est-à-dire qu'il se fie à la magie du verbe. Il fait dépendre son avenir d'une sorte de formalisme autant juridique que philosophique : "Pourvu que, face au peuple, nous représentions tout autant que nous présentons l'identité de la forme de la représentation sensible et de la notion, nous ne pouvons

(1) : Ibid. p. 170.

(2) : Ibid. p. 183.

Hon
Renan et
Berthelot

entrer en conflit avec le peuple des chrétiens. Devant les théologiens, les orthodoxes en particulier, nous ferons certes ressortir comme il se doit le côté qui les différencie et nous nous brouillerons ainsi avec ceux parmi eux qui ne sont pas philosophes; seulement nous ne regardons nullement les théologiens comme s'ils étaient l'Eglise mais comme des savants; leur incompréhension et leur conflit avec nous n'est rien d'autre que le sort réservé à la philosophie par le bon sens, de tout temps et aujourd'hui plus que jamais. Si la communauté, pour laquelle je travaille, m'aime bien, et si je me sais lié à elle dans une même foi, alors Steudel et consorts peuvent bien fulminer leurs interdicts contre moi, je ne me trouverai pas pour autant en désaccord avec l'Eglise." (1)

Strauss voudrait faire preuve de conscience professionnelle dans chacune de ses fonctions. Mais sa position est intenable à la longue. Dès "La Vie de Jésus", il se voit contraint de reprendre la question du prêche dans les dernières pages de sa "Dissertation finale" ; "Mais le prêche précisément, son rapport avec la dogmatique, la possibilité même de prêcher encore en chrétien, quand la dogmatique a pris cette forme, telle est la question troublante qui se pose finalement à nous." (2)

Comme Schleiermacher et avec beaucoup moins de nuances parce qu'il ne croit pas aux vertus du prédicateur inspiré, il ne pense toujours pas que le sermon du pasteur puisse élever la communauté des fidèles jusqu'à lui. Cette communauté est en effet beaucoup trop diverse. Laisser apparaître peu à peu, à partir de chaque récit particulier, un enseignement moral qui dépasse la lettre du texte n'est pas sans danger. Les croyants s'apercevraient vite que le pasteur doute d'une vérité histo-

(1) : Ibid. pp. 183 sq.

(2) : Strauss, Das Leben Jesu, Bd. II, p. 738.

rique dont il s'échappe si volontiers. Strauss commence donc à admettre qu'il peut devenir inévitable de quitter l'Eglise. Il met sous forme conceptuelle le malaise ressenti par Märklin depuis plusieurs années : "N'étant certes pas pour lui-même un menteur mais apparaissant comme tel à la communauté et conscient de ce fait, le pasteur devrait nécessairement, s'il continue **néanmoins à parler à la communauté** sous la forme que demande la conscience de celle-ci, se faire finalement à lui-même l'effet d'être un menteur et il se verrait ainsi (...) poussé à quitter la fonction ecclésiastique." (1) Il est vrai que Strauss a déjà perdu sa place de répétiteur lorsqu'il écrit ces lignes. Hengstenberg et son journal lui sauront gré de sa franchise et l'utiliseront(2).

Strauss envisage ainsi une solution tout à fait différente de celle des hégéliens. Les hégéliens traditionalistes n'étaient pas gênés par le problème du prêche parce qu'ils ne statuaient pas d'opposition capitale entre la foi et la connaissance, qu'ils ne portaient donc pas le conflit au coeur des communautés et voyaient encore dans l'Eglise l'union indissoluble de tous les fidèles séparés seulement par une compréhension plus ou moins savante du texte sacré. Cette unité leur paraissait aussi indispensable à la société et à l'Etat qu'à l'Eglise. Ils s'insurgeaient souvent avec une véhémence qui rappelait celle des supranaturalistes contre le scandale d'une foi dont le contenu pourrait varier selon les individus, contre l'idée d'une doctrine ésotérique et d'une foi vulgaire (3).

(1) : Ibid. p. 741.

(2) : Hengstenberg reconnaissait que Strauss avait fait preuve d'honnêteté dans les dernières pages de son livre mais il lui reprocha d'avoir oublié ses principes en voulant se faire nommer à Zurich (Evangelische Kirchenzeitung, 1839, pp. 214 sq.)

(3) : On pourrait citer les noms de Conradi, Rosenkranz, Göschel, Marheineke. La problématique du "Glauben und Wissen" était familière aux hégéliens depuis l'essai de Hegel de 1802.

Mais Strauss, au terme de son analyse a introduit une rupture. Il va même jusqu'à demander si l'Université est un refuge légitime. Il justifie presque par avance, au moins dans un passage de sa conclusion, le refus de lui donner une chaire : "Il ne servirait à rien de dire que le pasteur doit descendre de la chaire du temple pour monter dans celle de l'Université où il n'aurait pas besoin de garder par devers soi ses opinions scientifiques face à ceux qui sont destinés à la connaissance; car si celui que son évolution intellectuelle a contraint de quitter une charge ecclésiastique recevait pour tâche de former un grand nombre d'hommes qui par son enseignement deviendraient à leur tour incapables de tenir une charge ecclésiastique, le mal ne ferait qu'empirer." (1) C'est une constatation de bon sens que G. Keller formulera aussi plus tard et nous la retrouverons exprimée avec plus d'agressivité envers l'institution dans "La dogmatique chrétienne". La solution de J.P. Gabler n'a pas résisté à l'histoire.

Strauss ne pense pas non plus que l'on doive tenir les futurs ecclésiastiques à l'écart de la recherche théologique car ils seraient alors impuissants à résister aux assauts critiques des laïcs (2). Il ne croit plus qu'il suffise de se considérer d'un point de vue "phénoménologique" pour échapper à un dilemme angoissant ou que les recettes pragmatiques qu'il recommandait à Märklin soient autre chose qu'un palliatif (3). Il dresse un constat de crise : "Nous avons avoué ainsi la difficulté qu'entraîne le point de vue de la spéculation critique en théologie dans le rapport entre l'ecclésiastique et sa communauté; nous avons exposé le conflit de devoirs dans lequel tombe le théologien quand

(1) : Strauss, op. cit., p. 741.

(2) : Ibid. p. 742.

(3) : Ibid. pp. 742 sq.

il se demande ce qu'il doit faire dès lors qu'il est arrivé à de telles vues, et nous avons montré que notre époque n'est pas parvenue encore à se faire une opinion décisive à ce sujet." (I)

Strauss excuse une dernière fois son embarras et sa témérité par une nécessité historique qui n'a cure de la bonne ou de la mauvaise volonté de l'individu. Il prend le parti de parier sur la science. L'exigence de vérité, plus impérieuse que toute autre mérite d'être satisfaite, quelle que soit la légitimité des intérêts que l'Eglise défend. Le temps résoudra les contradictions provisoires. C'est la science qui sert le mieux les intérêts supérieurs "de l'Eglise, de l'Humanité, de la Vérité" (2). Les dernières lignes du livre montrent cependant clairement la crainte de Strauss de voir l'Eglise refuser cette négation d'elle-même en son propre sein (3). La soumission aux thèses de Strauss - et il ne s'en cache pas vraiment - rendrait toute prédication impossible et entraînerait la disparition de l'église traditionnelle. "La Vie de Jésus" marque le point culminant de l'évolution de la théologie libérale. L'optimisme herdérien, celui de l'accord entre le christianisme et l'Aufklärung, la Foi et la Raison, éclate définitivement. A l'intérieur même de l'église luthérienne, la foi se révèle inconciliable avec la raison et lui est sacrifiée.

(1), (2), (3) : Ibid. p. 744.

CHAPITRE V : LA DISSERTATION FINALE-SITUATION PHILOSOPHIQUE DE D.F. STRAUSS.

CHRISTOLOGIE ET HUMANITE

La récupération théorique et dogmatique des idées dont le support pratique et événementiel s'est effondré est l'objet de la "Dissertation finale" dont nous avons étudié les dernières pages consacrées au problème du prêche. La dogmatique nouvelle, celle de Strauss, est la négation de la prédication ancienne. Si jamais il y eut coïncidence entre l'une et l'autre, nous dit-il avec mépris, c'est que jusqu'à présent la dogmatique se limitait à un "sermon" (1). La dogmatique va **devenir ainsi** une discipline profane pour acquérir son statut scientifique. Quand Strauss nous parlera de dogmatique, il faudra donc entendre philosophie ou philosophie de la religion.

Dans la "Dissertation finale", Strauss veut nous prouver qu'il a réussi à donner dans "La Vie de Jésus" une image plus pure, plus scientifique, plus actuelle de la religion chrétienne. Deux lettres, l'une du 1 janvier 1831 à L. Georgii (2), l'autre du 6 février 1832 à Märklin (3), écrite pendant le séjour à Berlin et qui n'évoque encore qu'un projet de conférences sur la vie de Jésus, nous renseignent sur la conception de l'oeuvre à l'origine. La "Dissertation finale" n'était pas un simple appendice de l'ouvrage, quelle que dût être la destination de ce dernier.

(1) : Ibid. p. 738.

(2) : Briefe von D.F. Strauss an L. Georgii, Tübingen, 1912, p. 4. La sympathie de Georgii pour certaines des idées de Strauss ne l'empêcha pas de faire une longue et brillante carrière dans l'Eglise.

(3) : Sandberger, op. cit., pp. 192-199.

Elle devait même en être l'une des trois parties principales. Strauss avait choisi une forme rigoureusement hégélienne, au moins extérieurement. La première partie était "traditionnelle" ou "positive", la deuxième "critique" ou "négative". La troisième partie était "dogmatique" et "rétablirait l'élément positif dans toute sa vérité." (1) La première partie, subdivisée elle-même en trois, allait étudier successivement ce que les évangiles nous apprennent de la vie de Jésus, puis ce que la conscience subjective de l'individu en retient, pour faire apparaître finalement la synthèse réalisée par l'Eglise entre "l'exposé objectif des évangiles et la conscience subjective". La deuxième partie, dont les trois volets sont mal signalés dans le plan de Strauss, était réservée à l'étude chronologique de la vie de Jésus avant son entrée dans la vie publique, à celle de ses miracles, son enseignement et ses prophéties et enfin à la Passion et à la Résurrection. La troisième partie, au rythme ternaire plus marqué, nous révélait une triple restauration, grossière avec le supranaturalisme dont Schleiermacher ne représenterait qu'une forme plus subtile, vide avec le rationalisme, vraie grâce à la science (2); c'est là l'origine de la "Dissertation finale". En 1831, Strauss reconnaissait aux Pères de l'Eglise et aux scolastiques le mérite d'avoir défini les concepts (3). En 1832, il se proposait de comprendre la conscience subjective du christianisme et ses caractères spécifiques selon les individus en se reportant aux oeuvres de Luther et de Arndt, qualifiés curieusement de "pieux chrétiens" (4).

La lettre à Georgii nous confirme que le projet a été conçu dans

(1) : Ibid. p. 195.

(2) : Ibid. pp. 195 sq.

(3) : Briefe von D.F. Strauss an L. Georgii, p. 4.

(4) : Sandberger, op. cit., p. 195 (lettre du 6 février).

une atmosphère d'indifférence à la théologie scolaire : "Comme moi, tu ne te satisfais pas de la théologie quand tu n'y trouves pas un contenu philosophique." (1) Une lettre postérieure à K. Daub nous apprend qu'il ne s'agit pas d'un désenchantement passager (2). Dès les premières ébauches, seul le sujet de l'ouvrage relève à la rigueur de la théologie mais certainement pas la façon de le traiter.

Strauss n'a pas eu l'impression de trahir son inspiration première mais il n'est pas resté grand chose de l'impeccable schéma hégélien. La deuxième partie a absorbé l'essentiel des deux autres, intégrant d'un côté les récits évangéliques, de l'autre les critiques supranaturaliste et rationaliste. L'ouvrage se limite donc à une énorme masse critique, toujours divisée mais non plus subdivisée en trois, précédée d'une introduction historique et suivie d'un traité, la "Dissertation finale", dont la mission est de sauver ce qui vient d'être détruit. L'introduction ne devait pas être réservée à l'étude théorique du mythe que nous connaissons mais souligner les différences entre les destins d'Adonis, d'Osiris, d'Héraklès et du Christ (3). Strauss pensait donc déjà que le mythe permettait une étude comparée des religions antiques et du christianisme mais il croyait, en traçant ce parallèle, à une opposition irréductible. Le projet a certes été repris dans l'introduction définitive, d'une manière tellement fugitive, il est vrai, que l'on se demande si Strauss est bien parvenu à établir la différence radicale qu'il postulait.

L'ensemble de l'oeuvre se distingue plus par la manière que par les résultats de la deuxième partie consacrée primitivement à la négation de la religion par "les athées et les matérialistes des siècles pré-

(1) : Briefe von D.F. Strauss an L. Georgii, p. 4.

(2) : Lettre du 29 juillet 1832 (Schillermuseum, 18 026 K). Le ton, en raison de la personnalité de Daub qui est une autorité respectée, est déférent, mais Strauss dit pourtant clairement qu'il se détourne de la théologie au profit de la philosophie.

(3) : Sandberger, op. cit., p. 195.

cédents" (1). La restauration en est d'autant plus problématique. L'abandon du plan initial pourrait n'être pas décisif, n'obéir qu'à des préoccupations formelles. Or toutes les modifications de l'introduction à la conclusion renvoient à une même cause. C'est la perte de substance des récits évangéliques, de l'enseignement de l'Eglise, qui explique l'hypertrophie de l'ancienne deuxième partie et les difficultés rencontrées pour récupérer par l'Idée ce que la raison a dévasté. Le changement d'introduction, la place restreinte occupée par la "Dissertation finale", la présence purement épisodique, même en ce qui concerne Luther, de penseurs auxquels Strauss comptait à l'origine réserver un rôle important ont nécessairement une origine philosophique. De son ébauche de 1831, "le projet dogmatique", Strauss disait dès l'année suivante qu'il était passé "totalement à l'arrière-plan" (2).

Pourtant Strauss avait envisagé sa restauration philosophique avec une confiance absolue qui témoignait, sinon de sa foi, tout au moins de son honnêteté : "De cette façon, je détruirais pour une part le contenu infini que la foi trouve en cette vie, pour une autre part je le ferais chanceler, à seule fin, il est vrai, de le rétablir sur un plan supérieur." (3) Malgré l'abondance des matériaux, il craignait la deuxième partie. Au contraire, la troisième était "la plus facile pour lui, bien qu'il eût peu de documents pour la mener à bien (4). La "Dissertation finale" devait donc être la partie la plus personnelle de l'oeuvre. On ne peut mettre en doute la sincérité de Strauss. Il est convaincu de travailler à une purification indispensable qui ne fera qu'exalter la dignité de la religion chrétienne. Il a conscience, même si le jeune pasteur ne

(1) : Georgii, p. 4.

(2) : Sandberger, op. cit., p. 195.

(3) : Ibid. p.196.

(4) : Ibid. p.197.

nous en fait pas la confiance expresse, de rendre au christianisme le même service que Luther autrefois. Sa vision est historique. La philosophie hégélienne représente la vérité scientifique de la religion chrétienne, telle est l'inspiration de son travail au stade des esquisses. Strauss se sentait capable de contribuer à cet achèvement - achèvement du christianisme mais aussi de l'hégélianisme- et allait dans sa naïveté jusqu'à espérer l'indulgence divine pour son entreprise (1).

Au moment de rédiger les dernières pages, Strauss a perdu sa belle assurance. Alors que l'ouvrage était achevé à la fin de 1834, que le premier tome a déjà été publié et commenté, Strauss écrit à Binder le 22 septembre 1835 qu'il vient tout juste d'achever cette partie de son oeuvre qui lui a beaucoup coûté : "Car depuis (Strauss s'excuse de n'avoir pas répondu à une lettre de Binder) j'ai toujours été tenu en haleine et un peu désorienté à me demander comment mener à bien la dissertation dogmatique finale que je m'étais réservée non pas comme quelque chose d'agréable, mais comme quelque chose de rebutant." (2) La partie "la plus facile" de l'oeuvre (3) a bien perdu de son attrait en trois ans, même si Strauss "s'est mis peu à peu à aimer cette chose" (4).

Le projet initial, tel que l'expose la lettre à Märklin, ne prévoyait pas de récupération idéale des enseignements contenus dans chaque scène évangélique dont la critique avait fait justice. La tâche apparaissait, croyons-nous, trop obscure et trop didactique à Strauss qui tenait à faire ressortir le contraste entre la destruction critique et la rédemption hégélienne. Le vocabulaire est révélateur. Il s'agit de

(1) : Ibid. p. 197.

(2) : Ziegler, Deutsche Revue, 1905, 2.Bd., p. 346.

(3) : Sandberger, op. cit., p. 197.

(4) : Ziegler, op. cit., p. 346.

préserver "la dureté et le caractère choquant" des oppositions, de mettre en valeur leur "tranchant" et leur "pureté" (1). La lettre à Georgii prévoyait cependant à propos de chaque dogme chrétien une mise sous forme conceptuelle de la représentation qu'en donne le Nouveau Testament, "selon l'esprit et la méthode" de la philosophie hégélienne (2). Dans l'une et l'autre épures, "La Vie de Jésus" devait aider son lecteur à passer du christianisme d'un âge infantile de l'humanité à celui de la science et de la raison, la philosophie hégélienne étant à l'homme éclairé contemporain ce que l'enseignement de Jésus avait été pour les premiers siècles de notre ère. Ce projet n'impliquait pas en soi une rupture puisque la même volonté d'adaptation inspirait toutes les théologies libérales en Allemagne depuis le XVIIIe siècle.

La version définitive ne nous donne que deux exemples de ce "rétablissement positif de la notion" (3). Le premier est celui de la Transfiguration, attestée pour une fois uniformément par les synoptiques et par Pierre (4), à défaut de Jean. L'exemple était sans doute choisi à dessein pour prouver que le mythe ne s'attache pas seulement aux contradictions dans les récits, mais à tout ce qui défie la raison à laquelle il permet de rendre justice tout autant qu'à la religion en dégagant la signification supérieure de l'événement dans sa valeur idéale : "L'explication naturelle en voulant maintenir la certitude historique des récits perd leur vérité idéale, renonce au contenu pour la forme, tandis que l'explication par le mythe en sacrifiant l'enveloppe historique des récits de cette espèce conserve et sauve l'idée qu'ils renferment et qui est leur

(1) : Sandberger, op. cit., p. 196.

(2), (3) : Georgii, p. 4.

(4) : Matth. 17, 1 sq., Marc. 9, 2 sq., Luc, 9, 28 sq., Pierre, 2e épître, I, 17.

esprit et leur âme." (I)

On aimerait voir Strauss préciser plus nettement en cette occasion le sens religieux et la portée concrète du récit, alors que la leçon qu'il dégage se résume à une comparaison avec le "Banquet" de Platon. Agathon et Aristophane veillent seuls avec Socrate, abandonnés des autres convives, avant de s'endormir eux aussi; c'est ainsi que Moïse et Elie s'entretiennent avec Jésus avant de disparaître à leur tour. La similitude ne s'arrête pas là. Socrate réunissait en lui les qualités d'Agathon et d'Aristophane, celles du poète tragique et du poète comique, "les deux éléments de la vie grecque d'autrefois". Et Jésus était à la fois législateur et prophète à la manière de Moïse et d'Elie, ses prédécesseurs qu'il dépasse et qui lui laissent le champ libre.

Le parallèle, même sous la forme prudente d'une note détaillée (2), outre qu'il pouvait paraître impie à beaucoup, n'était pas très instructif quant à la possibilité de fonder une religion sur de tels commentaires, et notre perplexité croît si nous nous rappelons la condamnation sans appel de l'interprétation symboliste de de Wette, trop artificielle aux yeux de Strauss (3). Peut-être Strauss témoigne-t-il surtout d'une indifférence profonde au christianisme qui ne l'intéresse que comme objet d'étude, voire d'un manque total de sens religieux.

Il est vrai que Strauss faisait valoir, pour justifier le mythe, combien la signification de la Transfiguration qu'il avait dégagée permettait de mieux comprendre l'importance de la scène pour les hommes qui étaient supposés l'avoir vécue : "Si je ne puis certes trouver, selon la conception mythique, aucun événement réel dans la relation évangélique,

(I) : Strauss, *Das Leben Jesu*, Bd. II, p. 274.

(2) : Ibid. p. 274 sq.

(3) : Ibid. p. 728; Sandberger, *op. cit.*, p. 196 (lettre du 6 février 1832).

je conserve cependant un sens et un contenu au récit, je sais les pensées qu'il éveillait dans la première communauté chrétienne et pourquoi les auteurs des évangiles lui ont réservé une place si importante dans leurs mémoires." (1)

Seulement les réminiscences mal dissimulées, la répétition de la Transfiguration qu'avait déjà connue Moïse, la réunion de Jésus et de ses deux prédécesseurs dont il semble achever l'oeuvre et accomplir la prédiction, l'affirmation de sa vocation messianique et de sa nature divine n'ont précisément de valeur, selon Strauss lui-même, que pour les contemporains de l'événement. Simples composantes d'un mythe, elles ne permettent plus de fonder nulle religion et la restitution de leur signification authentique n'a qu'un intérêt purement historique, archéologique, pour un siècle éclairé qui se penche sur la naissance d'une religion chez un peuple soumis à des motivations irrationnelles. La Transfiguration dans l'analyse de Strauss n' a eu valeur religieuse qu'autrefois et ne peut avoir valeur idéale aujourd'hui, à moins de renoncer à l'interprétation mythique.

Le deuxième exemple est celui de la fête de Pâques, le plus tentant pour qui veut dégager une leçon morale intemporelle indépendante ou presque de sa source religieuse. La brièveté des allusions de Strauss (2) surprend quand on songe à la minutie avec laquelle il a récusé tous les témoignages qui se rapportent à la mort et à la résurrection de Jésus (3) . Là encore, Strauss ne nous indique pas quels enseignements précis le croyant devra tirer de la grande fête religieuse. Il se contente de nous

(1) : Strauss, op. cit., p. 274.

(2) : Ibid. pp. 741 sq.

(3) : Ibid. pp. 554 - 663.

dire que le fait concret de la Résurrection, la péricope, ne peuvent être que le point de départ, nous serions tentés de dire le prétexte de la réflexion. En dépit de cette imprécision, il n'est pas difficile d'imaginer que le prédicateur et le philosophe ne s'arrêteront pas à la signification mystique de l'événement mais dégageront au contraire une leçon morale idéale sur le péché et la Rédemption, sur le progrès de la conscience morale. Celle-ci n'est plus une notion statique, définie une fois pour toutes dans l'instant de la Révélation; elle s'est constituée peu à peu au cours d'une longue évolution où elle s'est confondue avec l'histoire des hommes. Le dynamisme de la notion semble cependant s'être figé en 1835; l'histoire s'est interrompue avec la philosophie de Hegel. Strauss n'envisage pas clairement un enrichissement ultérieur du contenu de la morale dont le seul progrès ne pourrait être qu'une libération plus totale du passé, c'est-à-dire du dogme religieux et moral traditionnel. C'est d'ailleurs à propos de la fête de Pâques que Strauss finit par avouer qu'il n'est pas possible de concilier le point de vue du pasteur et celui de la communauté. La fête chrétienne la plus riche de symboles consacre la rupture à l'intérieur de l'Eglise (I).

Il est vrai que l'enseignement moral utilitaire, destiné plus à l'auditoire du pasteur qu'au lecteur du philosophe, n'intéresse pas vraiment Strauss qui se soucie d'abord de définir une christologie plus pure. Les christologies antérieures, celles de toutes les écoles et de toutes les Eglises, qu'elles soient orthodoxe ou rationaliste ou symboliste, achopperaient toujours sur l'impossibilité de concilier les deux natures du Christ par lesquelles il participe de l'homme et de Dieu, sans rien

(I) : Ibid. p. 74I.

renier de l'un comme de l'autre (1). Après avoir constaté les causes de l'échec, Strauss évite l'écueil en projetant sur l'espèce, sur l'Humanité, l'espérance messianique autrefois incarnée dans l'individu, dans le Christ : "La clef de toute la christologie est de mettre, comme sujet des prédicats que l'Eglise attribue au Christ, une idée à la place d'un individu, mais une idée réelle et non une idée kantienne sans consistance. Quand nous les pensons réunies chez un individu, un Homme-Dieu, les qualités et les fonctions que l'enseignement dogmatique de l'Eglise reconnaît au Christ se contredisent. Dans l'idée de l'espèce, elles s'harmonisent." (2)

Selon certains (3), Strauss aurait trouvé chez les romantiques et notamment chez Schelling, dans les "Conférences sur la méthode des études universitaires" (4), l'idée que les deux natures du Christ sont inconciliables. On peut estimer une telle enquête sur l'origine d'une objection aussi vieille que le christianisme et ses premières hérésies parfaitement vaine. Strauss aurait pu la lire chez un grand nombre d'auteurs, l'entendre réfuter de la bouche de ses professeurs, à moins qu'elle ne lui soit venue d'elle-même à l'esprit.

La christologie est le point de rencontre privilégié de la théologie et de l'interrogation philosophique sur la religion. Il n'est pas non plus de problème théorique qui se prête mieux à des subtilités de langage qui donnent l'impression d'une solution en masquant le véritable problème. Ces caractères font de la christologie un sujet rêvé de polé-

(1) : Ibid. pp. 693-696.

(2) : Ibid. pp. 734 sq.

(3) : G. Müller, op. cit., pp. 145 sq. Müller est l'héritier d'un courant qui souligne plutôt, il est vrai, l'influence de la "Freiheitslehre" que celle des "Vorlesungen..."

(4) : Schelling, *Ausgewählte Werke, Schriften von 1801-1804, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), Darmstadt, 1968.

mique. La christologie de Schleiermacher a été le point de sa doctrine le plus attaqué, celui qui permettait de remettre en cause l'ensemble de sa philosophie religieuse, celui qui l'a fait venir à Tübingen où il voulait répondre aux reproches de Baur et de ses collègues (1).

Hegel aussi s'est vu accusé de ne pouvoir concilier le rapport entre les deux natures du Christ, tel que le défendait son Eglise, avec une philosophie radicalement panthéiste selon ses adversaires, quoiqu'il s'en défendît. La christologie est la pierre d'achoppement des grands systèmes du XIXe siècle qui se veulent les héritiers du christianisme en développant une pensée toujours en quête d'unité par delà les contradictions ou les oppositions qu'ils assument. Dès le début du siècle, "la caractéristique de toute christologie moderne est désormais", comme l'écrit un collègue de Strauss, le répétiteur Dorner, "de parvenir à l'unité essentielle du divin et de l'humain" (2).

C'est évidemment l'objectif de Schelling, non seulement dans ses "Conférences sur la méthode des études universitaires" mais aussi dans les "Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine" (3), à quelques nuances près, dues à une évolution personnelle ou peut-être aux attaques qu'il avait subies comme tant d'autres pour avoir négligé l'individualité historique du Christ. La pensée de Schelling se prêtait d'autant mieux à cette tentative qu'elle niait l'opposition du sujet et de l'objet et affirmait au contraire inlassablement le dogme de l'identité absolue, qu'elle était rebelle à toute contradiction insurmontable,

(1) : Schleiermacher met sur le même plan les thèses de Baur et de Steudel. Sa justification repose sur la distinction entre religion et philosophie. Cf. Dr. Schleiermacher über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke, I. Sendschreiben, Theologische Studien und Kritiken, 1829, 2. Bd., 2. Heft, pp. 255-284 - 2. Sendschreiben, op. cit., 3. Heft, pp. 481-532, cf. également K.H. Sack, Mittheilungen aus Briefen Fr. Schleiermacher's, ThStKr, 1848, pp. 927-942.

(2) : Dorner, Über die Entwicklungsgeschichte der Christologie, besonders in den neueren Zeiten, Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1836, I. Heft, p. 101.

(3) : Schelling, A.W., Schriften von 1806-1813, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), cf. également Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung "Philosophische Untersuchungen." (1813).

donc qu'elle ne pouvait concevoir, de par ses principes mêmes, le divin et l'humain comme essentiellement antagonistes. Elle se trouvait ainsi, semble-t-il, en accord avec le christianisme qui, catholique ou luthérien, a toujours célébré la descente de l'idée éternelle dans le temporel, l'unité de ce qui par définition est infini, le divin, avec la finitude sous sa forme humaine. Schelling reste en accord avec la tradition chrétienne quand il affirme que l'idée du divin doit nécessairement prendre forme dans le temporel et le fini qui sont le lieu naturel de sa Révélation. Le Fils de Dieu entre dans l'Histoire, théâtre de la naissance du divin : "La réconciliation avec l'univers de la finitude qui s'est détaché de Dieu par la propre naissance de Dieu dans le monde fini est la pensée première du christianisme." (1)

C'est ici que la pensée de Schelling commence à être moins orthodoxe, à être plus proche de celle de Strauss qu'elle aurait pu éventuellement inspirer. Certes l'historicité du christianisme ne contredit pas immédiatement la valeur éternelle de la religion : "Par son esprit le plus intime et dans le sens le plus élevé du terme, le christianisme est historique. Chaque moment particulier du temps est la révélation d'un aspect particulier de Dieu dans chacun desquels il est absolu." (2) Mais cette historicité du christianisme le désubstantialise insensiblement. Le Divin s'abîme dans l'histoire plus qu'il ne s'y incarne. Nous sommes ramenés peu à peu au panthéisme. La théologie n'est qu'une science comme les autres. Alors que son romantisme est trop souvent exalté, Schelling va jusqu'à se réclamer des pages que Lessing a écrites sur la Trinité dans "L'éducation du genre humain" (3). La conclusion de la huitième

(1) : Schelling, op. cit., Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, p. 528.

(2) : Ibid. p. 522.

(3) : Ibid. p. 528.

"Conférence" suppose une interprétation spinoziste de la nécessité : "Si le christianisme n'est pas seulement historiquement nécessaire d'une manière générale mais aussi dans ses formes les plus nobles et si nous y associons la conception plus élevée de l'histoire elle-même comme émanation de l'éternelle nécessité, cela nous donne également la possibilité de le comprendre d'un point de vue historique comme un phénomène divin et absolu, donc la possibilité d'une science vraiment historique de la religion ou théologie." (1)

En soulignant l'historicité du christianisme, Schelling est conduit fatalement à ne plus le considérer comme un phénomène "absolu" et à refuser l'autorité de ses dogmes. Au christianisme de l'instant incarné dans une Révélation précise à un moment donné de l'histoire, il préfère une "idée éternelle" dont l'évocation s'accorde mal avec la christologie traditionnelle : "L'esprit du monde moderne, par la brutalité avec laquelle il a fait se décomposer même les formes les plus belles, après leur avoir retiré leur principe vital, parce qu'elles étaient de nature finie, a suffisamment révélé son intention d'enfanter l'Infini sous des formes éternellement neuves. Il a témoigné avec la même clarté qu'il ne voulait pas du christianisme en tant que phénomène empirique isolé mais seulement comme manifestation de cette idée éternelle elle-même." (2)

Pour fonder une théologie scientifique, Schelling refuse donc les solutions des théologiens (3). Il n'est pas possible "que Dieu à un moment donné du temps ait pris nature humaine". Cela est inconcevable, "puisque Dieu est hors du temps dans l'éternité". La conséquence n'a plus rien d'orthodoxe : "L'incarnation de Dieu est donc une incarnation de

(1) : Ibid. p. 529.

(2) : Ibid. p. 539.

(3) : Ibid. pp. 530 sq.

toute éternité." (1)

Nous savons par ses cours (2) que Strauss connaissait bien les textes que nous venons d'étudier et il est intéressant de savoir ce qu'il en a retenu. Il souligne l'importance de la "Freiheitslehre" : "Nous trouvons le contenu véritable de la philosophie de Schelling, exprimé de la façon la plus complète, dans son traité sur la liberté humaine." Cependant il ne distingue pas rigoureusement cet ouvrage des "Conférences sur la méthode des études universitaires" dont il cite plusieurs passages.

Le mérite de Schelling est de montrer que le christianisme est un phénomène historique, explicable par des causes naturelles, que le "Christ est d'une part le sommet et de l'autre le point de départ supérieur de l'incarnation en l'homme" (3). Il n'en résulte pas nécessairement et Strauss; à l'inverse d'autres (4), ne tire pas cette conclusion de la pensée de Schelling que l'univers soit le Fils de Dieu ni surtout que l'histoire de Dieu ne forme qu'un avec l'histoire de l'Humanité, ce qui est l'essentiel de la thèse de la "Dissertation finale".

Strauss est d'autant moins porté à dégager cet enseignement qu'il fait la critique des idées de Schelling. L'apport de Schelling, c'est de montrer les limites du kantisme qui "ne voulait tirer du Nouveau Testament qu'un sens moral en oubliant le sens spéculatif", qui par conséquent ne quittait pas le "sol empirique"; c'est aussi de faire ressortir "l'ésotérique"aux dépens de "l'exotérique", comme le dit Strauss à la suite de Schelling (5), de libérer le christianisme de sa "gangue" en faisant apparaître la "notion" dans toute sa pureté. On remarquera que les exigences

(1) : Ibid. p. 532.

(2) : Cf. les conférences sur "L'histoire de la philosophie moderne à partir de Kant..." (Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart)

(3) : Strauss, op. cit., où il reprend en la modifiant légèrement une phrase de Schelling, op. cit., p. 532.

(4) : Dorner, op. cit., pp. 120 sq.

(5) : Schelling, op. cit., pp. 538 sq.

de Strauss ne sont pas très hégéliennes.

Malheureusement, poursuit Strauss, Schelling s'est arrêté à mi-chemin. Il a su reconnaître que "vouloir attester l'origine divine du christianisme en prouvant l'authenticité des écrits du Nouveau Testament" était vain, mais son idéalisme reste un idéalisme "objectif" et n'atteint pas encore à la valeur scientifique de l'idéalisme "absolu". L'idéalisme de Fichte - dont les cours de Strauss montrent qu'il le connaissait très bien (I) - était un idéalisme "relatif" parce que "purement subjectif". Seulement un idéalisme "objectif" n'est pas encore pour autant un idéalisme "absolu". Strauss reproche à Schelling de n'avoir pas rendu "le contenu absolu entièrement subjectif", de n'en avoir pas encore fait la "propriété spirituelle du sujet et de l'avoir laissé subsister au contraire dans sa maigre objectivité". Strauss aboutit alors à une conclusion paradoxale mais qui ne nous surprend pas : "Par le contenu l'idéalisme de Schelling est absolu mais par la forme il est objectif et, comme la forme est l'essentiel en matière philosophique, c'est la seconde qualification qui le caractérise le mieux." Entre les lettres à Märklin sur le prêche et les cours de l'année suivante, Strauss est resté cohérent et fidèle à soi-même. Il y a deux sortes de christianisme, l'un est réservé au peuple, c'est la religion exotérique de la "Vorstellung"; l'autre s'adresse à une élite savante, c'est la religion ésotérique du "Begriff" dont le contenu n'est pas encore défini précisément.

Il n'est pas difficile de déduire de ce qui précède que Strauss se réclamait en 1832 d'un idéalisme absolu qu'il voyait se réaliser peu à peu avec Fichte et Schelling. Cet idéalisme est de son propre aveu purement formel et "sa forme véritable est celle du concept"; la dialectique

(I) : G. Müller s'est étonné de l'absence de références détaillées à Fichte dans l'oeuvre de Strauss. La lecture des divers cours de Strauss confirme que des allusions apparemment imprécises peuvent être rapportées à Fichte, notamment dans "La Vie de Jésus".

est l'instrument de sa progression. Grâce à cette profession de foi idéaliste, Strauss peut dégager le dogme du support objectif et vulgaire de la religion et il insiste à plusieurs reprises au long des pages qui lui sont consacrées sur l'importance de Schelling dans cette évolution. Au terme de celle-ci il est logique que l'Humanité remplace le Christ.

Cette substitution serait, selon certains, elle aussi romantique. Strauss aurait pu la trouver chez Schelling et chez Fichte (1). Dorner reproche même à Schelling d'avoir fait disparaître le Christ dans l'Humanité, ce qui l'aurait rendu incapable de concilier les deux natures en Jésus, d'avoir défendu "une opinion impossible à soutenir de quelque façon que ce soit, selon laquelle l'histoire de l'homme est en même temps l'histoire de Dieu" (2). Lorsqu'il dégage les conséquences de la pensée de Schelling, Dorner utilise une formule qui rappelle de manière frappante un passage de Strauss : "Si Dieu n'est que l'esprit du monde, il est impossible qu'il déverse toute sa plénitude en une seule personne et il n'est au contraire révélé et présent que dans la totalité de l'Humanité." (3)

Les cours de Strauss, tout comme "La Vie de Jésus", montrent bien qu'il n'a découvert cette thèse, contrairement à Dorner, ni chez Fichte ni chez Schelling. Il ne la concevait que comme une possibilité de compléter et d'enrichir des systèmes qui ne la contenaient tout au plus que virtuellement. Schelling ne dit nulle part expressément que Dieu devient homme dans l'Humanité ou que le Christ s'incarne en elle. Dorner reconstruit la pensée de Schelling à la lumière de celle de Strauss. Même si nous admettions son interprétation, nous ne pourrions encore établir une

(1) : G. Müller, op. cit., pp. 150 sq.

(2) : Dorner, op. cit., p. 117.

(3) : Ibid. p. 124. Cf. Strauss, op. cit., p. 734.

véritable filiation entre la christologie de Schelling et celle de Strauss. Tout dépend, par delà l'identité des mots, du contenu qu'assume l'idée d'Humanité. L'incarnation éternelle de Dieu dans les "Conférences sur la méthode des études universitaires" est différente de l'histoire de l'Humanité dans "La Vie de Jésus". Celle-ci est indissociable du progrès irrésistible de la science qui éclaire les hommes et les éduque, dépasse et rend vaine la religion plus qu'elle ne l'intègre, ce qui n'est pas une vision romantique ou mystique. L'aspiration nostalgique du romantisme à surmonter l'opposition du couple Dieu - Nature, son rejet méthodique du dualisme ne doivent pas nous abuser. Entre la philosophie romantique et Strauss, même s'il l'ignore encore, il y a toute la différence qui sépare l'idéalisme du matérialisme.

C'est l'Humanité qui porte la foi nouvelle et, délivré maintenant de la lettre testamentaire, Strauss est plus à l'aise pour définir ses Pâques hégéliennes dans un impeccable mouvement dialectique : "Par la foi en ce Christ et notamment en sa mort et en sa résurrection, l'homme se justifie devant Dieu : c'est-à-dire qu'en donnant vie en lui-même à l'idée d'Humanité, en reconnaissant notamment que la négation de son caractère naturel, qui est lui-même déjà négation de l'Esprit, donc la négation de la négation, est le seul chemin qui conduise l'homme à une vraie vie spirituelle, l'individu lui aussi participe de la nature divine et humaine de la vie de l'espèce." (1)

Strauss exposait déjà cette thèse dans la lettre du 6 février 1832 : "L'esprit n'atteint à un caractère vraiment positif, ne parvient à la vie divine, et même ne réussit à être assis à la droite de Dieu que par la négation de sa négation qui est l'appartenance à la Nature." (2) Entre

(1) : Strauss, op. cit., p. 735.

(2) : Sandberger, op. cit., pp. 196 sq.

1832 et 1835 le vocabulaire n'a guère changé, quoiqu'il soit devenu moins naïf. Seulement les accents se sont déplacés et l'"Idée", dont parlait Strauss, s'est chargée de déterminations plus concrètes. L'Humanité apparaît maintenant sans ambiguïté comme l'incarnation de l'Idée, derrière laquelle Jésus s'effaçait déjà en 1832.

L'Humanité devient alors l'objet d'un culte et son histoire emprunte des voies triomphales, tandis qu'elle récupère jusque dans les détails tous les attributs dont la critique dépouillait le Christ. Il y a certes évolution, progrès, éducation du genre humain, révélation ininterrompue de l'Humanité à elle-même, comme chez Lessing ou chez Herder, mais l'enchaînement superbe des affirmations, des négations, des morts et des renaissances toujours plus belles, l'impression de majestueuse nécessité qui accompagne le déroulement de l'histoire font oublier efforts et conquêtes par la magie de la dialectique. A l'inverse de ce qui se passe chez Lessing ou chez Herder, c'est la nécessité que nous ressentons plus que le progrès des lumières dans la conscience morale de l'homme.

Fille de la Nature et de l'Esprit, l'Humanité a, comme le Christ, une mère terrestre et un père céleste. Comme le Christ par ses miracles, l'Esprit s'est rendu maître de la Nature, rabaissée chez Strauss au rang de simple instrument. Comme lui, elle est irréprochable et impeccable dans son histoire, les péchés étant, par une transposition hardie, ceux de l'individu et non de l'espèce. Aliénée dans la finitude de notre univers terrestre, elle a la nostalgie de l'Infini, aspire à dépasser la condition terrestre par une spiritualité toujours plus élevée, voudrait nier les déterminations particulières de l'esprit "personnel, national, séculier" (1). Elle exige l'absolu en même temps qu'elle l'incarne.

(1) : Strauss, op. cit., p. 735. Sur ce point précis, il y aura évolution, déplacement des accents sans reniement dans "L'Ancienne et La Nouvelle Foi".

Cet hymne à l'Humanité est un hymne religieux : "Elle meurt, ressuscite et monte au ciel." (1) Le vocabulaire de 1832 réapparaît ici. Schelling avait ancré le Christ dans l'Histoire tout autant qu'il l'en avait détaché. Le Christ, individu singulier dont la vie se composait d'un certain nombre d'événements précis, se diluait peu à peu dans un ensemble plus vaste qui le dépassait. Schelling faisait du Christ "un sommet et un point de départ" (2) et découvrait, comme Lessing, un christianisme antérieur au Christ, avant de redonner dans la "Freiheitslehre" plus de consistance à sa personnalité. Sa théorie se trouve ici radicalisée.

Les incertitudes n'étaient pas moins grandes chez Schleiermacher. Schleiermacher accepte toute la critique rationaliste de son temps et du siècle précédent et veut en même temps préserver tout l'héritage du christianisme. Jésus est donc à la fois pleinement homme, comme le veulent les philosophes, et pleinement Dieu, comme l'exigent les Eglises : "Dans le Christ les natures divine et humaine étaient réunies en une seule personne." (3) Par sa première nature, il est soumis au Devenir qui le mène à la perfection; par sa seconde, il est impeccable, ne participe que de l'Etre. La conciliation n'est possible - et ici Schleiermacher recourt à une solution voisine de celle de Strauss - que par l'aptitude de l'homme à atteindre à la perfection : "Dans la nature humaine, aussi sûrement que le Christ était un homme, doit nécessairement se trouver la possibilité d'accueillir le divin, tel qu'il est pensé dans le Christ." (4) Comme chez Schelling, le Christ est origine et fin. La conciliation ne peut évidemment contredire ni la raison ni la Révélation : "L'idée de considérer, même de ce point de vue, la révélation incarnée dans le Christ comme quelque chose de pure-

(1) : Ibid. p. 735.

(2) : Schelling, op. cit., p. 532.

(3) : Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche...* Bd. 2, Berlin, 1822, p. 200.

(4) : Ibid. Bd. I, 1821, p. 107.

ment surnaturel ne paraît nécessaire à aucun égard.

Avec Schelling et Schleiermacher, une christologie réputée romantique fait autant de concessions à Lessing et à l'Aufklärung qu'au dogme des différentes églises dont elle se réclame. Mais beaucoup de philosophes n'étaient pas prêts à faire tomber le Divin dans la catégorie du Devenir, en effaçant les oppositions entre l'Etre et le Devenir, à l'exemple de Schleiermacher dans les dernières pages de la "Weihnachtsfeier"(I). La christologie romantique ne satisfaisait personne comme le prouvèrent les polémiques qu'elle entraîna.

Strauss n'éprouve pas le même besoin de fidélité et il n'est pas sûr que sa religion, sous prétexte que l'Humanité s'est chargée du vocabulaire de la christologie traditionnelle, soit encore chrétienne. Il projette les qualités que Schleiermacher mettait en l'homme sur le genre humain et dégrade du même coup, sans se l'avouer, il est vrai, la personne du Christ désormais livrée aux avatars de l'histoire. Il accepte de tirer une conséquence que Schelling et Schleiermacher refusaient d'admettre et gagne en cohérence en sacrifiant la nature divine du Christ. La personne du Christ n'a plus qu'une valeur transitoire, accidentelle, liée à l'incapacité de son époque de concevoir l'idée d'humanité autrement qu'en l'incarnant dans une personnalité concrète. De nos jours, elle n'a plus que la couleur sentimentale d'un pieux souvenir. Elle correspond mal à la conscience de notre temps qui connaît avec Hegel son moment d'apothéose et refuse la matérialisation trop concrète du fait et de l'individu, parce qu'il sait que l'Idée a besoin du support de l'espèce tout entière. C'est le détachement de la personne du Christ qui distinguera la véritable

(I) : Schleiermacher, Die Weihnachtsfeier, ein Gespräch, Berlin, 1805. Plus tard, Strauss donnera l'impression de voir de la duplicité dans l'habileté de ces solutions et sa critique, comme nous le verrons, entraînera l'adhésion, de A. von Humboldt.

dogmatique du simple sermon (1).

La désacralisation du Christ ne s'arrête pas là. Sa personne, dépouillée de tous les attributs divins, perd, si elle conserve sa dignité, toute perfection authentique, n'a nullement qualité pour représenter l'infinie richesse de l'Humanité, seule réalité suffisamment substantielle pour incarner dans sa diversité l'unité de la nature divine et de la nature humaine. Renan allait soulever en 1862 une tempête au Collège de France en nommant Jésus un "homme incomparable". Il n'est même pas sûr qu'il soit chez Strauss un être exceptionnel. Il semble plutôt que le hasard de l'histoire a voulu qu'il correspondît à ce qu'attendait de lui son époque. Dieu n'est pas, il devient. Les qualités attribuées à Jésus à un moment déterminé de notre histoire sont celles précisément que l'Humanité fait siennes au cours d'une longue évolution, en les portant à un plus haut degré de perfection : "L'incarnation de Dieu au long de l'éternité ne serait-elle pas plus vraie que son incarnation en un point limité du temps?" (2) A l'apparition du Fils, Strauss substitue la lente révélation du devenir fatal que marquent des temps forts : Jésus, Luther, Hegel. "La Vie de Jésus" relève de ce dernier moment privilégié.

Strauss s'applique à ne rien perdre de la spiritualité chrétienne en la sécularisant. On est frappé de l'insistance avec laquelle il identifie le progrès de l'Humanité à celui de l'Esprit et à la négation de la nature, de la créature qui est en nous. Il s'agit ici de la seule trace de mysticisme, fortement teintée d'ailleurs de volontarisme, que l'on puisse découvrir dans son oeuvre. Toutes les premières lectures de Strauss le prédisposaient à avoir cette attitude. D'un point de vue strictement

(1) : Strauss, op. cit., p. 738.

(2) : Ibid. p. 734.

philosophique, on pourrait y voir le souvenir de Fichte qui ne reconnaissait dans le non-moi, dans la nature qu'une production du moi, susceptible tout au plus de fournir à ce dernier l'occasion d'exercer sa volonté. Mais les mystiques, que Strauss avait pratiqués, auraient pu aussi lui enseigner le mépris du corps, et les stoïciens la sagesse et l'art de s'en rendre maître. La part des influences philosophique, religieuse ou morale n'est pas facile à délimiter. Strauss aurait pu tirer de la lecture des matérialistes français, des déistes anglais et surtout des écrits de la Jeune Allemagne - la "Wally" de Gutzkow paraît la même année que "La Vie de Jésus" - des leçons exactement opposées. ^{qui} Cette identification du progrès à la domination du corps relève d'une _{ut-u} nécessité personnelle, d'une sorte de choix existentiel dont certains aimeront imaginer qu'il a été conditionné par l'éducation quasi monacale de Strauss sans pouvoir expliquer pourquoi le jeune homme a rejeté tant d'autres aspects de cette même formation.

Strauss se fait lyrique quand il chante l'Humanité. On doute pourtant que cette religion sans transcendance ni Christ, sans textes sacrés, dont la doctrine est tout entière repensée à la lumière d'une interprétation de la philosophie de Hegel, puisse encore être qualifiée de chrétienne. Comme Eultmann et son école, comme certaines tendances contemporaines du catholicisme, Strauss affronte - et c'est un des aspects de son actualité - la tâche insurmontable, le paradoxe fantastique qui consisterait à dégager la signification idéale et nécessaire d'une Révélation dont la réalité est niée et qui aurait pu aussi bien ne pas exister, même dans les seules imaginations.

Nous ne pensons pas que Strauss échoue par impuissante personnelle, parce qu'il ne serait pas un esprit dogmatique, comme on le lui

a souvent reproché. C'est, selon nous, contre une difficulté théorique et objective que Strauss bute; il se heurte à un problème qui n'a pas de solution. Aussi ne pouvons-nous suivre Vischer quand il tente d'expliquer les obstacles que Strauss rencontre dans la rédaction de la "Dissertation finale" par la fatigue ou les déboires de l'heure (1), encore que Strauss aurait pu faire valoir de bonnes excuses. En réalité il ne parvient pas, pas plus que ses successeurs, à faire apparaître la nécessité morale et idéale d'une histoire contingente et superflue avant de renoncer bientôt en toute lucidité à l'une comme à l'autre.

L'HEGELIANISME DE STRAUSS

A l'instar de la plupart des hégéliens, Strauss, à la fin de son cours sur Schelling montrait comment Hegel succédait à ce dernier et achevait son oeuvre : "Schelling a extrait l'or pur mais il n'a pas su en faire fondre la masse par la dialectique. C'est pourquoi la richesse de sa vision intellectuelle (intellektuelle Anschauung) le laisse tout aussi pauvre et il doit se contenter des quelques maigres débris de son absolu. Fondre l'absolu découvert par Schelling dans le feu de la dialectique et de cette façon faire du trésor un bien commun fut réservé à Hegel."

La conception hégélienne de l'histoire de la pensée exigeait la mise en évidence de cette continuité; la critique de la philosophie allemande contemporaine que Schelling et Hegel avaient entreprise en commun au début de leur carrière rendait une telle conclusion inévitable (2).

Cependant il n'est pas facile de dire en dépit des protestations

(1) : Fr.Th. Vischer, Kritische Gänge, 1844, pp. 121 sq.

(2) : Nous faisons allusion à leur collaboration au Kritisches Journal der Philosophie, cf. Hegel, Sämtliche Werke, Bd. I, Stuttgart, 1958.

de Strauss si sa pensée est vraiment hégélienne. Theunissen donne une interprétation de Hegel qui exclut Strauss du camp des hégéliens(1); Weischedel, qui ne s'intéresse pas à l'auteur de "La Vie de Jésus", et Sandberger comprennent Hegel d'une manière que Strauss aurait pu accepter au moins en 1835(2); G. Müller, plus proche de Theunissen, distingue très nettement la pensée de Strauss de celle de son maître. La critique plus ancienne présente les mêmes discordances. Le problème de l'hégélianisme de Strauss, que l'on s'attache à la "Dissertation finale" ou à la compréhension du mythe, est d'abord celui de la lecture de Hegel.

Si l'Idée hégélienne et l'Humanité ne font qu'un, la philosophie de Strauss est incontestablement hégélienne. Rosenkranz répond à cette question en analysant dans les "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" les notions de "Weltgeist" et d'"esprit de l'humanité" qui auraient été abusivement confondues avec celle de Dieu dans leur application à la philosophie de Schelling et de Hegel : "Avec ce mot (Weltgeist) on a, il est vrai, qualifié Dieu lui aussi; seulement dans la philosophie moderne, il a été utilisé dans un sens plus précis pour qualifier l'esprit de l'humanité dans la mesure où l'on entend par là tous les phénomènes dans lesquels l'esprit humain se manifeste. L'esprit du monde comprend donc la diversité infinie de tous les peuples et de tous les individus à toutes les époques, sous toutes leurs formes, si différentes soient-elles; le point de vue de l'Eglise n'est donc lui-même, si on le considère selon son apparence extérieure, qu'une part de cet agrégat aux multiples divisions, et l'esprit du monde dont fait partie l'histoire du monde elle aussi, n'est donc pas l'esprit divin. Mais l'esprit de Dieu

(1) : M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin, 1970.

(2) : W. Weischedel, Der Gott der Philosophen, Bd. I, Darmstadt, 1971.

est bien entendu la vérité de l'esprit universel, c'est-à-dire la nécessité intérieure, l'essence de toutes les formes prises par l'esprit humain et qui se dégagent de sa vie naturelle, de ses guerres, de ses mœurs, de sa religion, de son art et de sa science. Comme aussi bien Schelling que Hegel ont parlé de l'esprit du monde qui se saisit plus profondément, qui arrive à soi et s'achève, on leur a fait mettre, sans autre forme de procès, à la place de l'esprit du monde qui, de toute évidence, trouve sa réalité dans l'histoire des peuples et des individus aux multiples différences qui les composent, Dieu lui-même tout simplement." (I)

L'interprétation de Hegel que Strauss fait sienne se trouve donc coïncider, pour un hégélien bon teint, avec celle des adversaires de l'hégélianisme, ce qui sera confirmé par les réactions à "La Vie de Jésus"

Les autres disciples qui se veulent de stricte obéissance n'aboutissent pas non plus aux mêmes résultats que Strauss. Conradi et Göschel, que l'on rangera plus tard dans la catégorie des hégéliens de droite(2), ne nient pas, tout comme Rosenkranz, l'historicité des principaux récits évangéliques, même là où les théologiens libéraux ou non acceptaient d'oublier la lettre au profit de l'esprit, par exemple en ce qui concerne l'activité miraculeuse de Jésus. Celle-ci relèverait logiquement de la nature divine du Christ. C'est sur ce dernier point, dogme principal de toute christologie orthodoxe, que la presque totalité de l'école hégélienne se sépare le plus de Strauss.

La cause en est philosophique. Marheineke intègre la Trinité, dont il n'est guère question chez Strauss, dans sa vision hégélienne, affirme

- (I) : Rosenkranz, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1832, p. 909.
L'auteur réfute A. Kreuzhage, Mitteilungen über den Einfluss der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens, Münster, 1831.
- (2) : K. Conradi, Selbstbewusstseyn und Offenbarung, oder Entwicklung des religiösen Bewusstseyns, Mainz, 1831.
C.F. Göschel, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis, Berlin, 1829.

qu'il est de l'essence de l'Esprit, de réunir les natures humaine et divine dont nous avons l'exemple historique en Jésus. Jésus, fils de Dieu, est totalement homme mais Dieu s'identifie pleinement à lui : "L'essence véritable de Dieu dans les deux personnes, l'existence de Dieu, en tant que Dieu, en deux personnes, n'est rien d'autre qu'une existence de Dieu, en tant qu'Esprit, en deux personnes : c'est l'Esprit que le Père, c'est l'Esprit que le Fils expriment, et cette expression est en soi leur essence divine elle-même. Mais ce n'est pas seulement le Père mais aussi le Fils, pas seulement le Fils mais aussi le Père qui l'expriment (...) Ce qui est commun au Fils et au Père, il l'est par définition ou sous forme d'hypostase." (1)

Marheineke, qui défend l'inspiration sacrée, critique jusqu'aux sources de l'Aufklärung et Semler notamment, dont les objections à la théopneustie avaient eu une importance décisive : "C'est une idée qui s'est incrustée avec Semler, une idée fausse et dangeureuse qui met la discorde entre la vie et l'école en ce qui concerne la religion et qui souille la théologie en même temps que la religion. Car tout autant qu'il importe de voir clairement la différence entre la théologie et la religion, il importe aussi de maintenir ce qui les unit." (2)

Une telle volonté d'identification était pour Strauss péché contre la raison. Dès 1831, il concevait ses projets littéraires en opposition précisément à la "Dogmatique" de Marheineke, à laquelle il reprochait de ne pas comprendre la théologie à l'aide de la philosophie, comme il l'attendait de la pensée hégélienne. Devant l'insuffisance de l'ouvrage de Marheineke, Strauss est convaincu de la nécessité de compléter

(1) : Ph. Marheineke, Die Grundlehren der christlichen Dogmatik, Berlin, 1819, pp. 371 sq.

(2) : Ibid. p. 29. Cf. Semler, Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanons, 1771-1775.

l'oeuvre du maître, ainsi qu'il en fait la confiance à son ami Georgii : "Tu partages sans doute ma conviction que cette application (celle de la philosophie hégélienne à la théologie) (1) ne se trouve que sous une forme très imparfaite dans la "Dogmatique" de Marheineke et qu'il reste à chacun de s'en charger pour son propre compte." (2) Déjà Strauss ne se reconnaît pas dans l'école officielle, ce que confirme sa dissertation sur le retour de toutes choses.

L'année suivante, en écoutant ses cours à Berlin, où Marheineke enseignait aux côtés de Hegel à la Faculté de Théologie, Strauss se réconcilie un peu avec sa démarche dans la mesure où il l'estime orthodoxe : "En ce qui concerne Marheineke, je fus satisfait de voir qu'il traite la dogmatique dans ses cours comme j'ai toujours souhaité qu'une dogmatique hégélienne le fît, qu'il part de la représentation biblique, continue par la forme qu'elle prend dans l'Eglise et progresse jusqu'au concept spéculatif." (3) Cependant il lui reproche de trop bien accorder le texte évangélique, le dogme des Eglises, et le dernier stade, le concept spéculatif, la régénération hégélienne. Il néglige donc le moment critique, "le moment tout aussi vrai de la négation, parce qu'il est seulement un esprit dogmatique et n'est pas en outre un esprit dialectique." (4)

Marheineke, en délaissant le deuxième moment de la dialectique, fait la part trop belle au premier, l'affirmation ou l'écriture, qui n'étant pas passée par le feu purificateur de la négation, se retrouve intacte dans le troisième moment. La synthèse n'est plus dès lors qu'un simple retour en arrière; elle ne pose pas une idée supérieure qui res-

(1) : (...) ajouté par nous.

(2) : Briefe von D.F. Strauss an L. Georgii, p.4.

(3), (4) : Ibid. p. 6 (lettre du II mars 1832).

tituerait le sens véritable du premier moment, conservé certes mais dépouillé, sublimé, après avoir intégré le deuxième moment. On admire l'assurance du jeune homme qui se montre dans la même lettre également déçu par Rosenkranz.

Le moment critique, celui de la science, de la grammaire ou de l'histoire qui sondent les textes n'apporte rien à Marheineke(I). Le deuxième moment est pour lui celui du progrès historique, du passage de la forme simple et naïve des évangiles au dogme conceptuel de l'Eglise. Il coïncide donc avec la Réforme, aux aspects strictement religieux de laquelle Strauss ne s'intéresse pour ainsi dire jamais. De Marheineke à Strauss, la dialectique change de visage. Son deuxième moment, celui de l'enrichissement, devient le moment de la critique néantisante.

Est-il vraiment possible au dernier moment, à l'âge de la philosophie, de nous rendre le premier dans la dignité supérieure du concept épuré? L'école hégélienne le croit et Strauss résume très fidèlement sa pensée : "Ainsi la vérité de la représentation que l'Eglise se fait du Christ semble confirmée sur un mode supérieur à partir du concept de Dieu et de l'homme dans leur rapport réciproque et nous semblons alors ramenés au point de vue orthodoxe, quoique par le chemin inverse. De même en effet que ce dernier déduisait la vérité des notions que l'Eglise avait du Christ de l'exactitude de l'histoire évangélique, l'exactitude de l'histoire est ici déduite de la vérité des notions. Le rationnel est également réel, l'idée n'est pas un simple devoir ("Sollen") kantien mais aussi un être ("Sein"); s'il est donc démontré que l'idée de l'unité de la nature divine et de la nature humaine est une idée rationnelle, elle doit également avoir une existence historique." (2)

(1) : Marheineke, op. cit., pp. 68 sq.

(2) : Strauss, Das Leben Jesu, Bd. II, pp. 732 sq.

Tel est le point de vue de la christologie spéculative dont Strauss ne nous dit pas qu'elle trahit la pensée qui l'inspire, deux références à la "Phénoménologie de l'esprit" et aux "Conférences sur la philosophie de la religion" semblant même indiquer le contraire (1), détail qui n'est pas sans importance quand on débat de l'hégélianisme de Strauss. Pourtant, en faisant la critique de l'"Encyclopédie des sciences théologiques" de Rosenkranz, Strauss choisissait dès 1832 une méthode scientifique différente où l'expérience et le fait l'emportent sur l'a priori de l'idée : "Ce rapport indirect de la théologie spéculative à la réalité empirique de la religion chrétienne dans le canon et l'Eglise, Rosenkranz ne le nie pas; mais ainsi la théologie spéculative n'est encore que philosophie; elle ne devient quelque chose de théologique qu'en se référant directement à cette réalité empirique et en ne se contentant pas par là même de postuler tacitement la théologie exégétique et historique - tandis qu'elle la produit en réalité à partir d'elle-même - mais en s'installant effectivement derrière ces disciplines et en se dégageant de celles-ci comme un résultat obtenu grâce à elles." (2)

Nous ne nous étonnerons donc pas de voir Strauss s'éloigner de la christologie spéculative et nous ramener brutalement des subtilités de la logique dialectique aux règles plus simples de la logique classique : "Les théorèmes généraux sur l'unité des natures divine et humaine ne rendent pas le moins du monde plus concevable l'apparition d'une personne où cette unité serait réalisée exclusivement d'une manière individuelle." (3)

Strauss juge sa tentative de récupération plus légitime que celle

(1) : Ibid. p. 729.

(2) : Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1832, p. 733.

(3) : Strauss, Das Leben Jesu, Bd. II, p. 733.

des autres hégéliens, parce qu'elle n'est pas entachée d'une impossibilité logique. Seulement cette certitude s'affirme en conclusion de deux épais volumes de critique pointilleuse, historique, théologique, rationaliste. Seulement, quand nous parlons du Christ, il faut entendre l'Humanité. Ces réserves mises à part, tout l'ouvrage, la négation critique, est devenu vain par le prodigieux pouvoir de la dialectique. Nous ne devons pas faire comme si tout ce qui a été démontré faux était vrai : tout cela est réellement vrai dans un sens supérieur. Par un décret de la philosophie hégélienne dont Strauss croit détenir la vérité - ce qui justifie sa tentative - tout ce qui a été nié par la critique retrouve sa réalité, réalité morale et idéale, ontologique même, si l'on veut, puisque la seule réalité qui importe est celle de l'Idée. On est tenté de dire qu'il s'agit d'un extraordinaire tour de passe-passe, que la négation critique ne peut être à la fois entièrement vraie et fausse, que la signification idéale que retrouveraient certains épisodes de la vie de Jésus est bien factice, qu'elle est due à l'arbitraire d'une loi formulée a priori, semblable à celle que Strauss dénonçait chez ses amis ou adversaires hégéliens.

L'insouciance envers les faits n'est pas chose exceptionnelle dans l'école hégélienne qui, non contente de s'en désintéresser, peut aller jusqu'à décréter leur existence après avoir reconnu les preuves scientifiques de leur fausseté. Marheineke, lorsqu'il doit décider si la théologie de Vatke(I) est sans danger pour l'Université (et pour la religion) s'exprime dans un rapport destiné au ministre von Altenstein dans un langage d'un idéalisme absolu : "Pour une théologie qui part du

(I) : W. Vatke, Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt, Bd. I, Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt, Berlin, 1835.

principe que quelque chose est vrai parce que c'est dans la Bible et non pas au contraire que cela se trouve dans la Bible parce que cela est vrai en soi et pour soi, cette perte est insurmontable et ne peut être assez déplorée. Mais la deuxième partie de cette proposition ou de ce dilemme est avant toute chose le principe véritable de l'Eglise évangélique, principe aussi bien du juste respect devant la parole biblique que principe de liberté nécessaire dans le jugement et l'interprétation de celle-ci." (1)

L'attitude de Marheineke était lourde de contradictions que ses réactions à "La Vie de Jésus" allaient faire éclater. On ne voit pas ce que la critique pouvait faire perdre à la Bible si tout y était "vrai en soi et pour soi". En apportant son soutien à Vatke qui ne s'en prenait qu'à l'Ancien Testament (2), Marheineke pouvait encore se prévaloir devant le ministre de l'orthodoxie de sa foi (3). Il était plus difficile devant le livre de Strauss d'en appeler simultanément à la tolérance de l'Eglise et à la vérité intemporelle des évangiles.

Convaincu de ne rien avoir sacrifié d'essentiel, Strauss se sent autorisé à réfuter les christologies de Kant et de de Wette, qu'il nomme symbolistes parce qu'elles ramènent la religion à une simple perfection morale, idéal inaccessible, donc sans réalité substantielle. La "science", c'est-à-dire dans le langage de Strauss la philosophie hégélienne, "a reconnu que faire des idées un simple devoir ("Sollen") auquel ne correspondrait aucun être ("Sein"), équivalait à les supprimer, de même que maintenir l'infini comme un au-delà permanent du fini revient

(1) : H. Benecke, W. Vatke in seinem Leben und seinen Schriften, Bonn, 1883, pp. 200 sq.

(2) : Vatke se dit lui-même dans sa correspondance privée plus modéré que Strauss. Dans sa correspondance avec ce dernier, il se refuse à dire nettement quelle est sa position sur le mythe, ce qui est la plus claire des réponses.

(3) : Benecke, op. cit., p. 189.

à en faire quelque chose de fini." (1) Strauss invite la philosophie à revenir sur terre. La pensée de Hegel rend le bonheur à l'homme, tandis que la vision kantienne était déprimante : "Du monde réconcilié où le place le christianisme, l'homme est rejeté par cette conception dans un monde désuni, d'un monde bienheureux dans un monde malheureux." (2) Une idée rationnelle à laquelle ne répondrait pas une existence effective est une idée vide. Les concepts étudiés par Kant (3) sont sans intérêt parce qu'ils n'ont pas d'équivalent historique. Si la restauration de Strauss a des principes idéalistes ou la volonté de se présenter sous une forme idéaliste, elle n'en est pas moins une critique de type matérialiste de la philosophie idéaliste.

Nous voyons mieux ce qui sépare Strauss des autres hégéliens ; il admet comme eux que "tout ce qui est rationnel est réel" mais Marheineke et Rosenkranz, en s'appuyant sur l'un ou l'autre volet de la formule, retrouvaient toujours à la fois la rationalité et l'historicité de l'Évangile, tandis que Strauss conclut d'une part que l'union des deux natures en Jésus n'étant pas rationnelle ne peut être réelle, d'autre part que la rationalité peut être construite abstraitement et ne pas impliquer l'existence. On remarquera incidemment que la coïncidence de la réalité et de la rationalité voudrait que la pensée de Strauss, rationnelle et réelle, fût en accord avec son temps - ce qu'il croit - sans pouvoir expliquer ainsi les difficultés rencontrées par la religion nouvelle et l'hostilité que suscitera son livre.

Nous ne nous attarderons pas exagérément sur l'interprétation

(1), (2) : Strauss, *op. cit.*, p. 728.

(3) : Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 3. Stück, I. Abtheilung, 1793.

(4) : Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Berlin, 1870, p. 34 : "was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig."

d'une formule, sujet rêvé de polémique qui a embarrassé les hégéliens dès l'origine, et sur laquelle il nous faudra revenir en traitant des "Streitschriften" (1).

Il ressort de l'analyse de Strauss que la rationalité est la réunion de toutes les conditions qui font, en dehors de toute légitimation morale, qu'une chose est inévitable. L'incarnation de Dieu dans l'Humanité est réelle et rationnelle parce que déjà réalisée. C'est la conclusion qui se dégage d'une thèse brièvement exposée selon laquelle "l'Infini se conserve soi-même en posant, en niant le fini et en se ressaisissant de lui, que l'Idée se réalise dans la totalité de ses manifestations empiriques, que rien ne peut arriver qui n'est déjà en soi, donc que l'on ne peut demander à l'homme non plus de se réconcilier avec Dieu et de devenir d'esprit divin si cette réconciliation et union n'est pas déjà en soi accomplie" (2).

On a généralement vu dans la seconde partie de la loi : "tout ce qui est réel est rationnel" une justification du conservatisme et dans la première : "tout ce qui est rationnel est réel" la possibilité d'une transformation du monde, éventuellement violente, au service de la raison. Mais Strauss en 1835, et ce n'est pas là le moindre paradoxe ou sa moindre originalité, donne de la formule une interprétation statique, exclut de "est" toute promesse de devenir. Il arrête l'histoire, fidèle comme dans son interprétation de la Bible à la lettre du texte qu'il comprend en philologue. Après avoir démontré la valeur idéale des préceptes chrétiens, il rétablit dans une dignité toute relative à l'époque où ils

(1) : Nous nous limitons ici à "La Vie de Jésus" où la formule est signalée par allusions (par exemple Bd. II, p. 732) et nous ne nous référerons pas au commentaire de Sandberger (op. cit., p. 119) qui se rapporte aux "Streitschriften".

(2) : Strauss, op. cit., p. 728. Le vocabulaire pourrait prêter à confusion. On observera concrètement que l'Humanité, n'a pas encore réconcilié et uni parfaitement Dieu et l'homme, que le processus qui mène à cet accomplissement est seulement en train de se réaliser.

sont nés les récits qui en sont la source et leurs auteurs : tout ce qui est réel aujourd'hui a été rationnel autrefois. La pensée hégélienne ne légitime pas comme dans l'hégélianisme de gauche la projection vers l'avenir d'une pensée rationnelle qu'il s'agirait de réaliser dans les faits et qui serait conforme à la vérité profonde de la philosophie de Hegel. La rationalité et la réalité coïncident à un moment précis du temps. Strauss montre seulement la convergence d'une conception aujourd'hui rationnelle et d'une histoire vieille de presque deux mille ans. Il faut évidemment ajouter que le passé perdra vite dans l'esprit de Strauss le peu de rationalité et de réalité qu'il lui concède encore, par fidélité au vocabulaire hégélien plus qu'à l'esprit de la doctrine. On peut risquer une objection majeure à la thèse de Strauss : rien ne l'obligeait pour fonder sa religion de l'Humanité à emprunter les voies du christianisme et de l'hégélianisme qui, bien loin de faciliter sa tâche, lui posent des problèmes à chaque pas.

E. Barnikol a cependant défendu avec beaucoup d'insistance la thèse de l'hégélianisme de Strauss : "Son hégélianisme demeure solide, inébranlable à coup sûr jusqu'à la mort de Baur en 1860." (I) Il serait facile de citer des textes très antérieurs à cette date tels que les "Ecrits polémiques" ou la "Dogmatique chrétienne" pour contredire cette affirmation. Nous nous bornerons à la considérer dans son application possible à "La Vie de Jésus".

L'argument de l'amitié revient à prouver l'hégélianisme de l'un par celui de l'autre et n'est pas convaincant. Celui de Baur n'était d'ailleurs pas revendiqué expressément par l'intéressé, très méfiant

(I) : E. Barnikol, Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauss und Baur im 19. Jahrhundert, Sonderdruck aus der wissenschaftlichen Zeitschrift der Martin Luther - Universität, Halle-Wittenberg, 1961, Heft I, p.285.

au demeurant envers toute spéculation philosophique. Et puis cette amitié fut très chancelante selon les époques et elle est discutable jusque dans les témoignages invoqués par Barnikol. Il nous suffira de rappeler ce qu'écrivait Strauss à Watke à la mort de Baur : "Malgré toute son honorabilité de patriarche, Baur est resté un petit malin jusqu'à son dernier souffle." (1) Il n'est assurément pas possible de parler de "ces deux théologiens humanistes réunis par la même pensée" (2). Barnikol a confondu l'amitié pour l'homme et l'estime pour le savant.

Les deux autres arguments sont plus intéressants. Le premier, le pouvoir tout puissant et autonome de l'Idée dans "le processus de prise de conscience de l'Esprit absolu" n'est pas contestable. Il est tout aussi juste, croyons-nous, de souligner que ce mouvement dans son principe général est "anti-individuel" (3). Il en résulterait, selon Barnikol qu'il répugne à s'incarner à un moment donné dans un individu précis, "l'incarnation de Dieu ou du Divin" ne s'accomplissant pas "dans Jésus tel que le conçoit le point de vue orthodoxe mais dans l'espèce, dans l'Humanité, dans l'Histoire, c'est-à-dire à proprement parler dans l'histoire de l'Esprit" (4). C'est bien la thèse de Strauss; il n'est pas sûr que ce soit celle de Hegel.

Le second argument de Barnikol est que Strauss reprend le célèbre petit membre de phrase de L'"Encyclopédie" qui décide que "la religion et la philosophie ont le même contenu" (5). Nous doutons que Strauss, bien qu'il soit d'accord avec l'assertion de Hegel, lui donne le même

(1) : Benecke, op. cit., p.504. Strauss reproche à Baur d'avoir conseillé à Zeller, son gendre, de ne plus défendre son ami pour ne pas nuire à sa carrière, Strauss était trop compromettant.

(2) : Barnikol, op. cit., p.291.

(3) : Ibid. p. 288.

(4) : Ibid. p. 285.

(5) : Hegel, op. cit., art. 573, p. 478.

sens. Chez Hegel, la religion est intégrée à la philosophie qui représente un degré supérieur dans l'histoire de l'Esprit à celui où se situe la religion. Cependant, parvenue à ce stade ultime, elle n'est pas niée mais sublimée. La religion s'achève dans la philosophie. De même, les couples représentation sensible - notion, foi - connaissance ne sont pas écartelés mais conciliés. L'identité de la religion et de la philosophie disparaît au contraire chez Strauss au profit d'une réhabilitation de la religion à partir du contenu rationnel de la philosophie, régénération dont l'aspect purement formel est masqué par le mouvement séduisant de la dialectique et l'enthousiasme du culte de l'Humanité où se fondent la nouvelle religion et la philosophie. L'embarras de Strauss, la brièveté de ses analyses, quand il tente de sauver le sens d'un dogme précis, montrent bien que la récupération n'est qu'illusoire. La philosophie est négation de l'ancienne religion.

La conception de la religion révélée aboutit en revanche chez Hegel à une christologie beaucoup plus concrète dont ne rend pas compte le schéma de la dialectique popularisé par C.L. Michelet dans son "Histoire des derniers systèmes philosophiques en Allemagne de Kant à Hegel" (I) qui la réduit à la répétition monocorde : thèse, antithèse, synthèse. Dans l'"Encyclopédie", le deuxième moment, le Fils, est une détermination particulière, une extériorisation enrichissante qui marque un progrès dans la prise de conscience de l'Esprit absolu et non pas une aliénation provisoire que le génie contemporain devrait surmonter et oublier au plus vite. L'Esprit absolu "n'engendre rien d'autre que lui-même en engendrant son Fils, reste dans une identité originelle

(I) : C.L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Berlin, 1837 - 1838.

avec ce Fils qui s'est séparé de lui" (I).

L'argument implicite sur lequel reposent la démonstration de Bar-nikol et celle des partisans de l'hégélianisme de Strauss est que l'Esprit absolu s'accomplit en ignorant la transcendance divine, que la pensée de Hegel est panthéiste. Or Hegel, tout autant que ses disciples les plus proches, s'est toujours insurgé contre cette hypothèse, formulée le plus souvent à son époque sous forme d'accusation.

Hegel s'acharne d'ailleurs à pourchasser toute trace de panthéisme chez ses contemporains, comme en témoigne la critique de l'Absolu de Schelling dans la préface de la "Phénoménologie de l'esprit" : "Considérer une existence (Dasein) quelconque telle qu'elle est dans l'Absolu revient tout simplement à dire que l'on a certes parlé d'elle comme de quelque chose, mais que dans l'Absolu, le $A = A$, il n'y a vraiment rien de cette sorte, que tout au contraire y est un. Opposer à la connaissance accomplie et qui distingue, ou cherchant et exigeant son accomplissement, ce savoir unique selon lequel dans l'Absolu tout est égal, donner son Absolu pour la nuit où, comme on dit, toutes les vaches sont noires, c'est la naïveté du vide dans la connaissance." (2)

Ses contradicteurs ne désarmant pas, Hegel se voit contraint de revenir à plusieurs reprises sur la question du panthéisme, notamment dans les préfaces des deuxième et troisième éditions de son "Encyclopédie" où il s'adresse principalement à Tholuck, le futur adversaire de Strauss, qui représente à ses yeux le courant piétiste et supranaturaliste (3). Dans la troisième édition, Hegel modifie même l'article 573 qui deviendra dès lors la référence favorite des hégéliens chaque fois qu'ils seront accusés d'avoir trahi le christianisme. Le panthéisme est

(1) : Hegel, op. cit., article 567, p. 475. Cf. également article 566 pp. 474 sq.

(2) : Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. II, *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart, 1951, pp. 21 sq. Dans notre traduction, contrairement à notre habitude, nous avons cependant préféré nous référer au texte légè-

présenté sous les traits d'une religion primaire, vieillie, qui remonte à un âge de l'humanité où la raison était encore impuissante à comprendre Dieu; il est la religion de l'âge pré-philosophique et, aujourd'hui, ne se distingue guère d'une vague émotion pseudo-religieuse qui se délecte dans une poésie exotique insipide. Hegel pense ici au "Florilège de la mystique orientale" de Tholuck (1), à quelques traductions de Rückert qu'il recopie (2) : "Si nous voulons rencontrer le prétendu panthéisme sous sa forme poétique la plus sublime, ou si l'on veut, la plus grossière, il suffit, comme chacun sait, de faire le tour des poètes orientaux, et c'est dans la littérature hindoue que nous trouverons les exemples les plus réjouissants." (3)

Dans l'organe des hégéliens, Gabler donne libre cours à sa satisfaction de voir que "Dieu peut et doit être saisi comme l'Esprit absolu dans son identité infinie avec soi-même en tant que sujet de son être infini et substantiel, et certes pas comme identité indifférenciée dans son repos, mais au contraire comme sujet débordant sur l'objet de son monde, et qu'il est seulement ainsi principe actif originel et source originelle de toute vie, esprit réel et absolu." Le successeur de Hegel à Berlin tire les conséquences pratiques de sa définition abstraite : "L'auteur de l'article ne peut s'empêcher de remarquer ici d'un point de vue plus général que la philosophie de Hegel se trouve totalement en accord et en harmonie avec la foi chrétienne et le christianisme positif de même qu'avec tout ce qui compose l'esprit chrétien." (4)

rement différent de l'édition Lasson - Hoffmeister qui nous a paru plus satisfaisant.

(3) : Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 3. Ausg., Heidelberg, 1830. Cf. notamment pp. XI sq., XXII sq. (préface de la 2e. édition) et 59I sq.

(1) : Tholuck, Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, Berlin, 1825.

(2) : Hegel, op. cit., pp. 590 sq.

(3) : Ibid. pp. 585 sq.

(4) : Gabler, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1832, pp. 342 sq.

Gabler répond par là même à un des reproches les plus couramment adressés à l'hégélianisme : il serait impossible d'accorder la foi populaire, son imagerie, ses représentations empiriques, tout ce qui correspond dans le langage hégélien à la "Vorstellung" et le contenu d'une pensée insaisissable au commun des mortels. Ces arguments avaient été développés entre autres par Baader, Menzel et par Steudel (1).

Le problème est déjà présent dans les écrits de jeunesse de Hegel; on le retrouve dans un essai intitulé précisément "Foi et connaissance" (2) et qui date de la période de collaboration entre Schelling et Hegel, dans la "Phénoménologie de l'esprit", à l'occasion de la critique de l'Aufklärung, et à vrai dire dans toutes les grandes oeuvres philosophiques de la maturité. Nous pouvons y ajouter les contributions constantes de nombreux hégéliens tels Rust dans "Philosophie et christianisme ou connaissance et foi" (3), les nombreux ouvrages ou articles de Göschel, Conradi, Rosenkranz et Marheineke que Strauss connaissait bien.

Nous pouvons donc dégager une opinion, celle de l'école, sans courir le risque d'une interprétation trop subjective, sur un problème que Strauss, dans ses cours, tranchait en faveur de l'ésotérisme, et qui lui paraissait aboutir inévitablement à une impasse dans "La Vie de Jésus".

C'est sans doute dans sa préface à "La religion dans sa relation intérieure avec la science" de Hinrichs (4) - et le seul fait d'avoir

- (1) : Strauss connaissait l'ouvrage de Steudel "Welche Behandlung der Dogmatik verlangt an uns die Rücksicht auf die Anforderungen der Kirche...?" (Tübingen, 1832), dont Marheineke s'était moqué du titre.
- (2) : Hegel, Sämtliche Werke, I. Bd., Glauben und Wissen, Stuttgart, 1958. Dans ses cours, Strauss ne tient guère compte de cet ouvrage, bien qu'il soit dirigé contre la philosophie de Kant, de Jacobi et de Fichte, et il en parle encore moins dans "La Vie de Jésus".
- (3) : I. Rust, Philosophie und Christenthum oder Wissen und Glauben, Mannheim, 1825.
- (4) : H.F.W. Hinrichs, Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft, Heidelberg, 1822. L'auteur reprend les analyses de "Glauben und Wissen" en y joignant une critique de Schelling.

écrit la préface de ce livre est significatif - que Hegel s'exprime avec le plus de clarté et de vigueur : "L'opposition entre la foi et la raison qui a occupé l'intérêt de siècles entiers, et pas seulement l'intérêt des écoles mais celui du monde, peut avoir perdu de son importance à notre époque et sembler même presque disparue. S'il en était effectivement ainsi, on ne pourrait qu'en féliciter notre époque. Car cette opposition est de telle nature que l'esprit humain ne peut se détourner d'aucun de ses deux termes; il s'avère au contraire que chacun des deux a ses racines dans sa conscience la plus profonde, si bien que, lorsqu'ils sont en conflit, l'équilibre de l'esprit est ébranlé et la division la plus funeste est l'état où il se trouve." (1)

A l'inverse de celle de Strauss, la pensée de Hegel évite le conflit avec l'Eglise, en intégrant son dogme, et donc avec l'Etat qui ne pourrait que s'inquiéter de l'existence de communautés où le pasteur serait en désaccord avec ses ouailles. L'Eglise devra sauvegarder la richesse du contenu de la foi, le laïc ne pas faire un usage subjectif de sa raison (2). La mission de l'Eglise n'est pas contraire à celle du philosophe : "L'activité de l'Eglise à l'intérieur d'elle-même consistera principalement à éduquer l'homme, s'appliquera à intérioriser la vérité qui, dans un premier temps, ne peut être apportée qu'à l'imagination et à la mémoire, de sorte que le coeur en soit pris et pénétré." (3) Cette éducation ne remplace pas mais approfondit et affermit la foi simple et superficielle du peuple : "Le contenu véritable touche d'abord extérieurement l'esprit par le mot et la lettre, et l'éducation religieuse obtient à la fois que les sentiments que l'homme

(1) : Hegel, op. cit., Bd. XX, Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit, Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie, p.3.

(2) : Ibid. p. 4.

(3) : Ibid. pp.4 sq.

a seulement d'une façon immédiate par nature perdent leur force et que ce qui était la lettre devienne esprit personnel et vivant." (1)

L'Eglise et son enseignement traditionnel ne sont donc pas mis en cause. Hegel leur demande seulement de ne pas perdre de vue leur mission spirituelle, d'aider les fidèles à identifier leur foi à leur "conscience de soi", de faire que le contenu de leur religion ne leur reste pas étranger (2).

Quelques ressemblances entre les pensées de Hegel et de Strauss ne doivent pas dissimuler des divergences essentielles. Il est vrai que Strauss reprend la distinction entre une réflexion destructrice "qui s'est nommée raison et philosophie (rationalisme)" et une "philosophie dont le contenu est spéculatif et donc religieux"(3). L'adjectif "spéculatif" accompagne fréquemment la théologie dont il se réclame. Cette profession de foi inspire même la critique de la christologie de Kant et de de Wette (4). Pour lui aussi, la religion dont le contenu est infini par définition a le devoir de se défendre contre une pensée qui "transforme le contenu religieux en quelque chose de fini et en fait l'anéantit" (5).

Mais il faudrait, pour que la philosophie de Strauss soit orthodoxe, que la nature du rapport personnel avec la religion soit moins différente chez les deux auteurs. Leur oeuvre témoigne de disparités suffisantes pour qu'il ne soit pas besoin d'en appeler à des considérations biographiques. Hegel reproche au panthéisme dans les pages de l'"Encyclopédie"

(1) : Ibid. p. 5.

(2) : Ibid. p. 4.

(3) : Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Berlin, 1870, article 573, p. 479.

(4) : Strauss, Das Leben Jesu, Bd.II, pp. 720-728.

(5) : Hegel, op. cit., p. 479.

qui lui sont consacrées, outre son confusionnisme philosophique, l'imprécision et l'impersonnalité de son sentiment religieux pour l'Univers (1). Par un dédain supplémentaire, il condamne sans jamais la nommer une certaine théologie, celle de Schleiermacher qu'il amalgame aux "philosophies de la subjectivité", d'une manière qui vaudrait à plus forte raison pour le matérialisme de Strauss : "Car cette nouvelle théologie qui réduit la religion à un sentiment subjectif et nie la connaissance de la nature de Dieu ne se réserve rien d'autre par là même qu'un Dieu sans déterminations objectives. N'ayant pas personnellement d'intérêt pour la réalisation concrète du concept de Dieu, elle le considère seulement comme un sujet auquel d'autres se sont intéressés autrefois et traite de ce fait ce qui relève de la doctrine de la nature concrète de Dieu comme quelque chose de purement historique." (2)

Hegel avait déjà analysé les "Discours sur la religion" de Schleiermacher et son commentaire ne coïncide pas avec celui de Strauss quand il traite des difficultés du prêche (3). Schleiermacher détruirait la "catholicité" de l'Eglise en donnant le droit à la "virtuosité de l'artiste religieux de mêler sa subjectivité à la gravité tragique de la religion" (4). Hegel condamne l'herméneutique individuelle du pasteur qui disperserait et regrouperait les communautés comme "une mer de sable livrée au jeu des vents" (5). Toute pensée religieuse qui ne peut être universalisée est malade de sa subjectivité et le reproche vaudrait au moins autant pour l'idée d'Humanité chez Strauss que pour "la contempla-

(1) : Ibid. pp. 480-491.

(2) : Ibid. p. 480.

(3) : Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. I, *Glauben und Wissen*, pp. 388 sq.
Cf. Strauss, *Das Leben Jesu*, Bd. II, pp. 738 sq.

(4) : Hegel, *op. cit.*, p. 389.

(5) : Ibid. p. 390.

tion de l'Univers" à laquelle Hegel s'attaque (1).

Il est une subjectivité, celle de la foi vécue, "la belle subjectivité du protestant" (2), comme l'appelle Hegel, et une autre qui n'est que le refuge de la raison impuissante à connaître Dieu, celle des courants philosophiques antérieurs à l'hégélianisme. La pensée théologique de l'Aufklärung, celle de Schleiermacher aussi, réduite à la froide "érudition historique" se borne bientôt à "la maigre exposition de quelques vérités subjectives" (3), c'est-à-dire - en nous situant toujours dans la perspective de la polémique hégélienne - à la piété en face de l'Univers, au panthéisme, ou au culte de l'Humanité. Si l'on fait du contenu de la religion révélée le critère de l'hégélianisme, Strauss n'est évidemment pas hégélien.

La religion révélée a pour Hegel une valeur absolue et intemporelle. Son Dieu ne peut être assimilé à l'idée d'humanité telle que la conçoit Strauss, le Christ de l'un ne peut être le Christ de l'autre. Il suffit pour n'en pas douter de se rappeler le parallèle tracé par Strauss, vers la fin de son ouvrage, quand il évoque l'origine du christianisme : "De même que le Dieu de Platon donna sa forme au monde, le regard fixé sur les idées, de même la communauté avait inconsciemment sous les yeux l'idée d'humanité dans son rapport avec le divinité lorsque, sous l'empire de la personne et des épisodes de la vie de Jésus, elle esquissait l'image de son Christ." (4)

Le Christ n'est plus ici que l'ébauche malhabile d'un grand destin collectif, la satisfaction empirique et imparfaite d'un besoin de la

(1) : Ibid. p. 390.

(2) : Ibid. p. 286.

(3) : Hegel, op. cit., Bd. XX, Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie, p. 10.

(4) : Strauss, op. cit., p. 736.

condition humaine impossible à satisfaire, une aliénation dans le sens actuel du terme, surgie du désespoir, et non pas, comme chez Hegel, l'enrichissement que s'apporte à soi-même l'Esprit absolu en se déterminant concrètement pour mieux préparer la réconciliation du monde "aliéné" avec l'Etre éternel. Dans "La Vie de Jésus", le Christ correspond déjà à un simple désir de perfection morale, de négation de la nature de l'homme, à un besoin de puissance matérielle aussi par le pouvoir miraculeux attribué à Jésus. Il n'est qu'une nostalgie maladroitement ressentie et exprimée. Par toutes ces motivations, nous sommes plus près de Feuerbach que de Hegel : "En un temps du plus profond déchirement, de la plus profonde détresse matérielle et spirituelle, un homme pur, vénéré comme un envoyé de Dieu, sombre dans la souffrance et la mort, et il ne faut pas longtemps pour que naisse la foi en sa résurrection." Tout cela n'a d'autre cause que "le niveau intellectuel du monde d'autrefois et du peuple à toute époque" (1).

Dans "Religion populaire et christianisme", Hegel comparait encore Socrate et le Christ qu'il mettait tout au plus sur un pied d'égalité avec le philosophe (2). On devine le parti que la critique aurait tiré de ce rapprochement si Strauss avait pu connaître ce fragment. Plus tard, Hegel revient sur ce point dans la "Philosophie de la religion" et il n'est plus de confusion possible. La christologie rationaliste a complètement disparu : "Si l'on considère le Christ comme Socrate, on le considère comme un homme ordinaire, comme les mahométans considèrent le Christ, en envoyé de Dieu, de même que tous les grands hommes sont des

(1) : Ibid. pp. 735 sq.

(2) : Hegels theologische Jugendschriften, pp. 32 sq. (fragment 2), cf. également p. 57.

envoyés, des messagers de Dieu dans le sens général du terme. Si l'on se contente de dire du Christ qu'il est le professeur de l'humanité, le martyr de la vérité, on ne respecte plus le point de vue chrétien, celui de la vraie religion." (1)

L'interprétation orthodoxe de la religion révélée selon Hegel nous est fournie par Rosenkranz. Elle fait ressortir dans un contraste saisissant tout ce qui sépare Strauss de la pensée dont il se réclame : "Ce que l'homme doit être lui apparaît dans la contemplation et dans l'image de l'homme dont la conscience de soi a pour contenu l'unité de l'Esprit absolu avec l'esprit humain. Cet homme, Dieu fait homme, a été le Christ. Hegel souligne avec la plus grande insistance que la vérité de l'Esprit a atteint à la réalité du phénomène dans un individu à l'existence empirique, en Jésus de Nazareth." (2)

Nous devons nous souvenir aussi que la religion de l'Humanité est une religion sans culte. Même dans ses oeuvres de jeunesse, Hegel n'avait pas cru à l'existence d'une religion sans support matériel, privée d'un appareil qui parle au coeur et à l'imagination, sans Eglise. Il trouvait bon "d'associer des mythes à la religion pour éviter les divagations aventureuses de l'imagination" (3). L'imagerie chrétienne lui paraissait jouer un rôle régulateur. Rosenkranz se le rappelle dans un article écrit contre Daumer qui comprenait l'hégélianisme comme un panthéisme encore timide et ambigu : "L'auteur en est resté ici aussi à l'affirmation abstraite que le culte allait disparaître; qu'il prouve que la religion, affaire de l'humanité, peut subsister sans prêche,

(1) : Hegel, op. cit., Bd. XVI, Philosophie der Religion (2), p. 287.

(2) : Rosenkranz, Erläuterungen zu Hegel's Encyklopädie..., Heidelberg, 1882, p. 141.

(3) : Hegels theologische Jugendschriften, p. 24.

sans chant, sans rites, sans sacrement et alors nous commencerons à porter foi à son assertion." (I) Là encore la rupture est complète.

Si Strauss n'est hégélien que par le mouvement, le processus dynamique, l'aspect extérieur des choses et non par le contenu de la pensée, ce qui le distingue de l'hégélianisme peut nous aider à mieux comprendre ce qu'il a d'original. L'analyse de "La Vie de Jésus" laisse deviner ce qu'il sera bientôt. Le christianisme se réduit à un moment de l'histoire qui convenait à des peuplades encore frustes mais n'est plus aujourd'hui qu'une survivance. Strauss prétend le transformer en découvrant une vague analogie plus ou moins symbolique qui apparenterait les sommets de l'Évangile aux grands moments de l'histoire idéale de l'homme. Il donne un tour plus abrupt à une idée qui n'est pas tout à fait nouvelle dans la pensée allemande et que l'on trouve déjà chez Lessing, bien sûr, mais aussi chez Schelling dans ses "Conférences sur la méthode des études universitaires", l'idée d'un christianisme en évolution, antérieur à la personne même du Christ, qui continue à se transformer après lui, idée difficilement conciliable avec le statut d'une religion et qui disparaîtra des œuvres ultérieures de Schelling. Cependant, quand Strauss se rendra compte qu'il n'est plus hégélien, que le mouvement même de la philosophie hégélienne, tel qu'il le comprend se définit surtout par son vocabulaire formel, quand donc il n'aura plus besoin de se conformer par habitude à la philosophie qu'il professe, il fera du christianisme un moment parmi d'autres de l'histoire de l'Humanité qui ne convient plus aujourd'hui qu'aux couches sociales les moins éduquées, témoins surannés d'une civilisation passée.

(I) : Rosenkranz, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1832, p. 899. Rosenkranz commente l'ouvrage de G.F. Daumer, *Andeutung eines Systems spekulativer Philosophie*, Nürnberg, 1831.

On remarquera que Strauss, en ne recherchant pas une position orthodoxe, n'a pas choisi la facilité. Il était commode de taxer l'histoire et la science de médiocrité quand elles s'opposaient à la philosophie et d'arguer de sa bonne foi devant l'Eglise et l'Etat en récupérant la lettre des évangiles par un décret de l'idée toute puissante. La conviction tranquille de Marheineke selon laquelle l'histoire du Christ était dans les Ecritures parce qu'elle était vraie devait fatalement faire un jour l'effet d'une provocation bien plus que l'affirmation des Eglises qui voulaient qu'elle fût vraie parce qu'elle était dans les évangiles. C'est que Marheineke prétendait exposer une vérité de la raison alors que ses adversaires supranaturalistes se réclamaient d'une foi appuyée sur la Révélation. A l'intérieur d'un système qui proclame l'omnipotence de la raison l'hégélianisme apparaît ainsi comme le défenseur d'un nouvel irrationalisme.

C'est probablement une des causes principales de l'éclatement de la postérité hégélienne. On ne peut s'empêcher de penser que cette idée absolue qui se pose, s'exteriorise, se nie sans se supprimer, se retrouve et s'accomplit dans une unité plus parfaite, appelle -en dépit de toutes les protestations de Hegel et de ses disciples les plus fidèles dont nous nous sommes bornés à n'extraire qu'un mince échantillon - une interprétation panthéiste du devenir. Il est très difficile de se réclamer du monisme, comme le fait l'ensemble de l'école, la "droite" du mouvement n'étant pas, à l'exemple de Göschel, sa partie la moins militante, et de combattre le panthéisme. Le monisme supporte mal la transcendance. L'esprit du système semblerait exiger le panthéisme qui simpli-

(1) : C.F. Göschel, Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters, Naumburg, 1832. Cf. également son compte-rendu de l'ouvrage de Günther et Pabst, Janusköpfe für Philosophie und Theologie, Wien, 1834, dans les Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1834, pp. 801 sq.

fierait le cheminement de la pensée en lui imposant moins de détours et de retours mais le mot à mot du texte et les convictions de l'auteur s'y opposent obstinément (1).

Cette antinomie, s'il est permis de risquer une interprétation qui ne prétend pas mettre fin au débat, paraît traduire une opposition dans la personne même de Hegel entre une pensée rigoureusement moniste et une âme profondément religieuse qui sait que le panthéisme est la négation du christianisme auquel il est sincèrement attaché. La dialectique du système serait l'échappatoire géniale et affolante à une contradiction insoluble.

Etrangère à l'hégélianisme, la pensée de Strauss apparaît cependant comme sa conséquence inévitable, comme la résolution d'une contradiction insurmontable. En témoignant son estime à Strauss, Marheineke lui écrit que son oeuvre était "nécessaire" (2), mais la lecture l'a déprimé et il confie à ses collègues de l'Université de Berlin : "Dans quelle situation sommes-nous, nous ne nous remettons pas de ce coup là." (3)

Devant l'écart entre l'oeuvre achevée et son point de départ hégélien, on pourrait être tenté de s'étonner. Les nombreux témoignages de l'admiration de Strauss font oublier les quelques remarques critiques qui existent aussi. Outre les objections à la classification des religions dont nous avons déjà parlé, on relève ici et là des réflexions ironiques sur le style (4), l'impression d'avoir affaire à une pensée

(1) : Il n'est pas possible d'admettre que Hegel aurait professé sa philosophie religieuse par convenance personnelle, pour préserver sa position sociale. Tout ce que nous savons de sa vie atteste le contraire et Hegel exigeait du philosophe qu'il s'effaçât, en tant qu'individu singulier, devant son oeuvre.

(2) : Sandberger, op. cit., p.202 (lettre du 13 septembre 1835).

(3) : Benecke, op. cit., p. 265.

(4) : Sandberger, op. cit., p. 185 (lettre du 27 juin 1831).

peu claire (1), des objections à l'histoire de l'Esprit dans la "Phénoménologie" (2), peut-être même des signes de méfiance envers la dialectique (3). Dans son cours sur l'histoire de la philosophie moderne, et notamment dans l'introduction, Strauss montre que l'histoire de la philosophie est un progrès continu auquel les grands penseurs n'ont pas pu mettre un terme, que l'Esprit absolu, Dieu, est vérité, mais que l'homme, esprit fini, ne fait que tendre vers elle. De ce langage hégélien il résulte que Hegel n'achève pas l'histoire de la philosophie. L'enthousiasme de Strauss n'a pas été béat.

Une confiance de Strauss nous aide à comprendre sa véritable situation philosophique. Pour venir à bout des difficultés de sa deuxième partie, Strauss comptait puiser dans la critique anti-religieuse "en partant du vieux Celse pour passer ensuite par les écrits anglais et français (pour lesquels j'éprouve une véritable nostalgie, comme on aime jouer avec un animal sauvage dont on sait qu'il ne peut rien vous faire) et descendre jusqu'au docteur Paulus." (4)

Même quand elle en a contesté le détail, l'histoire a surtout retenu de "La Vie de Jésus" ce qui devait n'être à l'origine que cette seule deuxième partie. Elle est celle dont les assises scientifiques sont les mieux établies. Strauss s'est laissé prendre au jeu parce qu'il s'est trompé sur l'innocence de sa "nostalgie" et sur la solidité de ses convictions religieuses. Son appétit d'ouvrages hostiles au christianisme n'était pas simple curiosité fortuite. Dans sa préface, Strauss confirme cette interprétation en nous expliquant pourquoi il est plus capable

- (1) : Ibid. p. 175 (lettre des 19/20 février 1831).
- (2) : Ibid. p. 178 (lettre des 19/20 février 1831).
- (3) : Ibid. p. 165 (lettre des 12/22 novembre 1830).
- (4) : Ibid. p. 197 (lettre du 6 février 1832).

que d'autres de réussir dans son entreprise : "Les théologiens les plus érudits et les plus perspicaces de notre époque ne possèdent pas encore la plupart du temps l'exigence fondamentale d'un tel travail sans laquelle on ne peut arriver à rien, même avec toute l'érudition du monde dans le domaine critique : la libération intérieure de certains postulats religieux et dogmatiques que l'auteur a atteinte de bonne heure par des études philosophiques." (1)

Que cette indifférence résulte de sa formation philosophique ou qu'elle soit originelle, qu'elle ait, comme nous le pensons, dirigé le choix de ses dernières lectures avant la rédaction, n'est pas décisif ici. Il s'agit plutôt de savoir pourquoi Strauss s'abrite derrière un langage idéaliste pour l'exprimer alors que sa pensée est matérialiste.

Dans son dernier cours, celui sur l'histoire de la morale (2), qui précède de peu "La Vie de Jésus", Strauss passe en revue les matérialistes français du XVIIIe siècle et Condillac, dont il connaît les oeuvres principales. Il reproche à de La Mettrie et Helvétius de simplifier les problèmes, parle de "la misère de l'athéisme et de l'égoïsme", paraît effrayé par le "Système de la nature" de d'Holbach dont il souligne pourtant l'importance. La critique de la pensée matérialiste est dirigée contre une morale et une psychologie qui détruiraient l'originalité et la dignité de l'esprit humain pour le réduire à une machine. La réaction du jeune Strauss devant le "Système de la nature" n'a pas dû être très différente de celle de Goethe.

(1) : Strauss, op. cit., Bd. I, p. VI.

(2) : Ce cours a eu lieu pendant l'été 1833. Il se trouve actuellement au Schiller- Nationalmuseum à Marbach a. N. où nous avons pu le consulter.

Toute sa vie, Strauss a eu horreur d'un certain matérialisme, même s'il s'est rapproché peu à peu des théories mécanistes, dans lequel il ne voyait pas la négation de l'idéalisme mais celle de l'idéal. Le matérialisme était à ses yeux synonyme de prosaïsme, de pauvreté d'imagination, de manque de confiance dans l'aventure de l'esprit humain. Ce sont des reproches moraux et non philosophiques. Dans le matérialisme, le répétiteur Strauss retrouve, aggravés, tous les maux dont il accablait l'Aufklärung au début de ses études universitaires. Il a reconnu dans le matérialisme français, le terme d'"égoïsme" étant révélateur, l'image repoussante de la vie que l'usage populaire associe à la figure du "matérialiste". L'explication de l'homme se détourne de cette philosophie mais la compréhension de l'Univers en est très voisine.

La philosophie de Strauss en 1835 est intégralement matérialiste parce qu'elle respecte tous les critères du matérialisme, le déterminisme rigoureux, l'absence de Dieu, de transcendance, suppose de ce fait, quoiqu'elle n'en dise rien, que l'Univers n'a pas été créé, et découvre dans la matière ou le cerveau la seule origine possible de la pensée. Elle avoue son monisme mais pas son matérialisme qui, plus souple que le matérialisme français, ne fait pas dépendre la vie et l'esprit de causalités et de parallélismes schématiques. Il est vrai que la formation antérieure de Strauss rendait difficile cet **aveu à soi-même**. Ce monisme est sans doute à l'origine d'une filiation abusive établie par certains avec les premières oeuvres de Schelling, la raison de son attachement à Hegel.

Mais le paradoxe veut que cette philosophie soit idéaliste par la forme, par le pouvoir tyrannique qu'elle attribue concrètement à l'Idée ou plutôt aux idées. Ce sont les idées qui mènent le monde et

qui déterminent le cours de l'histoire, qui créent les faits, - la théorie du mythe ne permet pas d'autre interprétation. La religion véritable de Strauss dès 1835 est déjà la religion de l'Humanité qu'il identifie à une synthèse arbitraire du christianisme et de l'hégélianisme qu'il déforme tous deux pour leur imposer le moule original de sa propre pensée.

Dans "L'idéologie allemande" (1), Marx ne dit pas autre chose que Marheineke en soulignant "le processus de décomposition du système hégélien entamé par Strauss". Cette désintégration est la conséquence d'un retour à la réalité historique et ce n'est pas un hasard si l'histoire est l'instrument décisif de la remise en cause de l'hégélianisme, dans le domaine religieux d'abord, puis dans les domaines social et politique avec le marxisme. Quand Strauss se rendra compte de son contresens sur la religion de son enfance et la philosophie de sa jeunesse, il cherchera son salut dans la science, celle qui étudie la nature et non plus celle qu'il identifiait à la spéculation hégélienne. Strauss est donc déjà positiviste, le premier positiviste peut-être (2).

(1) : K. Marx, Frühe Schriften, Bd. II, Die deutsche Ideologie, Darmstadt, 1971, p. II.

(2) : On pourrait nous objecter que la première partie de l'oeuvre de Comte est légèrement antérieure à celle de Strauss. Mais Strauss a ressenti le premier les difficultés auxquelles se heurtait une pensée étrangère à la religion quand elle voulait limiter le champ d'application de l'esprit positif.

TROISIEME PARTIE : DE "LA VIE DE JESUS" A LA REVOLUTION DE 1848. LA DEFINITION D'UNE PERSONNALITE.

CHAPITRE I : LES CONSEQUENCES DE "LA VIE DE JESUS" - LES REACTIONS

L'ACCUEIL OFFICIEL : LA REVOCATION AU NOM DES INTERETS DE L'EGLISE

La révocation de Strauss a eu une importance capitale sur sa vie et sur son oeuvre parce qu'elle s'est avérée irrémédiable. L'ensemble de la critique et les proches de Strauss ont jugé qu'elle avait été catastrophique pour l'avoir privé d'une carrière universitaire, la seule qui aurait convenu à sa personnalité. Cela peut paraître juste, bien que l'on ne trouve pas chez Strauss avant 1835 le désir d'occuper une chaire, mais uniquement le souci de trouver quelque place de pasteur pas trop absorbante (1). Quoiqu'il en soit, sa révocation a laissé chez Strauss un sentiment durable de rancœur. Nous trouvons les premiers signes de ce désenchantement dans la préface du deuxième tome où Strauss relève que son compatriote Paulus a constaté avec satisfaction que la liberté d'écrire existe maintenant en pays souabe, au moment précis où l'auteur de "La Vie de Jésus" vient d'être chassé de ses fonctions (2).

Le plus banal des articles a déclenché le processus disciplinaire à moins qu'il n'ait servi de prétexte (3). Dans la "Chronique Souabe"

- (1) : Strauss soumet ce voeu à un intercesseur K. Grüneisen qui n'est pourtant pas de ses amis (Sandberger, op. cit., p. 224; lettre du 15 janvier 1832). Cf. encore la lettre du 14 juillet 1834 à Binder (Württembergische Landesbibliothek, Cod. hist. fol. 984, lettre 13). Une carrière universitaire aurait fixé Strauss dont les nombreux changements de résidence donnent une apparence d'instabilité à son existence, l'aurait probablement conduit à ne pas épouser A. Schebest. Une chaire de théologie lui aurait sans doute interdit d'écrire "L'Antienne et la Nouvelle Foi".
- (2) : Strauss, op. cit., Bd. II, p. V. K. Löwith se trompe évidemment en imaginant que Strauss ne signale plus son titre de répétiteur par désaffection pour le Stift et la théologie (Von Hegel zu Nietzsche, 4. Auflage, p. 358). Quand il écrit la préface du second tome, Strauss n'a déjà plus le droit de mentionner ce titre.
- (3) : Nous remercions le Docteur Schäfer, Archivdirektor du Landeskirchliches Archiv de Stuttgart, qui nous a permis d'avoir accès à tous les documents non édités. Les pièces principales du dossier sont : l'annonce de la publication dans le "Schwäbischer Merkur" du 6 juin, un

du "Mercur souabe" le 6 juin, puis dans le "Supplément" du même journal le 13 juin, l'auteur des deux articles identiques et anonymes, dont le style et l'exposition des idées montrent sans nul doute qu'il était Strauss, analysait correctement et surtout prudemment le contenu du premier tome en une trentaine de courtes lignes (1). Les articles faisaient valoir l'originalité du projet par rapport au supranaturalisme et au rationalisme. Tout dans l'histoire de Jésus n'avait pas été sacrifié au mythe. Une "Dissertation finale" - pas encore rédigée, alors que le second tome était déjà sous presse - allait démontrer que "la substance de la foi chrétienne" n'est pas affectée par ces recherches historiques. Strauss concluait son compte-rendu en recommandant son ouvrage aux étudiants comme manuel de critique évangélique. Cette préoccupation d'éditeur était certainement l'aspect le plus maladroit de sa présentation (2).

Les cours magistraux du répétiteur Strauss, philosophiques et non théologiques, avaient adopté un ton scientifique, historique, exempt de toute polémique et de plaisir blasphématoire. Ils étaient une introduction à l'histoire de la philosophie, une récapitulation des diverses doctrines, destinée autant à Strauss qu'à ses étudiants. Ils n'avaient attiré l'attention, en dehors du succès qu'ils avaient rencontré, qu'en propageant

arrêté (Erlass) du Studienrat daté du 11 juin et qui saisit les inspecteurs (Inspektorat) du cas de Strauss, le rapport de ces derniers en date du 20 juin, un second arrêté du Studienrat signé le 2 juillet et qui demande à Strauss des explications que celui-ci fournit le 12 juillet, un rapport du Studienrat au Ministère daté du 20 juillet et la décision finale du Ministre, le 23 du même mois.

(1) : Schwäbische Chronik, Zweite Abtheilung des Schwäbischen Merkurs, Stuttgart, 6 juin 1835, p. 682 - Beilage zum Schwäbischen Merkur, 13 juin 1835.

(2) : Ce n'était pas un article à sensation destiné à mettre le feu aux poudres. Il était inséré, le 6 et le 13 juin, entre des annonces d'une parfaite insignifiance. L'article n'était pas passé en effet dans la page littéraire mais dans celle des faits régionaux et des petites annonces. Le compte-rendu n'échappa pourtant pas aux autorités religieuses puisque le Studienrat, l'instance pédagogique et surtout administrative suprême pour le Stift, c'est-à-dire K.C. Flatt, invitait les inspecteurs le 11 juin, quelques jours après la publication du livre, à se saisir du cas de Strauss. Il faut croire que certains avaient lu le premier tome d'un trait malgré sa pesanteur.

systématiquement pour la première fois au Stift la pensée de Hegel. Ces cours peuvent avoir causé de l'irritation, provoqué de la jalousie dans un milieu où les conflits personnels, à en juger par les archives, ont dû être fréquents. Mais l'activité magistrale n'était qu'une partie du travail des répétiteurs qui avaient des rapports quotidiens avec les étudiants dont ils étaient chargés de suivre les études. Très vite, Strauss s'était rendu suspect. Pendant l'été 1832, il s'était vu confier des travaux pratiques, une sorte de séminaire, traditionnellement baptisé Locus, dont le thème était la personne de Jésus. Ce fut la source d'un incident(I)

Le comportement de Strauss est certes contradictoire et déconcertant. En février, quand il envisageait encore de traiter "La Vie de Jésus" sous forme de conférences, Strauss avait jugé son projet si dangereux qu'il avait demandé à Märklin de brûler la lettre qui en indiquait le plan (2). Il n'était pas possible que le contenu de son cours restât secret. On ne comprend pas pourquoi le livre aurait dû être mieux accueilli que les conférences. Il reste que Strauss s'est toujours interrogé sur son avenir au Stift et qu'il ne feint pas quand il dit à Steudel s'attendre

(I) : Strauss présenta son sujet de telle manière qu'il déclencha l'hilarité en parlant de l'Ascension. Le malheur voulut que Steudel, en sa qualité d'inspecteur, assistât à la scène (Evangelisches Kirchen- und Schulblatt für Württemberg, 1891, pp. 125 sq., lettre de Steudel à W. Hoffmann du 29 juillet 1837). Steudel demanda des explications à Strauss qui les fournit par écrit (F. Traub, Blätter für Württembergische Kirchengeschichte, Neue Folge, 1924, p. 17, lettre du 3 juillet 1832). C'est une véritable provocation. Strauss répond qu'il ne se sent pas le droit de dissimuler sa "conviction scientifique", qu'une étude purement historique ne l'intéresse pas. Il propose enfin à son supérieur hiérarchique de le congédier s'il estime que ses opinions sont funestes au Séminaire et à l'Université. L'incident n'eut pas les graves conséquences que laissait présager Strauss. Le Locus fut simplement confié à un autre répétiteur, Kapff. Il ressort cependant de ce conflit que Strauss, à peine entré en fonction, jugeait son renvoi inévitable. Strauss croyait que Steudel était acharné à sa perte. Celui-ci prétend pouvoir présenter les documents qui prouveraient le contraire (J.C.F. Steudels kurzer Bescheid auf Herrn D. Dav.Fr. Straussens Streitschriften, Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1837, pp. 119 sq.). K. Schuffels (Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 1968/1969, p. 391) et A. Schweitzer (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 6. Auflage, Tübingen, 1951, p. 72) donnent raison à Strauss. Traub est d'un avis différent (op. cit., p. 19). Les documents officiels qui ignorent la correspondance privée et les entretiens particuliers (d'autant plu

depuis longtemps à être renvoyé, puisque la lettre à Märklin est antérieure de plusieurs mois à l'incident qui l'a mis aux prises avec son supérieur

En deux pages rapidement expédiées, presque cavalières, Flatt demanda aux inspecteurs de décider de l'avenir de Strauss. Il pose des questions et donne à entendre quelle réponse il désire. Il s'abrite derrière l'opinion publique et défend la réputation du Stift. L'article du "Schwäbischer Merkur" a éveillé son attention parce que "l'on pouvait en attendre une impression défavorable sur une grande partie du public". Flatt critique également "le contenu de cet écrit" qui serait "au-dessous de l'attente que les talents et les connaissances de l'auteur semblaient justifier". Un séminariste "qui aime et examine la vérité" serait capable d'y faire front. Strauss, qui a "miné la base historique du christianisme" ne serait pas l'homme qui convient pour "diriger et surveiller les études des futurs professeurs de la religion chrétienne", pas plus que pour enseigner la morale et la vérité au peuple ou catéchiser sa jeunesse.

A en juger par leur rapport du 20 juin, les inspecteurs ne se sont pas tant préoccupés de sauver ou de condamner Strauss que de préserver leur réputation scientifique et celle du Stift (I). Ils ne reprennent pas, au contraire, les reproches de Flatt concernant la valeur de l'ouvrage (2). Ils situent Strauss dans l'histoire de la théologie protestante :

faciles entre Flatt et Steudel qu'ils étaient parents) laissent à Flatt, le rationaliste repent, et non pas à Steudel, la responsabilité de l'initiative. Personne ne s'attendait, dans ce milieu extrêmement fermé où l'information circulait bien, à ce que le livre de Strauss fût anodin. Pour Steudel, il fut une douloureuse confirmation. Flatt, semble-t-il, était prêt à agir depuis longtemps.

(2) : Sandberger, op. cit., p. 199 (lettre du 6 février 1832).

(I) : Le collège des inspecteurs était présidé par le philosophe Sigwart (Ephorus). Il se composait en outre de Steudel, Kern, et de deux membres extraordinaires, les théologiens Baur et Schmid. Les deux séances de délibérations du 18 juin ne furent pas une simple formalité. Strauss n'avait probablement pas d'ennemis personnels dans ce conseil mais il n'y avait pas non plus d'amis et il ne pouvait espérer que l'un des membres prît le risque de le défendre, même pas Baur qui n'avait jamais voulu faire de lui le premier de sa promotion.

(2) : L'attitude de Strauss est jugée scientifique dans son ensemble malgré "ses défauts indéniables", la formule apparaissant dans le contexte du rapport comme une concession polie devant l'attitude catégorique de Flatt.

"Il était possible que le répétiteur Strauss, conscient de ce développement dans le temps de la théologie scientifique et à partir de bases philosophiques qu'il a choisies, aboutît à la conviction que le protestantisme, en suivant sa tendance spirituelle, en arrive nécessairement au point de vue qui est celui de l'ouvrage en question." Strauss n'était pas condamné définitivement. Pressentant un événement historique d'importance, les inspecteurs se tiraient d'affaire sans se compromettre. Ils n'en constataient pas moins, à l'exemple de Flatt, que la considération des intérêts de l'Eglise était "défavorable" à Strauss. Ce souci les inspire dans la dernière partie de leur rapport : "Nous ne pouvons nous dissimuler qu'une activité guidée par les principes sur lesquels repose son livre exercera sur la tendance et la formation scientifiques et religieuses des séminaristes une influence préoccupante à maints égards." (I)

Le 2 juillet, Flatt demanda aux inspecteurs par un second arrêté de réclamer à Strauss les éclaircissements souhaités. Les échos qu'il a recueillis ayant confirmé ses craintes, il accorde plus d'importance encore à l'article du "Schwäbischer Merkur" et à son effet "sur une partie non négligeable du public qui n'est certes pas érudite mais cependant plus ou moins cultivée". Sa thèse est que "La Vie de Jésus" est un phénomène dont la portée ne s'arrête pas au monde des spécialistes(2). En conclusion, il pose le problème concret de la situation personnelle de Strauss au Stift et, sans le dire expressément, celui de son appartenance à quelque institution de l'Eglise que ce soit.

(I) : C'était la réponse qu'attendait Flatt mais les rapporteurs se déchargeaient de leurs responsabilités. Puisque l'ouvrage n'était pas achevé, on ne pouvait se prononcer définitivement avant de connaître sa partie dogmatique. Le rapport suggérait, sur un ton de benoîte circonspection, la solution qui allait être adoptée. "Une modification des fonctions du répétiteur Strauss serait conforme à l'intérêt de l'Eglise", mais elle paraissait "délicate" même si on offrait à l'intéressé une situation adaptée à ses qualités.

(2) : Contrairement à ce que prétend Strauss, il n'est pas vrai, écrit Flatt que les non théologiens "portent la punition en leur conscience, en sentant s'imposer en eux le sentiment qu'ils ne comprennent pas ce dont ils voudraient parler"(cf. Strauss, Das Leben Jesu, p. VIII).

LA REPOSE DE STRAUSS

Strauss répondit le 12 juillet en dix pages manuscrites (1). Ne concédant rien sur le contenu, il ne pouvait espérer se sauver. Son meilleur argument est la constatation que les inspecteurs avaient faite dans des termes semblables : les thèses de "La Vie de Jésus" sont l'aboutissement de "toute une tendance de la science théologique". Strauss confirme encore l'analyse de ses professeurs en remarquant que "depuis la fin du siècle dernier, la philosophie, dont l'association avec la théologie a été de plus en plus étroite, a travaillé inlassablement, selon l'avis des uns, à spiritualiser ce qu'il y a de positif, d'effectif dans le christianisme en le transformant en idées, selon l'avis des autres, à le volatiliser". Le nouveau courant doit être représenté au Stift comme tous les autres (2). Strauss se compare aux rationalistes qui n'ont rien laissé de surnaturel dans la vie de Jésus et n'en ont pas moins fait brillamment carrière (3).

Le dernier point abordé par Strauss est celui de la prédication. Il se montre plus confiant que dans la conclusion de son ouvrage et tire avantage de sa réussite auprès des villageois de Klein-Ingersheim en 1830.

- (1) : Il les publia l'année suivante (*Allgemeine Kirchenzeitung, Über das Verhältnis der theologischen Kritik und Speculation zur Kirche*, 8 mars 1836). Traub a dit de son plaidoyer qu'il "montre tout le brillant de l'art de Strauss dans la présentation des idées et tout l'éclat de sa dialectique" (op.cit., 1923, p.61). Il met surtout en évidence, comme les conférences, la clarté de l'exposition pédagogique et la logique de la pensée, rehaussées par quelques formules heureuses.
- (2) : Sans le dire, il ne veut pas considérer le Stift comme une institution scientifique différente des autres. Ayant fait connaître sa pensée au grand public, il ne serait d'ailleurs pas tenté de la mettre en valeur devant les séminaristes.
- (3) : Son ouvrage ne ferait que rassembler et exprimer franchement "ce qui était dispersé et dissimulé depuis longtemps dans d'autres livres". Malgré une polémique acerbe, le rationaliste C.F. von Ammon (*Die Fortbildung des Christentums zur Weltreligion*, Leipzig, 1833) n'avait pas perdu ses nombreuses fonctions. Il serait plus fécond, selon Strauss, de voir dans les évangiles "l'habillage historique d'idées plutôt que d'y trouver des histoires privées d'idées". Cette antithèse habile se raille de l'interprétation rationaliste plus qu'elle ne justifie la sienne en face de l'Eglise.

Il n'avait pas alors altéré la foi de la communauté et en avait retiré un bénéfice personnel en la traduisant dans son "mode scientifique de pensée". Cela signifie, transcrit dans le langage hégélien auquel Strauss devait renoncer, qu'il est facile pour le pasteur de passer du mode de la représentation à celui de la notion, tandis que le passage inverse est plus malaisé, ce que Strauss avoue honnêtement. Il n'y aurait donc pas d'obstacle insurmontable à ce qu'un homme comme lui fût pasteur. Strauss s'est-il imaginé qu'une carrière dans l'Eglise serait plus commode qu'une carrière à l'Université parce qu'il avait le don pédagogique d'éviter les conflits avec les gens simples et trop de scepticisme pour essayer de convertir le peuple à ses idées? (1)

Flatt ne changea rien à sa décision. Le 30 juillet, Strauss accepta sa nomination au lycée de Ludwigsburg et demanda seulement l'autorisation de ne pas rejoindre son poste avant l'automne, afin de ne pas interrompre "ses travaux littéraires"⁽²⁾ Chacun savait qu'il s'agissait de rédiger les dernières pages de "La Vie de Jésus" mais la requête ne souleva pas d'objection. La critique protestante, Weizsäcker, Traub, a considéré que la révocation de Strauss était inévitable, bien qu'elle l'ait parfois déplorée, et l'analyse de Schweitzer appelle les mêmes conclusions (3).

(1) : Cela peut paraître incroyable. Cependant Strauss écrivait à Steudel le 3 juillet 1832 qu'il avait fait la preuve que ses idées philosophiques étaient "compatibles avec l'activité pratique du métier de pasteur" (Traub, op. cit., 1924, p. 17). Il dira en 1836 que ce ne sont pas ses conceptions philosophiques qui rendent impossible "une activité au service de l'Eglise" mais leur manifestation publique (Sandberger, op. cit., p. 203, lettre du 11 avril 1836).

(2) : Flatt réclama du Ministère le 20 juillet l'éloignement de Strauss. Il demanda également que l'on signifiât à Strauss l'interdiction de postuler aucun poste dans l'Eglise. Cette recommandation était si peu dans ses attributions que le ministre von Schlayer lui fit remarquer que la décision appartenait au Consistoire (cf. note 3, p. 335). Flatt parvint néanmoins plus tard à ses fins (cf. Ernst Barnikol, Zeitschrift für Kirchengeschichte - Der Briefwechsel zwischen Strauss und Baur..., 1962, p. 91, lettre de Strauss à Baur du 11 novembre 1836). Strauss ne fit pas de scandale. Il refusa même la retraite aux flambeaux que les étudiants, comme pour Möhler précédemment, voulaient organiser en son honneur.

(3) : Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie, D.F. Strauss und der württembergische Kirchendienst, 1875 - Traub, op. cit., 1923, p. 64. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen, 1951.

LA PORTEE GENERALE D'UN CAS PARTICULIER

La signification de l'événement ne se limite pas à un cas personnel et à un épisode administratif fatal et compliqué. Les séquences officielles sont la traduction d'une situation spirituelle que les protagonistes perçoivent d'une manière identique en dépit de l'opposition de leurs intérêts. Un accord objectif se fait au moins sur un point. Les inspecteurs dont deux pourtant, Steudel et Kern, écriront contre Strauss (1), dont un troisième, Baur, prendra ses distances d'une façon inamicale (2), constatent que la pensée de Strauss est le résultat logique de l'évolution de la théologie protestante libérale. Or la totalité du collège, à l'exception de Steudel, pouvait ou avait pu être rattachée à ce courant. Certes la théologie rationaliste n'apportait pas, contrairement à ce que laisse supposer Strauss dans son plaidoyer, des réponses aussi tranchées que celles de "La Vie de Jésus". La lecture du long article que Paulus écrivit dans l'"Allgemeine Kirchenzeitung" suffirait à nous en convaincre (3). Mais il était vrai que cette critique ne pouvait camper éternellement sur ses positions et les inspecteurs avaient raison, de ce point de vue, de prolonger jusqu'à Strauss la perspective historique du rationalisme.

"La Vie de Jésus" place la théologie libérale devant un choix. Il lui faut revenir sur les positions de l'orthodoxie, ce que Flatt a fait, ce que Kern est en train de faire, pour ne pas parler de Leo, l'adversaire acharné des hégéliens, ou poursuivre sur le chemin tracé par Strauss. Le livre de Strauss représente un tournant décisif. Plus rien désormais ne sera comme avant dans le rapport entre la critique historique et le statut philosophique de la religion.

- (1) : Steudel, Vorläufig zu Beherrzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu..., Tübingen, 1835 - Kern, Tübinger Zeitschrift für Theologie, Erörterung der Haupttatsachen der evangelischen Geschichte, in Rücksicht auf Strauss's Schrift "Das Leben Jesu", 1836, pp. 14-160.
- (2) : Baur, Tübinger Zeitschrift für Theologie, Abgenöthigte Erklärung gegen einen Artikel der evangelischen Kirchenzeitung..., 1836.
- (3) : Paulus, Theologisches Literaturblatt zur Allgemeinen Kirchenzeitung, numéros des 20, 22, 24, 27 et 29 juillet 1835.

Il est certes encore une voie, celle de la science désintéressée, désintéressement qui permet, il est vrai, de ne pas aborder les problèmes de front. Le pays souabe est encore une fois le foyer privilégié de cette solution habile et artificielle. L'école de Tübingen avec Baur, Zeller, Schweigler ne va pas contredire Strauss. Elle va au contraire, le préciser, le nuancer, affiner son appareil scientifique, et Strauss ne discutera pas la valeur scientifique de ses découvertes. Seulement cette critique sera parcellaire. Par de nombreux articles spécialisés, tout comme dans des ouvrages de plus vaste dimension, elle écrira une microthéologie qui ne sera jamais systématisée dans une philosophie de la religion ou une critique religieuse globale. Cette théologie, développée en marge de la religion, est une botanique de la Bible et des premiers siècles du christianisme. Naturellement ses principaux représentants sont sommés par les défenseurs de l'orthodoxie de se définir par rapport à Strauss.

"La Vie de Jésus" était plus une menace pour les théologiens libéraux que l'espoir d'une libération. Sur le plan scientifique, elle risquait de les faire passer pour des attardés. On dira de Baur qu'il est devenu "l'élève de son élève" (1). La révocation de Strauss créait un précédent fâcheux. Zeller préféra quitter Tübingen où sa carrière s'enlisait. Baur ne put obtenir la nomination de Märklin, bien qu'il se fût engagé plus qu'il n'en avait l'habitude. L'Evangelische Kirchenzeitung fait la chasse à tous les critiques libéraux qu'il assimile à Strauss. Dans une lettre destinée au ministre von Schlayer, Baur dit ses inquiétudes quant à l'avenir de la liberté d'expression (2).

Quand Vischer traite en 1841 du même sujet que Baur, ses affirmations, si schématiques et exagérées qu'elles soient, sont révélatrices

(1) : Cf. G. Fraedrich, F.Ch. Baur, Der Begründer der Tübinger Schule als Theologe, Schriftsteller und Charakter, Gotha, 1909, p. XVI.

(2) : K. Schuffels, Blätter für württembergische Kirchengeschichte, F.Ch. Baur im Spiegel von fünf bisher unbekanntem Briefen, 1968/1969, pp. 389 sq. Les théologiens ne pourraient plus que "se taire" ou "s'exprimer dans le sens de l'opinion dominante". Baur lance ensuite un appel au ministre : "Cependant, quoi qu'il en soit de la situation de Strauss, qu'il soit, s'il le faut, sacrifié pour toujours à cette réaction inexorable, exclu pour toujours de toute activité publique mé-

d'une simplification du débat religieux : "Autrefois, il y avait des rationalistes, des supranaturalistes, des supranaturalistes rationalistes, des orthodoxes rigoureux, des théologiens bibliques, des piétistes, des mystiques, et entre eux, si fougueuses que fussent parfois leurs querelles, des traités de paix (...) Il n'y a plus aujourd'hui que des défenseurs du mythe (...) et des piétistes." (1) L'erreur de Vischer est de croire que c'est le fanatisme des hommes qui a fait surgir l'antagonisme, alors que le livre de Strauss imposait une clarification philosophique.

La démarcation entre le croyant et l'incroyant qui évidemment avait toujours existé dans les couches populaires les plus modestes, mais qui s'effaçait dans les multiples méandres de la pensée universitaire et philosophique, reprend tout son sens dans des milieux qui l'évitaient, au désespoir de beaucoup. Il n'est plus facile d'être théologien en 1835 (2).

On s'étonnera peut-être, au terme de cette enquête, que Strauss, qui était docteur en philosophie et pouvait tenter sa chance dans les deux disciplines, ait choisi l'épreuve plus périlleuse de la théologie. Il est en effet indéniable que Strauss, malgré les mésaventures pas si lointaines de Fichte lors de l'"Atheismusstreit" qui lui avait fait perdre sa chaire d'Iena, malgré celles très récentes de Uhland en littérature allemande à Tübingen même, qui avait dû renoncer à son enseignement pour tenter une carrière politique, aurait pu rencontrer plus de compréhension dans une discipline où il était plus facile d'invoquer face à

me au service de l'Etat, un Etat comprenant ses véritables intérêts peut-il se décider à refuser à tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, peuvent être classés dans la même catégorie, dans la mesure où ils ont dans la science moderne quelque point de rencontre avec Strauss, la promotion à un emploi pour lequel ils ont par ailleurs toutes les aptitudes intellectuelles?"

(1) : F.Th. Vischer, *Über allerhand Verlegenheiten bei Besetzung einer dogmatischen Lehrstelle in der gegenwärtigen Zeit*, 1844, p. 134. L'essai était d'abord paru en 1841 dans les *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*.

(2) : La mère de Strauss, qui reprenait certainement les propos de son fils, accusait dans une lettre à celui-ci les théologiens d'hypocrisie : "J'ai envie de te battre quand tu mets en avant, à tes risques et périls, des opinions que les autres ont la sagesse de

l'Eglise la liberté de penser et la tolérance qu'en théologie. Mais si Strauss, de son propre aveu, était venu à la théologie par la philosophie, il n'en avait pas moins toujours considéré la philosophie de la religion comme l'aboutissement normal dans un domaine particulier d'une éducation philosophique qu'il avait voulue universelle (1). Il ne lui était pas facile, parce qu'il avait tendance à faire de la philosophie un simple instrument d'investigation dans d'autres disciplines, de trouver la chaire qui aurait correspondu à ses talents.

Il nous faut encore mentionner deux causes de ces réticences, l'une accidentelle, l'autre psychologique. Strauss, pour des motifs sans importance, une banale querelle entre Facultés, l'attribution d'un amphithéâtre, le succès de ses cours surtout, s'était attiré l'hostilité de la Faculté de Philosophie qui avait même demandé au Ministère la limitation du droit des répétiteurs à tenir des conférences (2). Par ailleurs, Strauss qui se défiait de toute philosophie dont il ne décelait pas les applications pratiques a vite perdu le goût de l'étude abstraite de la pensée après avoir achevé la rédaction de ses derniers cours. Nous sommes ici en présence d'un des traits constants de son caractère. L'intérêt de Strauss qui assimile très vite les données indispensables de disciplines nouvelles se lasse dès qu'il a acquis les connaissances dont il a besoin. La confiance qu'il en fait à son ami Rapp, à l'époque des "Ecrits polémiques", se vérifiera tout au long de sa vie (3).

A la fin de 1835, Strauss n'envisage qu'avec résignation une carrière de philosophe en considérant que l'enseignement de la philoso-

dissimuler pour que cela ne leur fasse pas tort." (D.F. Strauss, Briefe an seine Tochter, Nebst Briefen seiner Mutter an ihn selbst, 1921, p. 230.) Il s'agit d'une lettre du 3 août 1835.

(1) : D.F. Strauss, Das Leben Jesu, Bd. I, p. VI.

(2) : Ziegler, op. cit., pp. 343 sq. (lettre à Binder et Märklin du 5 janvier 1833).

(3) : Ausgewählte Briefe, p. 35 : "C'est la même situation qu'à l'époque où je terminais mes conférences philosophiques à Tübingen et

phie est sa dernière planche de salut (I). Quelques mois plus tard, il écrit à Märklin : "Il me faut finalement vivre et mourir précepteur, car devenir par exemple professeur de philosophie, je n'en aurais pas le courage." (2) La vocation de professeur de Strauss n'était certainement pas à la mesure de ses talents pédagogiques.

LES REACTIONS

Il fallait d'abord, pour que l'ouvrage connût le succès qui s'annonçait dès la publication du premier tome, qu'il ne fût pas interdit, ce qui n'allait pas de soi si l'on songe à la passion suscitée par les écrits religieux en Allemagne et en France dans la seconde moitié du XIXe siècle encore. Strauss sait que son livre même correctement interprété surprend douloureusement de nombreux croyants et qu'il prête de surcroît à toutes les confusions, étant donné les courants qui agitent son époque. Il craint la censure prussienne et lie dès le mois de décembre 1835 le problème de l'autorisation de "La Vie de Jésus" à la possibilité d'une carrière universitaire : "Car si mon livre est interdit en Prusse l'espoir s'envole pour moi d'être appelé dans une université allemande(..) Personne d'autre n'est responsable de cette détestable affaire en Prusse que la maudite Jeune Allemagne; on range mon livre dans la même catégorie que ses romans et autres productions, et on croit devoir l'interdire au même titre qu'eux." (3) On remarquera incidemment que

où l'intérêt pour la philosophie, exclusivement en tant que telle, commença à mourir en moi pour ne pas se réveiller depuis."

(1) : Briefe von D.F. Strauss an L. Georgii, Tübingen, 1912, p. 13 (lettre du 12 décembre 1835).

(2) : Sandberger, op. cit., p. 204 (lettre du 11 avril 1836).

(3) : D.F. Strauss, op. cit., p. 13. Nous verrons bientôt, à l'occasion de la polémique contre Menzel comment l'esthétique de Strauss explique cette hostilité à la Jeune Allemagne.

Strauss ne réagit pas, ici déjà, en homme de tempérament libéral et que le Prusse hégélienne se montre plus sourcilleuse que le Württemberg réputé pour son conservatisme.

Si le livre de Strauss put faire carrière et connaître quatre éditions, il le doit à la tolérance du théologien berlinois Neander auquel le baron von Altenstein chargé des questions religieuses et scientifiques au ministère avait confié la tâche de définir les dangers que représentait "La Vie de Jésus" et les moyens d'y faire face. Altenstein était libéral mais la Cour (et notamment le prédicateur Strauss) l'était beaucoup moins. Le bref rapport de Neander où il se prononce contre l'interdiction fut décisif et il a le mérite de montrer parfaitement l'étroite dépendance des problèmes scientifiques et sociologiques soulevés par le livre (I).

La manière dont Neander s'est acquitté de sa tâche en caractérisant la nature du péril est en outre un modèle d'habileté. Son mémoire serait digne de figurer dans une anthologie. Sans jamais faire la moindre concession religieuse ou philosophique à Strauss, sans minimiser nullement les dangers de l'oeuvre, Neander, qui se présente en disciple de Schleiermacher, conclut fermement que la Justice ne doit rien entreprendre contre le livre de Strauss. Il n'est pas en effet un ouvrage vulgairement impie, pareil à ceux que l'Etat a le devoir d'interdire mais une oeuvre scientifique à la rigueur de laquelle il rend hommage. La science devra donc la combattre seule avec ses propres armes : "En ce domaine, tout fera l'effet d'un décret arbitraire si les arguments ne sont pas

(I) : Dr. Neanders Erklärung in Beziehung auf einen ihn betreffenden Artikel der Allgemeinen Zeitung nebst dem auf höhere Veranlassung von ihm verfassten Gutachten über das Buch des Dr. Strauss : "Leben Jesu", Berlin, 1836.

réfutés par d'autres arguments. L'excitation qu'un tel livre a laissée dans les esprits ne peut être supprimée que de la manière dont elle y a été jetée : par la conviction rationnelle. Mais comment cela pourrait-il se faire si ce livre était interdit et rendu ainsi inaccessible par voie juridique à ceux qui veulent s'attacher à son examen." (1)

L'analyse de Neander supposait également l'indépendance de la science à l'égard de l'Etat, ce qui n'allait pas de soi, en Prusse plus qu'ailleurs, les hégéliens Gabler et Daub en fournissent l'illustration. On ne limitera l'influence du livre que "si ce combat est mené seulement avec les armes de la science, loin de toute immixtion d'une puissance étrangère, si les professeurs se présentent seulement en porte-parole libres de la vérité et que l'on ne donne pas l'occasion de soupçonner qu'ils sont quelque chose d'autre que cela." Les dernières lignes du rapport rappellent sans complaisance qu'une "mise en tutelle de l'activité scientifique par l'Etat est en général très dangereuse pour l'intérêt de la science" (2).

Des révélations très partielles et selon lui tendancieuses que fit l'"Allgemeine Zeitung" (3) sur la teneur de son rapport allaient amener Neander à le publier intégralement en y joignant un commentaire sur la relation entre la vérité et l'esprit du temps. Neander critique d'abord la notion de "Zeitgeist", celle d'une théorie rendue nécessaire par l'évolution des esprits, d'une vérité en accord avec son temps. Cette notion lui paraît des plus subjectives. Une vérité, à plus forte raison une vérité religieuse, ne vaut pas seulement pour la période historique qui l'a vu naître. On relativise et on dénature la vérité et la religion

(1) : Neander, op. cit., p. 18.

(2) : Ibid. p. 19.

(3) : Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 3 janvier 1836.

en les adaptant à l'esprit du temps. Le christianisme, qui s'est affirmé contre le monde judaïque et gréco-romain, en est le meilleur exemple; la Réforme elle aussi a dû lutter contre les idées établies (1). La vérité religieuse est intemporelle. Neander ne connaît pas de recette humaine et terrestre qui puisse aider l'homme à savoir ce qui est vrai car "l'esprit du temps n'est pas l'oracle de la vérité(..) Il y a des erreurs et des vérités triomphantes(..) et nous avons besoin d'un critère supérieur pour les distinguer les unes des autres." (2)

Il n'est effectivement pas de concept plus ambigu que celui de "Zeitgeist" dont se prévaut implicitement Strauss en découvrant dans le cours de l'histoire des vérités transitoires ou en se réclamant de la "culture moderne" et de la "culture de notre temps". La position du problème change totalement suivant que l'on assimile l'esprit du siècle aux vérités en usage ou à celles qui commencent à se faire jour, à celles dont le succès sera durable ou à celles dont l'existence sera éphémère. L'interprétation du "Zeitgeist" nous renvoie finalement aux incertitudes de la formule "Tout ce qui est rationnel est réel" que l'on peut comprendre dans un sens statique ou dynamique.

L'ambivalence de la notion se retrouve chez Strauss qui postule dans "La Vie de Jésus" que ses thèses sont celles qu'exige son époque mais qui un peu plus tard en appelle au jugement de l'avenir : "Je remarque cependant que je ne reconnais pas non plus le public des théologiens d'aujourd'hui comme l'instance suprême et ultime dans l'affaire en cause; celle-ci est au contraire à mes yeux la science théologique elle-même dans son développement et sa progression historiques : et je

(1) : Neander, op. cit., pp. 5 sq.

(2) : Ibid. p.5.

sais que devant cette instance, même sans supplique, je ne perdrai pas mon procès." (I)

En fait, Strauss distingue différents degrés dans la prise de conscience d'une époque. Il rompt pratiquement son unité et privilégie l'un de ses aspects. Le christianisme a incarné autrefois le "Zeitgeist" dans ce qu'il a de novateur; Luther ensuite l'a représenté. Tandis que la Jeune Allemagne en est une caricature et que l'orthodoxie s'est figée dans sa vision du passé, Strauss l'identifie maintenant à sa propre pensée. Sa conception sous-entend une philosophie de l'histoire qui correspond à une interprétation de Hegel peut-être trop pragmatique. Strauss fait un tri dans la pensée du jour. Tous ceux qui partagent sa doctrine et auxquels il s'adresse seraient l'expression authentique du "Zeitgeist". Or une philosophie qui exalte certains aspects de l'actualité et rejette les autres s'expose, comme le montre la critique de Neander, à l'hostilité de tous ceux qui n'admettent pas qu'une certaine conception de l'Histoire soit le critère de la vérité.

Les adversaires de Hegel, à l'image ici de Neander, bien que celui-ci ne le cite pas, l'ont accusé de sacraliser le "Zeitgeist", parce que l'hégélianisme prétendait achever la philosophie. Décrivant la réalisation de l'Esprit absolu, il supposait un progrès dans l'histoire. Mais le reproche n'est pas tout à fait juste. Les hégéliens n'ont pas le culte de la mode et de la modernité. A la recherche de valeurs éternelles, la pensée de Hegel ne s'attarde pas à cultiver la nouveauté. Sensible à l'évolution, elle n'en est pas moins perpétuellement en conflit avec les divers courants de son temps. Tandis qu'il met un terme à l'Histoire, Hegel montre un mépris hiératique pour le transitoire, le superflu, pour

(I) : D.F. Strauss, Allgemeine Kirchenzeitung, 8 mars 1836. La citation est extraite de l'introduction à la publication de la lettre adressée par Strauss au Directoire royal des études le 12 juillet 1835. Cf. note 3, p. 335.

tout ce qui est superficiel et flatte la vanité du jour. Il ne glorifie pas la réussite de l'instant. Nous en arrivons à la même conclusion que pour Strauss : le seul critère du "Zeitgeist" est la conformité à la pensée de Hegel. Mais les choses se compliquent encore pour Strauss dans la mesure où il se réclame au moins autant d'une évolution historique fatale—dont le trait principal est une indifférence croissante pour les vieux dogmes—que de la philosophie de Hegel.

L'"Allgemeine Zeitung" ne développait pas dans son bref article cette conception à la fois abstraite et intolérante du "Zeitgeist" mais s'en tenait à l'acception courante du concept. Le livre de Strauss serait si bien en accord avec les besoins et la pensée de l'époque que l'on irait inévitablement, en le refusant, vers "un schisme entre les hommes cultivés et les fidèles" (1). L'"Allgemeine Zeitung", une des rares voix à célébrer les mérites de Strauss, saluait d'entrée le retentissement de "La Vie de Jésus" dans les milieux intellectuels berlinois et lui promettait une belle fortune aussi bien chez les initiés que dans un public plus large : " 'La Vie de Jésus' est l'oeuvre de la recherche scientifique la plus rigoureuse, il lui sera difficile de ne pas se limiter aux milieux spécialisés. Mais l'écho d'un tel livre portera plus loin que le livre lui-même." (2)

C'est là une des caractéristiques les plus surprenantes au premier abord de la réception du livre. Sa difficulté ne nuit pas à sa diffusion. La religion est un sujet passionnant dans les périodes de crise où elle est remise en question. Il n'est pas besoin d'avoir lu le livre pour en parler ou pour s'en inspirer. "La Vie de Jésus" est un phéno-

(1) : Le rapport de Neander est daté du 15 novembre 1835, l'article de l'"Allgemeine Zeitung" est du 3 janvier 1836 et la réponse de Neander porte la date du 15 février 1836.

(2) : Allgemeine Zeitung, p. 79.

mène sociologique qui s'impose même à ceux qui ne peuvent le comprendre. "Les profanes cultivés", poursuit le journal, sont reconnaissants à Strauss "de les avoir soulagés du travail sur le terrain de l'érudition" (1).

"La Vie de Jésus" répond à une attente, à un mouvement d'idées qui n'étaient pas nouveaux et existaient en dehors du monde des spécialistes tout en attendant une confirmation de ceux-ci. Le conflit, latent depuis la fin du siècle dernier où Schleiermacher dédiait déjà ses "Discours sur la religion" "aux hommes cultivés parmi ses contempteurs", a pris en 1835 une nouvelle ampleur en touchant une fraction de plus en plus importante des classes cultivées et en s'installant au sein de l'Eglise.

Pour Neander, - et ce reproche a souvent été formulé contre les hégéliens - ce n'est pas l'interprétation orthodoxe du dogme qui serait responsable d'une coupure dans la nation mais au contraire "une conviction philosophique subjective", celle de Strauss, qui mène à un christianisme "ésotérique" et à un christianisme "exotérique" (2), Strauss assumant d'ailleurs, nous l'avons vu, cette dualité.

Le péril paraît angoissant à Neander qui ne voit de salut que dans l'opposition aux milieux intellectuels qu'il identifie aux formes les plus transitoires et les plus arbitraires du "Zeitgeist". Le siècle, c'est la mode; la religion a pour elle l'éternité : "Il y a effectivement un abîme qui n'a pas été créé artificiellement mais qui est nécessaire et a son fondement dans la nature même des choses entre les âmes pieuses et celles qui n'ont rien d'autre que la culture du monde." (3) La

(1) : Ibid. p. 79.

(2) et (3) : Neander, op. cit., p. 10.

déchirure sociologique est réinterprétée dans un sens purement religieux. Elle est cependant si profonde que Neander craint également que certains pasteurs soient contaminés par les idées de Strauss. Comme les autres censeurs de "La Vie de Jésus" (1), il juge qu'un pasteur qui partagerait les idées de Strauss n'aurait pas le droit de diriger une communauté de fidèles attachés au "christianisme mythique" (2). Comme eux aussi, il pense que le livre de Strauss, et par conséquent son auteur, par son parti-pris de rationalité, son manque de chaleur, de souffle spirituel, "ne peut former aucun théologien dans le sens de l'Évangile et pour le service de l'Église chrétienne" (3). C'est une nouvelle approbation de la révocation de Strauss.

L'essentiel n'était plus là pour l'auteur et la sérénité de Neander permit à "La Vie de Jésus" d'être connue de toute l'Allemagne. Elle eut à faire face à la plus immédiate des polémiques puisqu'elle n'attendit pas la publication intégrale de l'ouvrage pour se manifester. La préface du second tome datée d'octobre 1835 nous montre un homme déjà accablé par l'avalanche de critiques dont il ne mentionne que celles de Eschenmayer, Steudel et Paulus. Elles sont presque unanimement hostiles, bien que le point délicat de l'étude des miracles n'ait pas encore été abordé, ce qui a dû surprendre Strauss : "De même que de vive voix ce sont ceux qui n'ont pas lu une page du premier tome qui ont crié le plus fort, de même ce sont ceux seulement avec lesquels je ne puis espérer m'entendre, même quand ils auront lu cette seconde partie, qui

(1) : Cf. Ch.B. Klaiber, Bemerkungen über "Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von D.F. Strauss", Stuttgart, 1836, pp. 96 sq.
J.P. Lange, Über den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien... mit Beziehung auf "Das Leben Jesu" von D.F. Strauss, Duisburg, 1836, p.2.

G.C.A. Harless, Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von D.F. Strauss nach ihrem wissenschaftlichen Werte beleuchtet, Erlangen, 1836, p. 123.

(2) : Neander, op. cit., pp. 9 sq.

(3) : Ibid. p. 16.

jusqu'à présent l'ont jugé par écrit." (I)

Jamais un livre dans l'histoire de la pensée allemande, pas même le "Faust" de Goethe, n'a eu un retentissement si immédiat dont les quatre éditions que l'ouvrage a connues ne donnent qu'une faible idée. Tout ce qui comptait dans la théologie allemande, et parfois même ce qui ne comptait pas beaucoup, prit la plume contre Strauss. Même Menzel, dont la modération n'était pas la qualité dominante, s'avoua rasséréné par le déluge qui avait fondu sur Strauss (2). La Bibliothèque Nationale de Strasbourg a tenté de classer un lot de critiques dirigées presque exclusivement contre "La Vie de Jésus" en les regroupant en quatorze volumes de dimension honnête où les auteurs sont répartis selon leur origine géographique ou leur tendance. L'ensemble est loin d'être exhaustif. Nous sommes en présence d'une masse difficile à dominer.

Les critiques adressées à Strauss sont de valeur très inégale pour le philosophe. Mais il ne peut être question de juger dans l'absolu quand il s'agit de déterminer le retentissement d'une oeuvre et non sa valeur. "La Vie de Jésus" ne pouvait être un phénomène scientifique en vase clos. Strauss ne s'y trompera pas et s'en prendra d'abord à ses adversaires les plus fougues, alors qu'il inclinerait plutôt par tempérament à l'indifférence hautaine. Le refus passionné de l'oeuvre, tel que nous le rencontrons aussi bien chez Steudel et Eschenmayer que chez des hommes pratiquement inconnus comme Klaiber, Lange ou Harless, qui n'ont pu retenir une indignation sincère, fait mieux comprendre le choc provoqué par "La Vie de Jésus" que le compte-rendu mesuré et savant

(1) : D.F. Strauss, Das Leben Jesu, Bd. II, p. III.

(2) : W. Menzel, Literaturblatt, 1837, p. 332 : "Nous devons en fait retirer maintenant notre plainte précédente concernant la trop faible vigilance des théologiens chrétiens devant les attaques toujours plus nombreuses de l'esprit anti-chrétien, alors que tant d'hommes des plus éminents sont entrés en lice."

de Paulus ou l'analyse scientifique et courtoise de B. Bauer (1). Toujours est-il que ces deux types de réaction se rencontrent simultanément. "La Vie de Jésus" est une oeuvre scientifique à scandale. A Tübingen, on ne s'était préparé qu'au scandale et l'on s'était réjoui trop vite en constatant que Strauss ne le recherchait pas délibérément (2).

Strauss est-il responsable des échos profanes de son livre? Il s'en est défendu à l'avance dans la préface du premier tome : "La chose n'est pas encore préparée comme il convient pour des non-théologiens et c'est pourquoi notre ouvrage a été conçu de telle sorte qu'au moins les personnes parmi eux qui n'ont pas la science nécessaire remarquent bientôt et souvent que l'ouvrage ne leur est pas destiné." (3)

La phrase ne définit pas clairement les ambitions de Strauss qui semblerait vouloir écrire pour tous ceux, théologiens et philosophes de métier ou non, qui ont le savoir indispensable pour le comprendre, tout en disant redouter qu'un public mal averti ne se mêle de parler de son oeuvre. Si Neander a estimé que le livre n'était fait que pour les savants, Marheineke, dans un rapport destiné à assurer la nomination de Vatke à Berlin, lui a reproché, pour cette raison peut-être, d'avoir visé à la popularité(4). En fait, Strauss voulait seulement échapper à la toute puissance de l'Eglise, sans se compromettre pour autant avec le vulgaire. Marheineke n'a pas compris que les phénomènes religieux ou politiques, les grandes théories et les grands événements en règle générale ont une influence sans rapport avec leur interprétation correcte ou même leur vérité objective.

(1) : Cf. Paulus, op. cit., pas., B. Bauer, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1835, pp. 879 sq., 1836, pp. 681 sq.

(2) : Steudel avait écrit à un ami le 12 juin 1835 : "J'attendais en fait du livre qu'il jette des boulets de plus fort calibre" (Traub, op. cit., 1924, pp. 19 sq.)

(3) : Strauss, op. cit., Bd. I, p. VIII.

(4) : Benecke, op. cit., p. 195 (il s'agit d'un rapport destiné à Altenstein en date du 4 février 1836).

"La Vie de Jésus" n'avait aucune intention démagogique. Neander, Klaiber, Lange, en évoquant constamment les "hommes cultivés" et Harless, avec une nuance de mépris plus perceptible encore, les "admirateurs cultivés" (1), nous aident à délimiter sa sphère d'influence. C'est peut-être Lange qui indique le mieux les causes psychologiques et sociologiques de son succès dans un public auquel il n'était pas destiné, et son commentaire, si nous oublions le ton polémique de l'homme passionné, rejoint celui de l'"Allgemeine Zeitung" qui se réjouissait de l'influence que ne manquerait pas d'avoir le livre sur ceux qui ne le liraient pas et y voyait curieusement un triomphe de l'esprit scientifique et critique de l'époque (2) : "L'oeuvre répandra dans le monde cultivé de nouveaux préjugés contre le caractère historique de l'histoire évangélique, renforcera encore tous les préjugés de la même nature. Le seul bruit de son contenu a déjà ce résultat, car ce contenu a une grande affinité élective avec l'esprit mondain de notre époque. Cet esprit mondain désirerait en effet faire ses adieux au Christ historique poliment, sans éclats, de la manière la plus religieuse possible, car les reniements amers d'autrefois, blasphématoires ou judéo-chrétiens, injurieux ou déistes, dédaigneux ou rationalistes ne suffisent plus, jugés qu'ils sont par le flot de lumière qui s'est déjà répandu sur le monde." (3)

Tous les témoignages, ceux des derniers auteurs que nous venons de citer, ceux du "Literaturblatt" de Menzel et de l'"Evangelische Kirchenzeitung" de Hengstenberg, comme à l'opposé ceux de F.Th. Vischer, s'accordent pour confirmer que le détachement de la religion tradition-

- (1) : Harless, op. cit., p. IV.
- (2) : Allgemeine Zeitung, p. 79.
- (3) : Lange, op. cit., p. I.

nelle est grand dans la bourgeoisie. Il est plus notoire chez les hauts fonctionnaires et les intellectuels que dans la bourgeoisie d'affaires et chez les industriels, bien que ceux-ci soient gagnés peu à peu par l'évolution, ainsi que Strauss le remarque avec satisfaction (1). Il est instructif d'apprendre par Vischer que ses collègues de l'Université ignorent la place des bancs qui leur sont réservés à l'église (2). Il est tout aussi symptomatique que Vischer reproche au "Christenbote" de diffuser les thèses de la "Dogmatique" de Strauss pour exciter le menu peuple contre les idées nouvelles et les catégories sociales où elles se développent (3). C'est dans le clergé protestant que la désaffection est la plus nette. La signification de l'événement dépasse l'anecdote quand les séminaristes acceptent de bon gré que Strauss les fasse rire de l'Ascension et l'on comprend que Steudel se soit alarmé.

Naturellement il ne faut pas étendre à l'infini l'importance de cette déchristianisation qui ignore son nom ni s'imaginer, à l'exemple des auteurs orthodoxes ou piétistes, qu'elle englobe toute la bourgeoisie allemande. Il est déjà capital qu'elle existe et qu'elle progresse constamment, comme nous le verrons en suivant la carrière littéraire de Strauss.

Cette déchristianisation ne menace d'ailleurs que le contenu dogmatique de la religion et n'affecte que la pratique religieuse courante. Elle ne remet pas en cause l'insertion sociale de la bourgeoisie dans l'Eglise et l'indifférentisme religieux ne va pas jusqu'au refus des sacrements. Ce désintérêt, étant donné les catégories sociales où il se

- (1) : C.C. Hennell, *Untersuchung über den Ursprung des Christenthums*, aus dem Englischen, eingeführt von D.F. Strauss, 1840, pp. 3 sq.
(2) : F.Th. Vischer, *op. cit.*, p. 155.
(3) : *Ibid.* p. 148.

manifeste, compromet cependant la relative autonomie de l'Eglise face à l'Etat, les fonctionnaires ayant tendance à élargir le champ de leurs prérogatives, ce que déplore par exemple l'"Evangelische Kirchenzeitung" (1). Nous voyons ici se former une génération dont les représentants ou leurs descendants ne demanderont qu'à participer au "Kulturkampf".

L'accusation d'irréligion s'accompagne d'une accusation d'immoralisme. Dans le livre de Strauss, Klaiber voit un facteur de dissolution morale et sociale. Ce n'était pas l'intention de l'auteur qui conciliait d'une manière très hégélienne les intérêts de la science et de l'Etat en posant que tout ce qui est bon pour la science est utile à l'Etat sur un plan supérieur. Tout en refusant de s'attaquer à Strauss personnellement, Klaiber n'en juge pas moins qu'il fait la part trop belle à ceux qui abuseront des thèses du livre "dans un esprit frivole pour détruire tout ce qui est moral et religieux, tout ce qui est sacré et divin"(2). Il est nécessaire de préciser le sens de ce reproche.

Comme tant d'autres, l'époque de Strauss a cru assister à une dégradation des mœurs dont la Jeune Allemagne aurait apporté la preuve. Paulus a dû prendre la défense de Gutzkow(3). Strauss, partisan tranquille d'une évolution libérale des mœurs, a été sensible en revanche à une recrudescence de la criminalité qu'il souhaitait combattre sans faiblesse (4). Ici c'est la bourgeoisie nouvelle, la bourgeoisie marchande et industrielle qui est mise en accusation, la transformation des conditions de vie entraînant la corruption des mœurs. Citons Eschenmayer et sa

(1) : Evangelische Kirchenzeitung, Über das Verhältnis der Kirche zum Staate, 1840, pp. 444 sq.

(2) : Klaiber, op. cit., p. 109.

(3) : Paulus, Des Grossherzoglichen Badischen Hofgerichts zu Mannheim vollständig motiviertes Urteil über die in dem Roman : Wally, die Zweiflerin angeklagten Pressvergehen nebst... Heidelberg, 1836.

(4) : D.F. Strauss, G.S. I, Die Todesstrafe. Ein Gespräch.

critique de la société de consommation en 1837 : "L'industrie, tel est aujourd'hui le maître mot qui part à la conquête du monde; cet art temporel du bien-être raffiné, cette quête affairée des sources de profit les plus fructueuses, cette course aux valeurs en papier, cette usure des taux d'intérêt, cette orgie dans le manger, le boire et dans tous les autres vices est à présent l'âme du monde." (1)

Ce n'est pas l'avis d'un homme isolé. Menzel, Hengstenberg, et leurs journaux, les adversaires orthodoxes et piétistes de "La Vie de Jésus", c'est-à-dire un courant puissant qui se renforce au même rythme que ses ennemis, raisonnent comme lui. Les adversaires de Strauss perçoivent une relation entre les phénomènes économiques, moraux et religieux. L'immoralisme que l'on reproche à la Jeune Allemagne devient une conséquence des premiers signes d'une transformation économique de la société. La critique religieuse est ressentie comme un symptôme inséparable du relâchement moral. Strauss, logiquement, est condamné au même titre que la Jeune Allemagne, ainsi qu'il l'avait prévu.

Il manque une composante à ce tableau. Elle est politique, nationaliste, et donc, comme toujours en Allemagne à cette époque, francophobe, les hégéliens n'étant pas sur ce dernier point très différents des plus conservateurs de leurs adversaires. L'"Evangelische Kirchenzeitung" apporte ce dernier élément dans sa préface du 2 janvier 1836 (2) en situant Strauss et plus généralement la brusque apparition d'idées nouvelles en Allemagne dans une perspective historique. Cette préface et, à un degré moindre, deux autres articles intitulés "L'avenir de no-

(1) : Eschenmayer, *Conflict zwischen Himmel und Hölle... Nebst einem Wort an Dr. Strauss*, 1837, p. 169.

(2) : *Evangelische Kirchenzeitung*, Vorwort, 1836, pp. I sq. Strauss a qualifié de "capucinade du nouvel an" dans la préface de la deuxième édition de "La Vie de Jésus" (p. III), l'article retentissant et anonyme de Hengstenberg (il était courant dans ce journal de ne pas signer même des articles importants). La première préface de l'année connaissait toujours un retentissement important.

tre théologie" (1) furent des moments importants dans le débat d'idées. En effet, les journaux et les revues dont le titre laisserait croire qu'ils ne s'intéressaient qu'aux questions religieuses avaient pris l'habitude de traiter de tous les problèmes de civilisation. Leur audience ne se limitait pas à un public de spécialistes. Nous savons par sa correspondance que Engels était à dix-huit ans un lecteur fidèle de l'"Evangelische Kirchenzeitung" (2). La préface de 1836 eut l'effet d'un manifeste. Elle indigna Neander qui répliqua sur un ton acerbe (3) et mit Baur sur la défensive (4).

L'influence des idées françaises aurait toujours été funeste pour l'Allemagne qui se serait émancipée à partir du déclin politique et militaire de la France, c'est-à-dire grâce aux guerres de libération. Malheureusement l'année 1830 marque un tournant capital : "Avec l'année 1830, les liens spirituels avec la France, un instant brisés pour le salut de l'Allemagne, furent renoués. La répulsion précédente dut s'effacer devant l'attraction suscitée par la communauté des aspirations politiques et à la sympathie active pour le libéralisme français succéda bientôt aussi celle pour l'irréligiosité française, pour la haine française du Christ. L'esprit du temps reprit pleine conscience de soi; il se défit des préjugés religieux qu'il avait accueillis comme d'un vêtement devenu encombrant; la facilité avec laquelle il le fit montra combien l'élément étranger était resté superficiel. Et l'on entendit à nouveau de tous côtés les formules magiques contre le christianisme, elles répétaient qu'il appartenait à des siècles révolus, que tout retour à lui était impossible dans l'état actuel de la culture et même que vouloir plus tard

(1) : Ibid., Die Zukunft unserer Theologie, pp. 281 sq. (à partir du 4 mai 1836), cf. également Die Kritik des Herrn Dr. Baur im Verhältnis zur Wissenschaft und zum Glauben (à partir du 8 octobre 1836).

(2) : Lettre de Engels à Graeber écrite entre le 23 avril et le 1er mai 1839.

(3) : Neander, op. cit., pp. II sq. La réplique est datée du 17 février 1836.

(4) : Baur, Tübinger Zeitschrift für Theologie, Abgenöthigte Erklärung gegen einen Artikel der evangelischen Kirchenzeitung, 1836, pp. 281 sq. (Baur se réfère surtout à "Die Zukunft unserer Theologie")

encore le rétablir dans ses formes anciennes était pécher contre l'Esprit saint." (1)

Le symbole de l'influence corruptrice de la France serait le saint-simonisme : "C'est là-bas que pousse et que fleurit encore l'arbre dont le fruit isolé et bientôt gâté fut le saint-simonisme." (2) En Allemagne, l'hégélianisme jouerait un rôle comparable et moins éphémère : "Si jamais une philosophie fut enracinée dans son temps, c'est bien celle-ci et ceux qui croyaient qu'elle mourrait en même temps que son fondateur ou que son existence était liée à l'influence de quelques protecteurs n'ont pas compris leur époque." (3) Le "Zeitgeist" devient une puissance magique, métaphysique, maléfique, exactement le contraire de ce qu'elle est pour l'"Allgemeine Zeitung". "La Vie de Jésus" est l'instrument démoniaque de cette puissance effrayante : "Mais cependant cette oeuvre dépasse d'une façon considérable tout ce qui était courant jusqu'alors et elle s'annonce elle-même sous ce rapport comme l'organe d'un esprit du temps de plus en plus majeur." (4)

Le parallélisme entre le saint-simonisme et l'hégélianisme est arbitraire et il n'est surtout pas possible de déceler une influence de Saint-Simon sur Strauss. Il serait plus juste pour préciser l'influence française de remonter aux oeuvres matérialistes qui précèdent la Révolution en précisant bien qu'il s'agit d'un phénomène purement intellectuel et non de l'effet d'une idéologie étrangère sur un homme qui n'est en rien francophile.

La situation spirituelle en France et en Allemagne présente certes des traits communs que l'on pourrait retrouver en Angleterre et

(1) : Evangelische Kirchenzeitung, Vorwort, 1836, p. 18.

(2) et (3) : Ibid, p. 20.

(4) : Ibid, p. 36.

peut-être aussi dans d'autres pays où s'est fait sentir, quoique plus tard, le besoin de traduire une oeuvre de Strauss (1). La publication presque simultanée de "Wally", de "La confession d'un enfant du siècle" et de "La Vie de Jésus" n'est pas fortuite. Mais si la désaffection à l'égard de la religion existe également en France, si ses signes extérieurs y sont parfois plus tapageurs qu'en Allemagne (Musset trouve d'ailleurs l'origine de cette indifférence dans "des idées anglaises et allemandes", chez Byron et chez Goethe), elle ne s'appuie pas sur une critique scientifique aussi hardie. La lecture du deuxième chapitre du livre de Musset serait effrayante pour les Allemands de l'époque et confirmerait leur opinion de la France mais le compte-rendu de Quinet dans la "Revue des deux Mondes" montre que l'impassibilité de Strauss a frappé les Français de stupeur (2). Jusqu'à la fin du siècle, c'est la France qui empruntera ses idées religieuses et philosophiques à l'Allemagne, à l'inverse de ce qui continue à se passer pour les courants littéraires.

Par delà l'année 1830, les adversaires de Strauss remontent jusqu'à la Révolution dont il serait l'héritier. Anarcharsis Cloots est tiré de son oubli pour devenir son lointain précurseur (3). Or Strauss n'était pas le moins du monde révolutionnaire. L'étude des actes publics de Jésus et les dernières pages de la Dissertation finale en font foi. Strauss est resté passif devant les événements qui ont secoué l'Université

- (1) : Les traductions de "La Vie de Jésus" ont été assez tardives (1839-1840 en France par Littré, 1842-1844 en Angleterre), ce qui peut s'expliquer par l'ampleur de la tâche. Engels signale (Deutsch-Französische Jahrbücher, 1844, p. 155) avec réserve une traduction en livrets, destinée aux ouvriers des grandes villes anglaises, dont nous n'avons pas retrouvé trace et qui ne devait pas se soucier d'exactitude scientifique. Il semble cependant que Strauss, en France et en Angleterre, n'ait touché que la classe intellectuelle, ce qui était le destin normal du livre. "La Vie de Jésus" fut également traduite par George Eliot en 1846 sur la quatrième édition. Curieusement, nous constaterons un certain intérêt en Espagne pour "L'Antienne et la Nouvelle Foi".
- (2) : E. Quinet, De la vie de Jésus-Christ, du Docteur Strauss, Revue des deux Mondes, 1838, pp. 585 sq.
- (3) : Literaturblatt, 1838, p. 387.

de Tübingen et la Révolution de 1830 l'a laissé indifférent. Il est tout aussi vain de confondre dans une même réprobation à la suite de Menzel et de Leo dont l'ouvrage sur les hégéliens a fait grand bruit(1), Heine, Hegel, "la religion de la sensualité", "l'émancipation de la chair" et la pensée de Strauss à laquelle ces dernières notions sont étrangères. On ne peut tout amalgamer aussi facilement à un moment où l'"Evangelische Kirchenzeitung" signale en 1836 un renouveau récent du sentiment religieux en France et stigmatise la vente de bibliothèques licencieuses en Allemagne.

Il est logique, si l'on s'imagine que le livre de Strauss est dans la tradition de la Révolution française, de redouter qu'il ne pénètre dans le peuple. Menzel déplore, à l'exemple de Leo : "Strauss a eu cent fois plus d'influence que Hegel lui-même, et il en aura encore par la suite." (2) Le jugement est vrai au moment où il est prononcé, la peur qu'inspire "La Vie de Jésus" ne permet pas d'en douter. L'"Evangelische Kirchenzeitung" du 13 août 1836 donne en outre des exemples d'une diffusion surprenante de "La Vie de Jésus" qui aurait circulé découpée en livrets à Kassel et aurait été mise à la disposition du public dans la grande salle de la Bourse de Hambourg. Nous ne croyons pas cependant que Strauss ait été "lu avec avidité même par des personnes des classes inférieures" (3).

Les ennemis de Strauss expriment en fait la hantise d'une vulgarisation révolutionnaire de "La Vie de Jésus" : "Que l'escroquerie soit restée jusqu'à présent encore confinée dans le papier, qu'elle ne

(1) : Menzel, Literaturblatt, 1838, p. 386.

H. Leo, Die Hegelingen. Aktenstücke und Belege zu der sogenannten Denunciation der ewigen Wahrheit... Halle, 1838.

(2) et (3) : Menzel, op. cit., p. 385.

se soit pas encore communiquée aux masses populaires, c'est une chance." (1) La crainte n'est pas fondée parce que Strauss aurait désavoué toute tentative de ce genre et surtout parce que ses conclusions auraient rencontré l'hostilité des classes populaires si bien que ce sont ses adversaires qui, en toute connaissance de cause, prendront le risque de les propager parmi elles. "La Vie de Jésus" accentue deux sortes de rupture, l'une philosophique et religieuse dans la classe intellectuelle, l'autre sociologique entre le peuple et une fraction de la bourgeoisie.

La ligne de partage ne passait pas seulement entre les hommes; elle passait souvent en chacun d'eux. Strauss et Hengstenberg ont tous deux souhaité que l'on en finisse avec les équivoques et que l'on se détermine pour l'un ou pour l'autre. "Il n'y a pas de moyen terme entre l'acceptation littérale des choses même les plus grossières et la libre critique", écrit Strauss à Märklin (2). L'"Evangelische Kirchenzeitung" pense, elle, que "'La Vie de Jésus' de Strauss est l'un des phénomènes les plus réjouissants dans le domaine de la littérature théologique contemporaine." (3) Pour les hommes dont le caractère ne s'accommodait pas d'un choix aussi tranché, le choc psychologique fut souvent suivi d'un cas de conscience. Selon le premier biographe de Strauss, Hase aurait dit à ses étudiants que chaque théologien consciencieux s'était demandé, après avoir lu "La Vie de Jésus", s'il avait le droit de rester en fonction (4). Cependant Strauss est sincère et a sans doute raison d'assurer à plusieurs reprises qu'il ne croit pas que son livre puisse ébranler

(1) : Ibid. p. 387.

(2) : Sandberger, op. cit., p. 213 (lettre du 25 décembre 1836).

(3) : Evangelische Kirchenzeitung, 1836, p.

(4) : A. Hausrath, D.F. Strauss und die Theologie seiner Zeit, I. Theil, Heidelberg, 1876, p. 313. Selon Benecke (op. cit., p.265), Tholuck aurait dit à Marheineke qu'il n'avait pas pu dormir pendant des semaines après sa lecture de "La Vie de Jésus".

une foi solide. Aucun des critiques ne le contredit sur ce point sauf Steudel dont le pamphlet est destiné à "l'apaisement des âmes".

Peut-être Engels, admirateur passionné de Strauss dans sa jeunesse, a-t-il été l'exception illustre pour qui admet qu'un livre et des arguments rationnels peuvent agir sur la foi : "Voilà les quatre évangiles divers et touffus, le chaos; à leurs pieds, la mystique prosternée; puis voilà que s'avance David Strauss, tel un jeune Dieu, et il expose ce chaos à la lumière du jour, c'en est fait de la foi! Elle est aussi trouée qu'une éponge(..) Si vous réussissez à réfuter Strauss, alors, je redeviens piétiste." (1)

De tous les critiques dignes d'intérêt, seul Vischer a adopté en 1838 le point de vue de Strauss et soutenu que la pensée de l'auteur était conciliable avec le christianisme, avant de douter lui-même de sa propre thèse. Il affirme en martelant ses caractères : "Strauss ne combat pas contre les intérêts bien compris de la religion mais pour eux; Strauss ne veut pas moins Dieu que le christianisme supranaturaliste (y compris le supranaturalisme hégélien) et le christianisme rationaliste mais plus; il veut que Dieu soit vénéré en esprit et en vérité et non d'après la lettre, comme un fait et un individu isolé." (2)

A l'opposé, Neander résume encore une fois avec le plus de netteté le diagnostic de la critique modérée : "Et comme l'essence de la foi chrétienne et de l'Eglise chrétienne dépend d'une base historique donnée, elle est elle-même détruite quand cette dernière est niée, et si les vues au sujet du Christ de l'Histoire, telles qu'elles sont exprimées dans ce livre, se répandaient plus généralement, l'Eglise chrétienne

(1) : Lettre de Engels à W. Gräber du 8 octobre 1839.

(2) : F.Th. Vischer, Kritische Gänge, Dr. Strauss und die Wirtemberger, 1844, p. 102 (texte de 1838). Vischer modifie son point de vue en 1844 (ibid. p. XXIII).

serait certainement détruite là où elles se répandraient." (1) Tous les critiques s'acharnent donc à proclamer la vérité de l'Histoire aux dépens du mythe, les plus simples, au nom de leur foi menacée, dans de courtes brochures ou dans des essais polémiques, des auteurs déjà confirmés comme Tholuck, dans des ouvrages plus construits (2). La plus méticuleuse de toutes les réfutations, celle de Osiander, professeur à Maulbronn, où Strauss avait enseigné de juillet à novembre 1831, est passée complètement inaperçue (3).

Il ne peut être question de passer en revue tous les ouvrages écrits contre Strauss ni même de répertorier les types de critique dont il relève. Ils vont de la démonstration parodique de l'inexistence de Strauss à l'illustration édifiante de la vérité biblique. Nous ne pouvons ici que renvoyer à notre bibliographie. L'intérêt scientifique principal de la polémique est d'avoir contraint Strauss à répondre.

(1) : Neander, op. cit., pp. 16 sq.

(2) : Tholuck, Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauss, für theologische und nichttheologische Leser dargestellt, Hamburg, 1837.

(3) : J.E. Osiander, Apologie des Lebens Jesu gegen den neuesten Versuch, es in Mythen aufzulösen, Tübingen, 1837.

CHAPITRE II : LES ECRITS POLEMIQUES

LA PREHISTOIRE AFFECTIVE DES ECRITS POLEMIQUES

Avant d'aborder l'étude des "Ecrits polémiques", il nous faut dire un mot de l'état d'esprit dans lequel ils ont été rédigés. Les avatars de Strauss après la publication du premier tome l'avaient déprimé. On l'aurait été à moins et Strauss a même fait preuve d'une grande constance morale en ne cédant pas à la tentation d'édulcorer le deuxième tome et notamment en ne faisant pas la moindre concession dans la "Dissertation finale". De novembre 1835 à novembre 1836, Strauss a enseigné aux jeunes élèves de la classe terminale du lycée de Ludwigsburg qui n'était qu'une simple "Lateinschule". Il l'a fait avec plus d'indifférence et d'ennui que de souffrance particulière en considérant ses fonctions comme une position d'attente où il pourrait laisser passer l'orage. Contrairement à ce qu'affirment Hausrath et Ziegler(1); Strauss n'a pas été accablé par sa tâche, probablement parce qu'il a été encore une fois servi par son aptitude à travailler très vite. Son activité le prouve. Pendant l'année passée au lycée, Strauss a mené à bien la deuxième édition de "La Vie de Jésus", il a rédigé deux articles sur des sujets dont la matière, il est vrai, lui était familière de longue date(2); il a lu quelques uns des ouvrages écrits contre lui et a songé aux réponses possibles. Avant de démissionner, il avait commencé la rédaction du premier des "Ecrits polémiques". En plus de tout cela, il a

(1) : Hausrath, op. cit., p. 195.

Ziegler, D.F. Strauss, Erster Teil, Strasbourg, 1908, p. 226.

(2) : Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, J. Kerner, Geschichten Besessener neuerer Zeit. Beobachtungen aus dem Gebiete kakodämonisch - magnetischer Erscheinungen... 1836, pp. 812 sq.
Ibid., J.U. Wirth, Theorie des Somnambulismus und des thierischen Magnetismus - J. Kerner, eine Erscheinung aus dem Nachtgebiete der Natur... pp. 880 sq.

trouvé le temps de se promener beaucoup (1), et de rechercher la compagnie d'amis.

Ce besoin traduit une morosité intellectuelle et sentimentale à laquelle Strauss tente vainement d'échapper. Il se plaint de la médiocrité du milieu dans lequel il est condamné à évoluer : "En dépit de tout ce que les rapports avec la famille et quelques amis, notamment Kauffmann, ont de chaleureux et de sympathique, ils n'en sont pas moins abrutissants et c'est pourquoi mon âme ne peut pas revivre." (2)

La susceptibilité de Strauss est perpétuellement agacée. Son titre de "Professoratsverweser" ne lui plaît pas et ceux qu'on lui donne par erreur lui conviennent moins encore (3). D'autre part, Strauss, qui aura bientôt trente ans, souffre de se sentir dépendant. Il regrette, alors qu'il n'est pas "un homme tout à fait inconnu", que les lettres qui lui sont adressées portent la mention "chez un tel ou un tel". Il y découvre une "grossièreté" et éprouve l'impression douloureuse de mener une existence privée d'autonomie (4). Et puis, il vit à Ludwigsburg dont il n'a jamais apprécié les charmes qu'en les quittant, où il se sent en exil, où il n'y a pas de bibliothèque et où rejoindre Stuttgart ou Tübingen n'est pas encore chose facile.

Encore faut-il préciser que Strauss bénéficie de la compagnie de Kauffmann dans la forteresse tristement célèbre du Hohenasperg où son ami a été incarcéré pour menées politiques subversives et que les deux hommes se sont retrouvés peu de temps après une rupture que Strauss avait souhaitée précisément en raison des opinions révolutionnaires de

(1) : Ziegler, Deutsche Revue, Zur Biographie von D.F. Strauss, 1905, p. 349 (lettre à Binder du 7 mars 1836).

(2) : A.B., p. 21 (lettre à Rapp du 23 mai 1836).

(3) : Ibid. p. 19 (lettre à Zeller du 22 février 1836). Toute sa vie Strauss n'a porté avec plaisir que le titre de "Doktor".

(4) : Ibid. pp. 19 sq.

son ami. Mais si le charme de la musique de Kauffmann donna comme un parfum d'idylle à ces retrouvailles, il devait bien y avoir une part de résignation dans les consolations que s'apportaient les deux proscrits, bien que Strauss ait compté les instants passés en compagnie de Kauffmann parmi les meilleurs souvenirs de sa vie (1).

La mélancolie de Strauss vient plus de sa solitude spirituelle que de son éloignement géographique relatif de Tübingen et de Stuttgart, même si l'on peut penser que Strauss, dont aucun des amis n'a rompu avec lui à cause de son livre, a eu tendance à exagérer cette solitude. Il fait la confidence de son désarroi à Binder : "Je t'avoue honnêtement que j'ai déjà été souvent dépité de mon isolement et que j'en ai voulu à mes amis d'avoir d'un seul coup abandonné le char que nous avions si longtemps tiré ensemble, au moment où l'affaire devenait sérieuse." (2)

Strauss fut encore froissé par le plaidoyer que les articles de l'"Evangelische Kirchenzeitung" avaient arraché à Baur qu'il estimait et admirait encore. Baur avait nié, avec une précipitation excessive, toute parenté avec son ancien élève (3). La lettre que Strauss lui écrivit nous livre une sensibilité exacerbée : "En ce qui me concerne, il est vrai (car vous-même prêtez à l'affaire à côté de son aspect purement scientifique une relation avec ma personne), je n'ai pas trouvé heureux que la confusion inadmissible entre les oeuvres et les tendances de chacun de nous, à laquelle s'est livré Hengstenberg, vous ait amené à faire ressortir le plus possible pour votre part leurs différences et l'impossibilité de les marier et à exprimer, pour en apporter une solide garantie,

(1) : Ibid. pp. 348 sq. (lettre à Rapp du 27 février 1856). Kauffmann était mathématicien et musicien. On remarquera que son internement politique nuisit moins à sa carrière que ne l'auraient fait des opinions religieuses jugées inadmissibles.

(2) : Ziegler, op. cit., p. 351 (lettre du 12 mai 1836).

(3) : Baur, Tübinger Zeitschrift für Theologie, Abgenöthigte Erklärung... 1836, pp. 205 sq.

un blâme de mon travail et de ma méthode dont je ne sais s'il était nécessaire à votre cause (car il ne l'était certainement pas à la mienne qui a déjà trouvé tant de détracteurs)(...) Je ne crois pas pouvoir vous cacher que votre essai fait partie à cet égard des expériences les plus attristantes qui me soient arrivées en rapport avec mon livre." (1)

En 1836, Strauss a espéré obtenir une chaire à Karlsruhe où les Badois pouvaient pourtant difficilement agir autrement que leurs voisins du Württemberg. Il a imaginé un instant que l'entremise de Paulus lui suffirait pour être appelé à Heidelberg et surtout, il a cru pour la première fois à la possibilité d'être nommé à Zurich. Hitzig, cousin de son ami G. Binder et professeur de théologie à Zurich avait obtenu des appuis parmi les membres libéraux du Conseil de l'Education(2). Quatre théologiens proches de l'école rationaliste, Paulus, Bretschneider, Schultz et Wegscheider soutinrent une candidature qui fit long feu. L'occasion se présenta à nouveau au début de l'année suivante, une deuxième chaire de théologie s'étant trouvée vacante. Peut-être les exigences matérielles de Strauss furent-elles trop grandes(3).

Strauss ne voulut pas démissionner avant d'avoir exploré une dernière fois les chances d'avenir qui lui restaient dans le Württemberg. Le 20 septembre, il demanda au Roi quelles carrières lui étaient ouvertes dans l'Eglise et en dehors de celle-ci. La réponse du Consistoire dont Flatt était un membre influent ne pouvait pas faire de doute. Il était en revanche plus difficile d'interdire à Strauss une promotion dans un corps auquel il appartenait déjà. Le 27 octobre, le Ministre fit savoir au Directoire des Etudes que Strauss pouvait solliciter un poste

(1) : A.B., pp. 22 sq. (lettre du 19 août 1836).

(2) : Nous retrouvons ici un nouveau réseau de relations familiales puisque Binder sera le beau-père de Ziegler, le biographe de Strauss, qui connaîtra lui aussi de graves ennuis avec l'Eglise et l'administration du Württemberg.

(3) : Hausrath, op. cit., Beilage IV, p. 17 (lettre à Hitzig du 31 janvier 1837).

de professeur de lycée ("oberes Gymnasium") où il lui serait permis d'enseigner toutes les matières, à l'exception de la religion. Le Ministre, sur l'ordre du Roi, semble-t-il, refusait d'envisager que Strauss pût occuper dans un avenir proche une chaire de philosophie, ce que Flatt lui-même paraissait maintenant disposé à accepter. Le 2 novembre 1836, le Directoire des Etudes omit de signaler à Strauss cette dernière exclusive et porta simplement à sa connaissance qu'il ne pouvait postuler autre chose qu'un poste de professeur de lycée. Strauss choisit la solution qu'il avait mentionnée dans sa lettre au Roi et que Flatt semblait souhaiter : il décida de mener l'existence d'un homme se consacrant entièrement à ses travaux scientifiques.

Après bien des hésitations, comme s'il s'agissait de "se faire arracher une dent" (I), Strauss quitta Ludwigsburg, la maison familiale et ses drames, pour chercher retraite à Stuttgart où il habita jusqu'en 1842. La transition entre "La Vie de Jésus" et les "Ecrits polémiques" s'est effectuée dans un morne climat d'échecs et d'espoirs déçus.

LA POLEMIQUE DE STRAUSS : LA LOI DU GENRE ET LES TRAITS PERSONNELS

La polémique est un genre difficile, mal représenté dans les diverses littératures, et dont la fin, la défense ou l'attaque des idées et des hommes à un moment précis de leur histoire, se situe en marge de la vraie littérature. Le débat qu'elle suppose la rapprocherait de la science et de la philosophie mais la sérénité et l'objectivité que réclament ces disciplines sont contraires aux tendances de la polémique. La complexité de la matière scientifique exige en outre de longs dévelop-

(I) : A.B., p. 28 (lettre du 25 janvier 1837; le déménagement a eu lieu le 5 décembre).

pements tandis que la polémique, pour rester efficace, a besoin de ramasser ses effets. Il se trouve encore que le motif de la polémique est par définition occasionnel, qu'il s'alimente de phénomènes particuliers à l'existence souvent éphémère, que le public capable de comprendre les références et les allusions de l'auteur s'éteint souvent avec les contemporains de l'événement. Ce n'est pas pour rien que la polémique s'associe volontiers à la politique, que la polémique scientifique, à l'époque de Strauss, s'exerce souvent par l'intermédiaire de journaux. A posteriori la compréhension de la polémique devient vite un travail d'érudition, exige un effort de réflexion, alors qu'elle voulait être goûtée dans l'instant. La polémique, même la meilleure, vieillit rapidement.

Il ne faut donc pas s'étonner, devant tous les écueils de cette discipline, que nous ne trouvions guère, entre Lessing et Nietzsche, que le nom de Strauss à mentionner, et que la critique contemporaine de Strauss ou immédiatement postérieure n'ait déjà plus été capable d'apprécier le talent de Lessing ou qu'elle n'ait pas reconnu les dons de Nietzsche en la matière, bien qu'elle admirât ceux de Strauss. Il est vrai aussi que Strauss avait peut-être mérité cette faveur pour avoir intégré plus scrupuleusement que son prédécesseur et son dernier bourreau le débat scientifique à l'exécution polémique.

Strauss ne s'est pas lancé avec ravissement dans la bataille. Il aurait même souhaité que ses amis se chargeassent de la besogne, comme il invite Binder à le faire avec les réserves d'usage (I), par souci tactique de rompre son isolement et, si l'on veut, de créer un parti, mais aussi pour ne pas avoir à s'acquitter d'un travail qui ne correspond pas à sa nature. Il n'y a pas de raison de mettre en doute la pa-

(I) : Ziegler, op. cit., pp. 350 sq. (lettre du 12 mai 1836).

role de l'auteur quand il nous dit dans la préface de **ses trois cahiers** qu'il a dû faire effort sur lui-même. La brutalité des attaques a contraint Strauss à répondre et à chercher une revanche. Deux ans après les premiers assauts, il s'est senti acculé, bien que se soit associée "aux obstacles extérieurs une inhibition intérieure, c'est-à-dire une aversion fondamentale pour tout ce qui est réplique, critique de la critique" (1). Il est vrai aussi que ce mépris aristocratique ne sied pas mal à la polémique.

Strauss était un esprit trop critique pour se dissimuler les difficultés de son entreprise. Sans se livrer à une analyse théorique d'un genre où il avait révélé ses dons dès "La Vie de Jésus", il a marqué les obstacles qui se dressaient contre sa tentative personnelle : "Ce qui laisse insatisfait quand on rédige cette sorte d'écrits polémiques, c'est que l'on ne travaille pas en se référant directement à une réalité scientifique solide, mais que l'on a affaire à un agrégat d'objections et d'opinions divergentes, sans se sentir encouragé par la perspective de réaliser un ensemble scientifique cohérent et en étant au contraire bien trop souvent arraché par la passion et la nature détestable des adversaires à toute atmosphère scientifique." (2) Le savant se rebelle en lui contre les artifices du genre.

La langue est l'arme première du polémiste, la clef de sa réussite. Elle doit être claire et incisive. L'écriture de l'adversaire est supposée exécrable. La tactique est toujours la même. Il faut faire éclater les maladroites du style de son ennemi et amener insensiblement le lecteur à conclure de la faiblesse et de la lourdeur de l'expression à la pauvreté et à l'obscurité de la pensée. La forme et le contenu sont

(1) : D.F. Strauss, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über Das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Tübingen, 1838, p. IV.

(2) : Ibid. pp. VI sq.

assimilés et jettent peu à peu la suspicion sur la valeur intellectuelle et parfois morale de l'homme. Le procédé a été utilisé par Lessing contre Goeze et par Nietzsche contre Strauss. Il est naturel que Strauss en use consciemment contre ses critiques. Quand il nous dit que "seule la confusion des phrases l'emporte sur le chaos des pensées" (1) chez Eschenmayer, c'est le principe général de toute polémique qu'il énonce.

Strauss décompose à plaisir et avec talent - avec plus d'honnêteté aussi qu'il n'est d'usage en ce domaine dans la mesure où il ne malmène pas exagérément les citations de ses contradicteurs - les éléments de la phrase. Il est habile de montrer ainsi la contradiction de la pensée avec elle-même ou l'incohérence de son support. L'analyse de l'image s'y prête à merveille, surtout quand elle est figée, consacrée par l'usage, que la signification première de chacun de ses éléments s'est effacée devant le sens figuré. Il suffit de démonter les diverses parties de l'image pour faire réapparaître la signification originelle, toujours ridicule dans le contexte où l'emploie la victime, à moins qu'elle ne contredise ses intentions. Strauss cite perfidement Eschenmayer : "L'utilisation (!) de mythes est d'autant plus inadmissible que les narrateurs se rapprochent de la source à laquelle ils puisent" (on peut donc puiser à une source même quand on est éloigné d'elle)" (2)

On le voit, les mécanismes de la polémique sont toujours ceux de la logique classique. Pourchassant les contradictions pour en saisir le ridicule, elle n'a que trop tendance à être l'instrument d'une rigueur de mauvaise foi. Strauss, qui a eu le mérite de ne pas tomber trop souvent dans ce travers inévitable, était un polémiste suffisamment conscient de

(1) : Ibid. 2. Heft, p. 69.

(2) : Ibid. p. 61, cf. Eschenmayer, *Der Ischariothismus unserer Tage. Eine Zugabe zu dem jüngst erschienenen Werke : Das Leben Jesu, von Strauss, Tübingen, 1835, p. 37.*

ses ressources pour ne pas l'ignorer. Il connaît les ressorts du comique et sait les faire jouer. Avant Bergson, il a pressenti que son origine est intellectuelle, qu'il est produit par la perception immédiate d'une opposition entre la spontanéité de la vie et la rigidité d'un mécanisme logique ou physique : "Le ridicule est une contradiction qui apparaît au grand jour, une contradiction avec l'effet cherché qui saute aux yeux de tous; ce sont là des catégories qui relèvent de la sphère de l'intelligence et non pas de celle de la volonté." (1) Nous sentons qu'une réflexion théorique, dont Strauss ne nous livre que rarement les résultats, a précédé la rédaction des cahiers. Cela n'a rien d'étonnant puisque Strauss connaissait l'"Esthétique" de Hegel, qu'il avait lu l'ouvrage de Vischer "Du sublime et du comique" (2), la première lettre de leur correspondance dont nous disposons traitant d'ailleurs de ce sujet (3). Rappelons-nous que Strauss, étudiant, avait composé une comédie(4). Toute sa vie, il s'intéressera à la définition du tragique et du comique.

Si le style du polémiste doit être à la mesure de ses attaques, avoir la clarté qui tranche sur l'obscurité de ses adversaires, il ne doit pas être pour autant superficiel. Strauss a satisfait à cette double exigence au moins dans ses meilleures pages, plus rares peut-être dans le premier cahier que dans les suivants, parce que la matière choisie, la démonstration des équivoques du supranaturalisme, se prêtait mal par l'appareil qu'elle supposait à cet exercice de style. La langue du polémiste, pour être efficace, doit avant tout être de son temps, suffisamment pour être comprise sans effort, pour ne pas déconcerter le lec-

(1) : Strauss, op. cit., 2. Heft, Menzel, p. 138.

(2) : Vischer, *Über das Erhabene und Komische*, Stuttgart, 1837.

(3) : *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, I. Bd., pp. 21 sq. (lettre du 28 octobre 1836).

(4) : *Zauberei und Spengler*, cf. G. Müller, op. cit., pp. 279 - 320.

teur, pas trop cependant pour maintenir sa curiosité éveillée par la nouveauté des effets. Elle doit donc être classique sans être stéréotypée ni épigonale.

C'est une des difficultés essentielles du genre qui s'ajoute à la trop grande actualité des thèmes pour précipiter le vieillissement de la polémique. A l'époque de Strauss, la langue de Lessing apparaissait un peu démodée déjà et celle de Nietzsche dans les "Considérations intempestives" a abasourdi les critiques sans les convaincre. Strauss a su comprendre qu'une langue simple, claire, facilement accessible, vigoureuse et précise était l'instrument le mieux adapté à son projet. Il a vu les défauts de ses ennemis et a su s'en préserver. A Steudel qui lui reproche de ne pas avoir écrit en latin pour être compris de tous, il réplique : "Mais si j'écrivais en allemand, il m'aurait fallu emprunter le style de mon adversaire pour n'être pas compréhensible, jusqu'à un certain point, de tous ceux qui se laissaient amener à lire mon livre." (1) Strauss ici n'a pas cédé non plus à la tentation, à laquelle il succombera parfois, de se considérer comme un maître de la prose et de forcer son talent en lui demandant dans la recherche des images et des comparaisons une originalité qu'il n'avait pas. Sa polémique a vieilli honorablement; elle est restée lisible malgré l'aridité de la matière.

Toute polémique comporte une part d'agression personnelle. Il est un moment où l'on passe fatalement de la défense de son oeuvre et de la critique de celle du contradicteur à l'attaque de l'homme. Il fallait être prudent dans ce domaine à l'époque des "Streitschriften". Strauss avait demandé ainsi au procureur Lang de Tübingen s'il pouvait conserver l'expression "fantasque dévot" (2) pour qualifier Eschenmayer et s'il n'y

(1) : Strauss, op. cit., I. Heft, p. 89.

(2) : Ibid. 2. Heft, Eschenmayer, p. 10.

avait pas matière à procès dans son écrit contre Menzel. Steudel avait fait relire son manuscrit par Baur pour l'expurger des expressions qui pourraient être assimilées à des injures personnelles. Lui aussi avait pris l'avis d'un juriste pour savoir s'il pouvait dire de "La Vie de Jésus" qu'elle avait été écrite par "un jeune savant dans son petit cabinet d'étude" (1). La polémique ne peut aller sans une certaine méchanceté et, au fur et à mesure qu'il rédigeait, Strauss s'est enflammé contre ceux qu'il considérait comme des ennemis personnels. Ce terrain glissant est celui qui lui répugne le plus mais il est aussi celui où il est le plus efficace.

Il est entendu que le polémiste ne rencontre que des gens ennuyeux. Strauss connaissait suffisamment son monde pour savoir que le reproche porterait contre Steudel : "Après avoir lu pendant mes années d'étude quelques petites choses de M. le Docteur Steudel, je pris bientôt la sage résolution de m'en abstenir désormais totalement. Il faut connaître les écrits de Steudel pour comprendre une telle décision." (2) Une infirmité complémentaire de l'ennui est l'incapacité de se renouveler : "A l'occasion de ce travail, j'ai pu pénétrer la façon dont M. Eschenmayer produit ses livres. A chaque nouvel ouvrage qu'il compose, il semble supposer - en partie à juste titre - que personne n'a lu le précédent et qu'il peut donc à bon droit répéter ici ce qu'il a dit ailleurs." (3)

Par tempérament et par éducation, Strauss aime pourchasser

(1) : Steudel, *Vorläufig zu Beherrigendes...*, Tübingen, 1835, p. 18. Chose curieuse, Strauss fut profondément vexé par la formule et y vit la marque de mépris d'un supérieur hiérarchique, alors "professeur et assesseur" d'un séminaire où son opposant n'était que "répétiteur" (Strauss, *op. cit.*, I. Heft, p.13). Le trait est révélateur de l'hy-persensibilité de Strauss, en règle générale, et plus encore pendant ces années. Dans une lettre à Baur, Strauss répétera le même reproche contre Kern : "J'en suis réduit à penser que M. le Docteur, comme avant lui Steudel aussi, a senti revivre en lui l'esprit de l'inspecteur face au subalterne d'autrefois." (A.B., p.22; lettre du 19 août 1836). On remarquera encore le rôle de Baur qui dans cette polémique a conseillé les deux parties.

l'amateurisme et le dilettantisme qui déshonorent la science. Eschenmayer et Menzel sont ses cibles favorites. Menzel "saurait très bien nous donner une idée d'un livre ou d'un autre, nous indiquer ses zones d'ombre et de lumière. Mais il n'en a pas envie. C'est qu'il lui aurait fallu le lire et se forger un jugement sur sa lecture, donc produire une nouvelle série de pensées. Nous savons qu'il est beaucoup plus commode de feuilleter un livre jusqu'à ce que l'on rencontre un passage qui touche à quelque matière favorite du critique et de dire alors pour la cent unième fois ce que l'on a déjà dit cent fois de ce sujet." (1) La paresse d'esprit est à Strauss ce que l'intolérance est à Lessing. Il lui donne une valeur morale et il aime faire ressortir la rigueur de sa démarche en l'opposant aux compromissions suspectes de ses adversaires dont il découvre un nouvel exemple dans l'exposition de leurs thèses, par exemple chez Steudel : "Abordant à peine ses enquêtes initiales, je me trouve déjà dans la situation agréable de ne savoir nullement ce qui est l'objet d'un conflit entre mon honorable adversaire et moi-même." (2)

Le manque d'originalité des ennemis de Strauss est le propre des esprits médiocres. La critique de Strauss est un éloge indirect de l'inquiétude, étonnant pour qui aurait seulement conservé de lui l'image d'un homme auquel on a si souvent appliqué la marque du philistin. Comme Nietzsche plus tard, Strauss accuse ses adversaires de se méfier des interrogations de l'esprit. Le titre épouvantable qu'avait choisi Steudel lui fournit l'occasion de sa démonstration (3) : "Cette chose

(2) : Strauss, op. cit., I. Heft, p. 95.

(3) : Ibid. 2. Heft, Eschenmayer, p. 12.

(1) : Ibid. 2. Heft, Menzel, p. 131.

(2) : Ibid. I. Heft, p. 14.

(3) : Steudel, Vorläufig zu Beherrigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu, wie die canonischen Evangelien dieses darstellen, vorgehalten aus dem Bewusstseyn eines Glaubigen, der den Supranaturalisten beigezählt wird, zur Beruhigung der Gemüther, Tübingen, 1835. Strauss décompose ce titre avec ravissement (Strauss, op. cit., I. Heft, pp. 7-13)

qu'il faut prendre à coeur provisoirement etc. est finalement destinée à tranquilliser les âmes. Je crois volontiers que l'ouvrage aura tranquilisé beaucoup d'âmes mais seulement celles qui, par nature, étaient des âmes tranquilles auparavant déjà et auraient donc su, en cas de besoin, se tranquilliser elles-mêmes. Des âmes et des esprits inquiets n'ont jamais été tranquilisés par quelque chose de provisoire." (1)

Il est un dernier point sur lequel le polémiste et sa victime doivent être inattaquables dans un débat scientifique. Leur érudition ne peut supporter la moindre défaillance. Il n'était pas bien difficile de prendre en défaut la culture de Menzel, écrivain infatigable qui traite à la hâte de tous les sujets, littéraires ou scientifiques. Strauss ne se lasse pas de rendre son âge véritable à "L'homme de cinquante ans" (2). Il a eu aussi la satisfaction plus rare de surprendre la vigilance de Hengstenberg qui avait choisi pour épigraphe de son ouvrage sur le Pentateuque une citation de Theodoret de Cyr qu'il avait attribuée à Grégoire de Nazianze (3).

Strauss ne fut pas mécontent de sa polémique et, à en juger par les témoignages de ses contemporains, elle fut d'une efficacité redoutable. Steudel, qui s'efforça pourtant de répondre (4), passa dès lors pour un homme fini. Son cours fut déserté par les étudiants (5). Mörike pressa Strauss de ne pas s'en tenir là et lui écrivit : "Les gens ont tous peur de toi" (6). Cependant le premier volume des "Ecrits polémiques" ne fut pas suivi, comme il était prévu, d'un second. Strauss

(1) : Strauss, op. cit., I. Heft, p. 12.

(2) : Ibid. 2. Heft, Menzel, pp. 130, 161, 166, 175.

(3) : Ibid. 3. Heft, Die evangelische Kirchenzeitung, p. 34.

(4) : Steudel, Tübinger Zeitschrift für Theologie, Kurzer Bescheid auf Hrn. D. Dav. Fried. Straussens Streitschriften, Heft I, 1837, pp. 119 - 184.

(5) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, p. 31 (lettre de Vischer à Strauss du 21 avril 1837).

(6) : Das literarische Echo, Ungedruckte Briefe Mörikes an D.F. Strauss, 1921, p. 595 (lettre du 12 février 1838).

s'était lassé d'un genre qu'il trouvait un peu superficiel et dont il savait que les principes étaient injustes. Il nous en donne la preuve en réhabilitant contre Menzel l'historien suisse J. Müller : "Sans me mêler à la querelle sur la valeur en soi du style de Müller, je ne m'en prends qu'à la déduction révoltante selon laquelle l'imitation par Müller d'un style étranger, et d'ailleurs grave et solennel, ce qui veut dire ampoulé pour M. Menzel, serait nécessairement le signe caractéristique d'une disposition d'esprit malhonnête." (1)

Pour concilier la science et la polémique, Strauss a préféré fragmenter ses écrits. Les six cents pages qu'ils renferment, consacrées à un seul homme ou à un seul sujet, auraient manqué leur effet. Strauss a eu de la peine à trouver un titre et un plan (2). La répartition de la matière en trois cahiers est un compromis entre "l'examen des textes pris isolément et successivement et l'ordre thématique." (3) Strauss avait d'abord envisagé de traiter globalement Eschenmayer, Menzel et Hengstenberg (4), avant de se rendre compte, de son propre aveu, que l'éditeur de l'"Evangelische Kirchenzeitung" méritait un traitement particulier. Le premier cahier (divisé un peu artificiellement en une "partie défensive" et une "partie offensive") (5) et le premier volet du second, consacré à Eschenmayer, sont réservés d'abord à la polémique, dans la mesure où leur objet scientifique, faiblesse du supranaturalisme et de l'orthodoxie (6), a déjà été traité dans "La Vie de Jésus". Nous n'y reviendrons donc pas.

Le second volet du deuxième cahier a une tout autre impor-

(1) : Strauss, op. cit., 2. Heft, Menzel, p. 122.

(2) : Il avait d'abord pensé introduire dans son titre le terme de "galerie" mais il a craint, semble-t-il, de rappeler la "Galerie des criminels célèbres".

(3) : Strauss, op. cit., Vorrede, p. XII.

(4) : Ibid. 2. Heft, Die Herren Eschenmayer und Menzel, p. 3. Cf. également Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, p. 25 (lettre de Vischer à Strauss des 24/25 février 1837).

tance. Ce n'est pas que l'estime de Strauss pour Menzel ait été plus grande que pour ses deux précédentes victimes. Mais les sujets abordés sont nouveaux. L'activité de Menzel, ses jugements tranchants sur la vie culturelle, sociale et politique de son temps permettent à Strauss, par la critique qu'il en fait, d'exposer une conception de l'art, de la littérature, des moeurs et de leurs rapports réciproques dont la défense de "La Vie de Jésus" ne fournit guère que le prétexte. La relation chez Strauss entre l'esthétique, la morale et la vie sera notre premier sujet.

Le troisième cahier, par lequel nous poursuivrons notre examen, est une réponse à trois grandes revues de l'époque (1). Sous la forme d'un tryptique, il traite essentiellement deux sujets : l'interprétation de "La Vie de Jésus" et la situation de son auteur dans la pensée contemporaine, dominée par l'hégélianisme, tel qu'il le voit, en commençant à prendre ses distances, tandis qu'apparaît pour la première fois, formulée avec précision, la notion de génie religieux.

L'intérêt des thèmes l'emporte donc sur celui des personnes, qui ne sont que l'occasion malheureuse de la polémique, et nous n'étudierons pas ce cahier en respectant ses divisions formelles mais en nous attachant seulement aux problèmes philosophiques qu'il pose.

MENZEL : UNE CONCEPTION DE LA LITTÉRATURE ET SES IMPLICATIONS

Il serait faux de considérer Menzel, en le mesurant à son oeuvre et avec le recul du temps, comme un auteur dont la voix ne portait pas plus loin que Stuttgart, sa ville d'adoption. Menzel était un

- (5) : Strauss, op. cit., I. Heft, pp. 7-93 ("partie défensive"), pp. 94-182 ("partie offensive").
- (6) : Le sous-titre du premier cahier est "Die Selbsttäuschungen des verständigen Supranaturalismus unserer Tage".
- (1) : Die evangelische Kirchenzeitung - Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik - Die theologischen Studen und Kritiken.

observateur de son temps, connu de toute l'Allemagne, dont les opinions irritaient ou scandalisaient souvent mais dont on ne pouvait pas ne pas tenir compte. En revanche, Strauss exagère probablement son influence quand il lui attribue la seule paternité des mesures qui ont frappé la Jeune Allemagne et notamment de l'interdiction de "Wally". Les cris de Menzel, nous dit-il, "ont jeté ses adversaires en prison, provoqué l'interdit de leurs livres, réduit à néant leurs projets littéraires immédiats, inspiré au public une terreur religieuse et morale, été cause chez d'autres au moins d'un silence dû à un embarras momentané." (I) Il est plus vraisemblable que la Diète de Francfort a saisi l'occasion que lui offrait Menzel.

Menzel se situait au coeur de toutes les polémiques littéraires et morales qui touchaient à l'esprit du siècle, participait également, pour cette raison, au débat politique, adoptait en chaque circonstance des opinions extrêmes. La postérité a oublié le nom de ses oeuvres mais a retenu de lui son conservatisme, son hostilité aussi bien à Goethe qu'aux courants littéraires nouveaux, son fanatisme, sa haine des Français, son antisémitisme, les éclats d'un censeur des moeurs. Les contemporains n'étaient certes pas indifférents à ces excès mais ils remarquaient tout autant que Menzel se posait en champion de la liberté, des peuples opprimés, de l'unité de la nation allemande, en adversaire des princes et de l'absolutisme, si bien que Strauss le classe en politique dans la catégorie des libéraux, le terme ayant d'ailleurs pour lui un fort relent de démagogie.

On constate effectivement que les milieux littéraires antilibéraux de Stuttgart, qui se regroupaient autour de la revue "Europa" et

(I) : Strauss, op. cit., 2. Heft, p. 181.

que Strauss fréquenta dès son arrivée dans la ville, se présentaient comme des adversaires convaincus de Menzel. Inversement des "libéraux", tels que G. Pfizer, l'ancien condisciple de Strauss, prenaient ouvertement la défense de Menzel (1). La polémique se développe donc dans un climat littéraire, culturel et politique, que le vocabulaire actuel ne permet pas de bien comprendre.

Strauss, pour justifier un écrit qui l'éloigne apparemment de la défense de "La Vie de Jésus", souligne d'abord la parenté entre la littérature et la théologie. Dans l'analyse de la situation spirituelle d'une époque, il n'est pas légitime de séparer les différents domaines. Les phénomènes de l'esprit renvoient à un ensemble culturel, à des faits de civilisation dont ils sont inséparables : "La suspicion morale relève en littérature de la même tendance que l'accusation d'hérésie dans les discussions sur le christianisme." (2)

La littérature et la science sont étrangères au "critère du patriotisme moralisateur" dont découle, selon Strauss, toute la critique de Menzel (3). A partir de ce principe, Strauss entreprend la défense de Goethe et la réhabilitation de l'historien suisse J. Müller, alors qu'il ignorait tout de ce dernier avant de commencer son travail (4). Contre Menzel qui accusait Müller d'avoir méconnu que les Suisses étaient d'origine germanique et devaient faire partie du même empire, Strauss relève que le reproche n'est pas tout à fait exact et surtout qu'il est contraire à la morale scientifique : "Mais que reste-t-il de la liberté d'examen quand on impute à la conscience du chercheur, même en dehors

- (1) : A.B., p.31 (lettre de Strauss à Vischer du 8 mars 1837). G. Pfizer avait été l'étudiant préféré de Baur. Märklin a reproché à Strauss de se commettre avec Lewald et les gens de la revue "Europa", cf. Sandberger, op. cit., p. 220 (lettre du 4 novembre 1837).
(2) : Strauss, op. cit., 2. Heft, p. 93.
(3) : Ibid. pp. 124 - 177.
(4) : A.B., p. 31.

du domaine de la théologie, des opinions purement scientifiques de cette sorte et quand elles sont présentées comme des péchés contre la nation? Ce terrorisme et ce despotisme patriotiques en littérature ne sont-ils pas aussi abominables que ceux exercés par l'Eglise ou le pouvoir politique?" (1)

Le cas de Müller permet de comprendre pourquoi nous n'interprétons plus Menzel comme ses contemporains. La raison en est historique. En 1835, tout partisan de l'unité nationale, tout adversaire de l'absolutisme princier est rangé presque automatiquement dans le camp des libéraux. Strauss se rend compte qu'il y a une confusion et proclame que la critique littéraire doit rester "esthétique" : "Gutzkow avait écrit Wally. Combien de pages ce roman n'offrait-il pas à la critique esthétique! Que ne pouvait-on dire de l'idée qui était à sa base, sur sa nature, sur sa valeur poétique ou non; sur les caractères (...); sur la composition de l'ensemble et l'exécution dans le détail! Mais Menzel ne sait rien dire d'autre que : c'est un roman dégoûtant! Il prêche la débauche, la débauche raffinée! et le blasphème, le blasphème impudent!" (2)

La défense au moins provisoire de Gutzkow traduit une conception libérale des moeurs et de la morale. Cependant Strauss ne prône pas l'indifférence à leur égard. Il a une vision optimiste de l'oeuvre d'art et de la poésie qui s'intègre sans effort dans son système de pensée : "Toutes les facultés psychiques de l'homme, toutes les activités et les oeuvres dans lesquelles elles se manifestent, tout comme les différentes structures du corps sont solidaires entre elles de telle sorte que l'une d'elles n'est jamais lésée isolément mais qu'elles le sont toujours toutes ensemble. Un manquement réel à la loi morale chez le

(1) : Strauss, op. cit. 2. Heft, p. 121.

(2) : Ibid. p. 124.

poète apparaîtra toujours en même temps comme un manquement aux lois de la beauté et il sera possible de le démontrer; le philosophe ne peut donner de règle immorale, corruptrice, sans avoir commis aussi une erreur de calcul dans la série de ses conclusions." (1)

L'univers est un tout harmonieux dont chaque partie vit dans l'interdépendance des autres. Nous retrouvons là des thèmes chers à Strauss que nous avons rencontrés déjà dans sa conception du psychisme et de ses maladies. L'immoralité est en désaccord avec une loi universelle, avec la vérité et la beauté; une critique purement esthétique en découvrant les fautes de goût de l'oeuvre poétique fera justice du même coup de son immoralisme. Si "Les affinités électives" sont une oeuvre esthétiquement parfaite, comme Menzel le concède pour toutes les oeuvres de Goethe, elles ne peuvent être "moralement condamnables" (2).

Nous revenons ainsi à un problème irritant que Strauss appelle, comme tout le monde, celui de la "forme" et du "contenu" (3). Les esprits moralisateurs n'excluent pas, eux non plus, la beauté de la morale et Strauss éprouve donc le besoin de préciser sa pensée. Il reprend la théorie de Menzel que nous citons ici plus complètement qu'il ne l'a fait : "Ce qui importe est le coeur d'un poème et non pas son enveloppe; la matière brute, pour peu qu'elle renferme la vérité, compte plus que la forme la plus artistique qui dissimule un mensonge, et rien n'est plus pénible, rien n'offense plus profondément un noble sentiment que la bassesse qui s'impose sous le masque de la décence et même de la sainteté, que le mensonge qui s'impose sous le masque de l'esprit et d'un sens profond et caché." (4)

(1) : Ibid. pp. 125 sq.

(2) : Ibid. p. 128.

(3) : Ibid. p. 127.

(4) : Menzel, Deutsche Literatur, 2. Auflage, Stuttgart, 1836, p. 361. Strauss, contrairement à ce qui lui a été parfois reproché, ne cite pas incorrectement dans la mesure où il respecte l'esprit de l'auteur auquel il se réfère. Il lui arrive cependant, par exemple dans la partie du cahier consacrée à Menzel, de condenser en

Dans la critique de la thèse de Menzel, Strauss apparaît en adversaire de l'art engagé, presque en adepte de l'art pour l'art, au moins en ce qui concerne la poésie : "La poésie n'est que forme et rien que forme, de même que la beauté est essentiellement apparence. Un sujet peut avoir en soi quelque valeur morale, philosophique etc.; mais il n'aura une valeur poétique que dans la mesure où l'on voit déjà en lui l'esquisse de sa mise en forme esthétique." (1)

La théorie esthétique de Strauss qui pouvait être utilisée dans un premier temps comme un plaidoyer en faveur de la Jeune Allemagne englobe logiquement celle-ci dans la même condamnation, quoiqu'elle ne s'exprime incidemment que dans une note. La Jeune Allemagne, tout autant que Menzel, substitue des critères moraux à des critères esthétiques dans la mesure où elle pense que l'oeuvre d'art doit illustrer une thèse. Strauss cite entre autres l'exemple qui fit scandale de la préface que Gutzkow ajouta en 1835 aux "Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde" de Schleiermacher (2). Elle est victime d'une loi qu'elle a elle-même érigée en système : "Car là où les principes s'expriment exclusivement en tant que tels, le juge a le droit de les juger aussi exclusivement en tant que tels." (3) La recherche de la Beauté est la seule source d'inspiration digne du poète : "Il est certes vrai que le poète, l'artiste en général doit se laisser guider par une tendance, par une tendance noble : celle qui le porte vers le Beau. Il ne peut en avoir de plus noble." (4)

une seule phrase les éléments de deux citations différentes. Ici Strauss transpose au style indirect et au subjonctif une phrase qui était au style direct et à l'indicatif chez Menzel, ce qui accuse la fragilité des assertions de ce dernier.

(1) : Strauss, op. cit., p. 128.

(2) : La Lucinde de Schlegel parut en 1799. Les Lettres de Schleiermacher furent publiées l'année suivante sans nom d'auteur.

(3) : Strauss, op. cit., p. 135.

(4) : Ibid. p. 158.

L'art engagé n'est pas seulement rejeté quand il se met au service d'une idéologie politique; il l'est tout autant quand il veut exalter une philosophie ou une pensée morale. Ainsi "Nathan der Weise", dont Strauss admirera le contenu jusqu'à la fin de sa vie, est une oeuvre qui souffre d'avoir été conçue pour défendre la notion de tolérance : "Quand un poète, outre le but de produire la beauté, a une autre tendance particulière, et ce sous la forme d'une fin et non d'un moyen, quand son intention est, au moyen des oeuvres de sa muse, de favoriser la moralité, de défendre le droit, de prêcher la liberté, il cesse totalement d'être un poète dans la mesure où il le fait; ces fins sont en dehors de la sphère de l'art et ses travaux laisseront voir que l'action de cette intention étrangère à la poésie sur la mise en forme ne leur a pas été profitable. Le "Nathan" de Lessing, si grande que soit la pensée et si beau que soit le travail dans le détail, a pourtant quelque chose de prosaïque pour avoir été écrit avec la tendance de combattre pour la tolérance religieuse." (1)

On ne peut s'empêcher de s'interroger. Si l'oeuvre poétique ou artistique ne peut pas rester un simple exercice, si elle doit avoir un sujet, il importe de concilier la définition de ce dernier avec l'exigence première de la Beauté. La réponse de Strauss semble bien vague ou abstraite de prime abord : "Le poète ne choisira de préférence un registre particulier de la condition humaine, des caractères et des mentalités pour le travailler que dans la mesure où il peut espérer y représenter avec la plus grande perfection la Beauté, soit en elle-même, soit en tenant compte de sa disposition naturelle particulière." (2)

Mais cette imprécision n'est que provisoire et Strauss nous ra-

(1) et (2) : Ibid. p.163.

mène à la réalité la plus riche et la plus diversifiée. Sa théorie esthétique prend racine dans sa pensée religieuse. Il n'est pas de plus grand sujet pour l'art que l'Humanité où Dieu s'incarne. La forme un peu vide retrouve un contenu substantiel quand Strauss nous parle de Shakespeare qui serait, avec Goethe, la plus belle justification de sa théorie esthétique : "L'Humanité dans toutes ses dimensions, avec ses sommets et ses abîmes, ses charmes et ses effrois, dans la pleine richesse de ses individualités, de ses différents degrés de culture, de ses caractères, de ses situations, de ses destins multiples, dans toutes les imbrications de la passion comme de l'intrigue, avec toute la gamme de ses états d'âme et de ses attitudes, tel était son domaine et, par là précisément, il est le plus grand poète." (1)

Bien que Strauss vienne expressément de nier que Shakespeare, tout comme Goethe, ait jamais poursuivi le moindre dessein politique, religieux ou moral, il n'en retrouve pas moins à la fin de sa démonstration, le sens des valeurs idéalistes qu'il mettait dans sa philosophie de l'Humanité et dont Shakespeare fournirait la transcription dramatique : "Cela revient tout simplement à dire qu'il a représenté la Beauté dans toutes ses dimensions, sous toutes ses formes, car le domaine propre où l'art poétique saisit la Beauté est l'homme et le reste de la Nature ne peut s'y ajouter que d'une manière purement subsidiaire." (2)

Nous sommes très loin maintenant de la recherche d'une Beauté gratuite, la Beauté formelle ne pouvant résulter que de la peinture d'une réalité humaine complexe et déchirée, enracinée dans la terre.

(1) : Ibid. pp. 162 sq.

(2) : Ibid. p. 163.

Ces théories esthétiques se vérifient quand on les applique au problème particulier de la peinture du Christ : "La tentative de représenter un Christ purement en tant que tel échoue toujours (...) Pour en faire un sujet artistique, il faut le placer dans un état de trouble, c'est-à-dire pas seulement dans une situation innocente, comme quand il enseigne ou guérit, mais dans celle du combat et de la souffrance." (1) Strauss qualifie cet état, à propos de Goethe, de "sphère commune de la contradiction et du trouble" (2). La psychologie de Strauss alimente sa vision esthétique. Les catégories morales, à l'image des vertus ne sont pas simples. L'homme n'est pas toujours ce qu'il paraît, ce pour quoi il se donne, ce qu'il se croit. L'art se doit de refléter ces contradictions, de suggérer l'image d'une âme insondable. Le critique tiendra compte de l'ambivalence de la réalité psychologique quand il jugera de la vérité d'un portrait. Dans ce reproche qu'il formule contre Menzel, Strauss montre que les valeurs pour lui sont déjà devenues ambiguës : "Mais que M. Menzel, incapable de suivre ces enlacements du Bien qui s'insinue dans le Mal et du Mal qui s'insinue dans le Bien, ne sache parler tout uniment que de Bien et de Mal, de vertu et de faiblesse, est très caractéristique du degré de culture de ce critique." (3)

Ces quelques données nous laissent pressentir l'attitude de Strauss devant la vie et la société de son temps, la contenu de sa sagesse pratique. La morale se prête d'autant moins à imposer ses normes au poète qu'elle est fluctuante et remise en cause à chaque époque, alors que l'oeuvre d'art a une valeur intemporelle. Peut-être parce qu'il est un esprit critique et sceptique, qu'il aborde souvent les problèmes en historien, Strauss a conscience de la relativité de la morale et des

(1) : Ibid. p. 164.

(2) : Ibid. p. 165.

(3) : Ibid. p. 141.

moeurs. Le réexamen d'une situation donnée est le fait des hommes les plus évolués, tandis que le peuple inculte accepte sans réfléchir l'héritage qui lui est légué : "Chaque époque a, je ne dirai pas sa propre morale, mais tout au moins sa manière propre de vouloir savoir que les préceptes de celle-ci sont fondés." (1) Après avoir passé en revue diverses attitudes morales, des Spartiates aux Allemands des guerres de libération en passant par "les enfants d'Israël" et le Christ, Strauss conclut brutalement : "Mais tout cela ne fait plus le même effet de nos jours, tout au moins sur les hommes cultivés." (2)

L'exigence de rationalité a donc conquis de nouvelles terres où régnaient autrefois le sentiment et la religion. Sans être en contradiction avec son système, Strauss voit dans cette évolution un triomphe de la "subjectivité": "Dans l'Aufklärung moderne, la subjectivité a absorbé toutes les déterminations objectives et établies et travaille maintenant à les reproduire à partir d'elle-même. Il n'est plus de chose qui vaille parce qu'elle est; elle ne vaut que dans la mesure où elle peut faire la preuve de sa valeur. De tous côtés on se livre à des expériences, on secoue tout ce qui existe pour connaître si l'on est seulement en présence de quelque épouvantail destiné à épouvanter la populace ou d'une créature réelle de l'esprit, d'une barrière qu'il s'est imposée de lui-même." (3) L'objectivité n'a que la réalité de l'existence; ce qui est objectif n'est pas nécessairement bon ou vrai. Quant à la "subjectivité" elle n'est rien d'autre ici que l'esprit critique individuel qui vérifie les idées reçues avant de leur reconnaître ou non à la fois l'existence et la rationalité.

(1) et (2) : Ibid. p. 180.

(3) : Ibid. p. 185. C'est une des rares allusions fugitives à la solidarité de la réalité et de la rationalité que l'on voit apparaître incidemment dans l'esthétique de Strauss.

Une telle conception n'est pas hostile au Zeitgeist et Strauss se réfère sans ambiguïté à cette notion en soulignant qu'il est puéril et vain pour le moraliste, même s'il veut défendre les moeurs et la religion en usage, de nier la réalité qui l'entoure. Il ne trahira pas sa mission didactique et pédagogique en acceptant la discussion des opinions où se complairait par erreur le Zeitgeist. Le penseur a pour tâche de prouver que le Zeitgeist a tort afin de mieux l'amender. Il doit convaincre et non pas interdire. Nous sommes ici dans la période de la vie la plus libérale ou la moins méfiante de Strauss, pendant laquelle il dénonce, au moins indirectement, les condamnations dont la Jeune Allemagne est victime. Il attend du moraliste une attitude très tolérante : "Il faut qu'il laisse s'exprimer le Zeitgeist, qu'il accepte le débat et la polémique avec lui et qu'il cherche à amender ses contemporains à partir de leur propre point de vue." (1)

Strauss rappelle à ce propos l'attitude de Socrate face aux sophistes et à la jeunesse qu'il ne voulut pas ramener à l'obéissance des dieux d'autrefois. Il sut accepter de discuter des idées de son temps sans pourtant s'y soumettre : "Il prit le ton de son époque, il raisonna avec elle (...). En emprisonnant la pensée dans ses propres contradictions à chaque fois qu'elle s'écartait de la bonne voie, il l'obligea à rester sur le droit chemin et, grâce à la pensée elle-même, il parvint à acquérir ainsi certains concepts moraux fondamentaux dont il déduisit ses règles de vie en accord avec les bonnes vieilles moeurs." (2)

En passant de la critique littéraire à l'imitation de Socrate, nous avons insensiblement changé de genre. Les conceptions littéraires de Strauss, si proches qu'elles paraissent parfois dans leur for-

(1) : Ibid. p. 184.

(2) : Ibid. p. 183.

mulation de la théorie de l'art pour l'art, ne pouvaient aboutir, en raison de son culte de l'Humanité et de sa sympathie pour les héros littéraires dramatiques et en proie à leurs conflits à une conception parnassienne d'un poète indifférent aux idées de son temps. Nous retrouvons au contraire une démarche parallèle à celle qui aurait dû conduire à la récupération des valeurs chrétiennes au terme de "La Vie de Jésus", puisque toutes les institutions de la société doivent passer par l'épreuve purificatrice de la critique. Mais l'analyse du caractère de Socrate le prouve : Strauss ne s'enlise pas ici dans la négation. Par delà les errements momentanés de l'esprit, il entend célébrer son triomphe inévitable dans une affirmation nouvelle et maintenant rationnelle. Ce ne sont pas en effet les plus grands poètes qui se grisent de rejeter uniformément les mœurs et les opinions établies pour s'abandonner à l'arbitraire de leurs penchants successifs.

L'écrivain dont rêve Strauss ne se laissera pas tenter par leur exemple : "S'il est poète, qu'il descende aussi profondément qu'eux dans le scepticisme théorique et pratique de cette époque, qu'il décrive avec la même vigueur les imbroglios, les sujets de scandale, les impudences qui ne peuvent manquer là où la vie, après avoir abandonné la base sûre de l'autorité objective, chemine sur la ligne étroite de la subjectivité, comme sur une corde. Mais qu'il laisse pressentir derrière ces imbroglios, plus vigoureusement que ces autres poètes, la renaissance de la foi et de la moralité, leur renaissance plus vivante par l'esprit qui désormais ne veut plus rien reconnaître qu'il n'ait engendré par lui-même." (1)

La conclusion nous ramène au lancinant schéma ternaire de "La Vie de Jésus" avec l'affirmation traditionnelle de la réalité posi-

(1) : Ibid. p. 186.

tive, sa destruction par le scepticisme, et sa réhabilitation par l'esprit après examen critique de son contenu. Cette fois la réhabilitation n'est plus formelle parce qu'elle n'a pas été précédée de la dévastation d'une Révélation divine mais de l'examen critique d'une morale historique et d'institutions humaines dont le fondement n'est pas métaphysique. La dialectique n'en reste pas moins superficielle. Le deuxième moment est arbitraire et vide dans la mesure où il n'influe en rien sur le troisième qui est un simple retour au premier. Il l'est aussi pour une raison psychologique. On ne peut supposer en effet que l'homme qui procède méthodiquement à la remise en cause des idées qui ont cours ait si peu d'idées sur la réalité morale et politique de son temps qu'il ignore le résultat fatal de sa démarche. Le deuxième moment n'est que l'alibi du troisième. Le Strauss sociologue qui soupèse, rapidement d'ailleurs, les institutions existantes n'est pas le Strauss révolutionnaire de la critique religieuse. Dans les deux cas cependant, l'utilisation de la pensée hégélienne paraît n'être qu'une justification subjective de convictions qui ont pris naissance en dehors d'elle.

On peut se demander, malgré la réconciliation finale des moeurs et de la critique, si la comparaison entre la louange de la conception goethéenne du poète, assez étroitement définie, et la mission civilisatrice que Strauss reconnaît à ce dernier à la fin de son analyse ne révélera pas des contradictions. Strauss, toujours habile à se servir de ses adversaires, trouve chez Menzel lui-même l'évocation heureuse de la mentalité idéale du poète et de son attitude pratique devant la vie. Le poète semble à nouveau se retirer du monde et se réfugier dans une solitude idyllique, hors de l'ordre commun : "Chaque véritable poète devrait vivre comme Goethe, en accord avec soi-même, et flatté dans ses sensations les plus délicates par les déesses du bonheur et de la gloire,

sans être arrêté par nul écueil, nul tourbillon, ses voiles gonflées par des vents favorables tandis qu'il gagne un port sûr avec sa riche cargaison. Peut-on en vouloir à Goethe, qui peignait et goûtait en lui-même cette rare faveur céleste, d'avoir veillé jalousement sur elle et d'avoir évité de sacrifier sa félicité tranquille aux intérêts supérieurs du siècle? Il ne faut pas avoir scrupule à reconnaître au poète un égoïsme, si utile à la prospérité de sa maison, mais qui le rend incapable de se soucier des autres. Les poètes font toujours exception à la règle, il faut toujours pardonner leur singularité à ces êtres étranges, par égard envers la Beauté qui en est inséparable." (I)

Seule l'extension de la Beauté aux dimensions de la tragédie humaine permet à Strauss de surmonter cette contradiction, de mettre en harmonie la mission du poète et le culte égoïste de sa sensibilité. Il n'évite pas les implications historiques et politiques de son attitude. Il défend contre Menzel (qui n'a pas toujours parlé comme dans l'extrait opportunément découvert par Strauss) le droit du poète de se couper de la réalité politique et sociale de son temps ou, tout au moins, d'en donner une image transfigurée par la poésie où les événements historiques ne sont qu'une toile de fond dont seul l'oeil du lecteur averti peut discerner les détails. "Hermann et Dorothee" illustrerait le mieux ce principe parce qu'il est une oeuvre qui n'ignore pas la Révolution, sans dégrader pour autant le genre poétique en le mettant au service d'une quelconque intention politique (2).

Le poète a le droit de ne faire voir qu'une face de la vérité parce que sa mission, à l'inverse de celle de l'historien, n'est pas de donner une image exacte et complète de la réalité. Strauss en

(I) : Menzel, Literaturblatt, 1830, N° 39, pp. 153 sq. cf. Strauss, op. cit., pp. 176 sq.

(2) : Strauss, op. cit., p. 148.

appelle de nouveau à Goethe : "Qui peut croire que la réaction de Götz contre la bourgeoisie montante, contre le transfert du pouvoir dans l'Empire des mains de nombreux petits seigneurs à celles de quelques uns, plus grands, ait correspondu entièrement aux convictions de Goethe, qu'il ait considéré le renouvellement et la modification de l'ordre des choses, la suppression du droit du plus fort et ainsi de suite, vraiment comme une pure aggravation? Il n'a vu évidemment dans l'indignation de son Götz qu'un aspect de la vérité : la douleur d'une nature héroïque devant la limitation de plus en plus stricte de l'individualité par la collectivité et il a fait ressortir cet aspect parce qu'il était possible de le représenter poétiquement." (1)

Incidentement la réflexion débouche sur des problèmes politiques plus brûlants et l'on sent que Strauss a pris plaisir à s'échapper des querelles théologiques non seulement pour se risquer dans la critique esthétique mais également pour faire entendre son avis sur les questions qui préoccupaient ses contemporains. L'exemple de Menzel permet de ridiculiser le nationalisme, le désir de conquêtes ou de reconquêtes territoriales : "Quand un écrivain allemand, vingt-trois ans après que les peuples ont conclu la paix, continue à arpenter la rive du Rhin avec son attirail de guerre et ne cesse de crier : venez ici si vous l'osez et soyez heureux que nous n'allions pas chez vous! cela rappelle un peu la manière du noble chevalier de la Manche." (2) Strauss ne voit pas d'inconvénient à célébrer Napoléon, "le défunt héros du siècle" (3) et il avoue se soucier fort peu de l'Alsace (4). La réhabilitation de J. Müller fournit des exemples du cosmopolitisme de la pensée morale et politique

(1) : Ibid. p. 160 sq.

(2) et (3) : Ibid. p. 179.

(4) : Ibid. p. 132.

de Strauss, ce que laissait supposer l'idée d'Humanité qui supporterait mal de se laisser enfermer derrière des frontières.

Strauss se moque de la volonté unificatrice de Menzel qui rêve d'un grand empire germanique ou seraient assimilées, entre autres, la Suisse et l'Alsace. Ecrire une histoire régionaliste n'a rien de déshonorant pourvu qu'elle soit scientifique. La science est, comme l'art, une valeur morale qui a sa justification en elle-même et qui justifie celui qui la pratique. La somme des travaux scientifiques de Müller suffit à imposer le respect (1). L'extension logique de l'indépendance religieuse revendiquée par la théologie aux autres disciplines suppose que la connaissance est une éthique qui ne tire sa valeur, ni de ses fins ni d'un fondement étranger à elle, mais uniquement de l'honnêteté scientifique par laquelle elle acquiert ses résultats. L'éthique de la connaissance ne repose que sur la rigueur intellectuelle de la méthodologie qui lui est propre.

De la politique à la civilisation (et à la philosophie de l'histoire qui systématise des points de vue épars), il n'y a qu'un pas que Strauss franchit en étudiant un ouvrage confus de Menzel, "L'esprit de l'histoire" (2). Strauss se moque d'abord des classifications raciales inspirées par des considérations climatiques, héritées peut-être de Herder, qui conduisaient trop facilement Menzel à des jugements racistes sur la supériorité des races blanches habitant les régions froides (3). Strauss se montre optimiste quant à l'avenir de la race humaine face aux théories malthusiennes de Menzel auxquelles une exaltation romantique du tragique de la guerre voulait donner un peu de poésie. L'aspiration de l'homme à

(1) : Ibid. p. 120.

(2) : Menzel, *Geist der Geschichte*, Stuttgart, 1835. L'analyse de cet ouvrage figure dans la partie philosophique du deuxième cahier, cf. Strauss, op. cit., pp. 216-224.

(3) : Ibid. p. 218.

agir s'accommoderait mal d'une paix perpétuelle. Les guerres limitées qui brisent la monotonie ne sont donc pas néfastes. Elles ne permettent pas cependant de ralentir suffisamment l'accroissement de la population qui risque d'être bientôt insupportable. Menzel envisage donc une sorte d'ultime apocalypse guerrière, de massacre général à la fin des temps dont le tragique illuminerait l'histoire des hommes.

Strauss juge cette vision ridicule et lui fait d'abord une objection aussi économique que psychologique. Il n'est pas prouvé que "l'augmentation de la densité de la population dans la mesure où elle s'accompagne toujours d'une plus grande ardeur au travail et d'une plus grande maîtrise dans l'utilisation de la nature, dans la mesure aussi où l'émigration offre une échappatoire pour une période encore incalculable, fasse réellement craindre une telle nécessité finale." (1) La guerre suprême, dont Menzel rêve, n'entraînerait pas non plus une extermination totale de l'espèce humaine dont les survivants pourraient recommencer l'histoire. Enfin Strauss est choqué par l'enthousiasme de Menzel pour cette fin apocalyptique : "Avec votre permission, M. le Docteur, c'est un spectacle pour barbares, un combat de gladiateurs pour Romains dégénérés, une corrida pour Espagnols incultes." (2)

Il faut se garder devant la modernité de certains arguments, notamment économiques, de donner de Strauss une image trop libérale ou à plus forte raison révolutionnaire. La nature de sa critique l'entraînait nécessairement à mettre en valeur les idées les plus opposées à celles de son adversaire. Sa pensée, à en juger par quelques réflexions générales et surtout par le ton de son plaidoyer en faveur des oeuvres de Goethe que l'on accusait de favoriser l'immoralité, était plus libérale en matière de moeurs que politiquement révolutionnaire. S'il n'y a

(1) : Ibid. p. 223.

(2) : Ibid. p. 224.

aucune trace dans cet écrit d'un intérêt quelconque pour l'émancipation de la femme, depuis longtemps à l'ordre du jour en France et en Allemagne au moment où il écrivait, l'indifférence de Strauss devant la valeur morale du mariage semble au moins ne pas contredire les critiques de la Jeune Allemagne : "Mais l'homme qui ne se contente plus de la pure autorité de la moralité et de l'Eglise, qui veut connaître les raisons de la sainteté de ce rapport et pas seulement les raisons purement extérieures de l'opportunité et de l'utilité, comme l'éducation des enfants, l'ordre dans l'Etat, qui ne pourraient exister sans lui, ni les raisons intérieures dans ce qu'elles ont seulement de plus vague, comme l'exigence pour la dignité de l'homme d'une telle limitation de la relation entre les sexes, cet homme, qui veut au contraire une preuve aussi précise que claire fournie par le concept d'homme, peut parvenir facilement sur le chemin de sa réflexion à des points de vue où les raisons du caractère sacré de cette institution disparaissent totalement de son horizon et qui le mettent donc en danger d'agir et de parler contre elle." (1) Strauss a jugé bon cependant de faire précéder ses objections d'une remarque prudente : "Le mariage : la pensée correcte, la vraie philosophie se rencontreront toujours avec la moralité et l'Eglise qui ont sanctifié cette institution." (2) Strauss ne le dit pas franchement mais c'est le sacrement religieux qu'il estime superflu plus que l'institution sociale.

Hors de ce problème particulier où son indulgence est plus grande sans doute que ses audaces (il apprécie plus les "Lettres" de Schleiermacher que la préface de Gutzkow), Strauss se révèle conservateur et pragmatique. Les écrivains de la Jeune Allemagne ont eu raison de tout remettre en cause mais ils n'ont jamais vu que le côté négatif des choses. Strauss a foi en l'Humanité mais beaucoup moins en les indi-

(1) et (2) : Ibid. p. 182.

vidus qui la composent. On ne peut faire appel au verdict de la nation parce qu'elle est composée "aussi de gens qui n'entendent à vrai dire rien à la chose" (1). Les pages consacrées aux ouvrages historiques de Müller ne suffisent pas pour dégager une leçon précise sur l'unité allemande. Inversement, on aura remarqué que Strauss se félicitait, à propos de "Götz", de la concentration du pouvoir en quelques mains et de la montée de la bourgeoisie. Incapable de s'intéresser, par tempérament, à des projets utopiques dans l'instant, Strauss est au contraire attentif aux conditions qui en permettraient un jour la réalisation. L'unité allemande le laisse provisoirement indifférent, parce qu'elle est irréalisable. Une croisade contre la France lui fait l'effet d'une rodomontade, le moment historique n'étant pas venu. L'appel arrive "vingt et quelques années trop tard (ou trop tôt)" (2). Strauss est un esprit réaliste et pratique. Il avait déjà donné cette impression à ses condisciples du petit séminaire. Il n'est pas scandaleux, en attendant des bouleversements historiques, d'accepter les avantages qu'offrent les princes, comme J. Müller, ni d'accroître sa fortune, à l'exemple de Goethe.

Strauss a accablé Menzel et ses amis, dont il déplore la raideur, le formalisme, la passion intolérante, d'un jugement impitoyable pour tous les libéraux : "Je me commets avec une certaine prédilection avec des antilibéraux avérés, parce que j'ai reconnu qu'il n'y a pas de parti plus borné, plus grossier, plus fermé à la science et à l'art et en même temps plus égoïste et plus perfide que ces libéraux." (3) La nature même de ces reproches souligne combien les classifications politiques sont confuses à l'intérieur du monde littéraire, puisque les libéraux font figure de champions du conservatisme. Gutzkow a admiré l'ironie de

(1) : Ibid. p. 133.

(2) : Ibid. p. 178.

(3) : A.B., p. 31 (lettre du 8 mars 1837 à Vischer).

Menzel qui l'a soutenu à ses débuts à Stuttgart. Il ne méprise pas Goethe, comme le font ses amis de la Jeune Allemagne. Strauss, tolérant envers la Jeune Allemagne, est pourtant fervent de Goethe. Adversaire de toute forme d'art engagé, il n'est, dans cette période trouble, du parti de personne, ce qui permet à sa polémique d'être plus constructive et de se distinguer des pamphlets dirigés contre Menzel par la Jeune Allemagne(I).

Tant de sagesse lucide et pratique pourrait paraître un peu terne si la morale de Strauss ne retrouvait la sens de sa grandeur en évoquant la mission de l'homme et son destin. L'éloge de l'égoïsme que contenait la défense de Goethe et de l'artiste en général est tempéré par une conception classique et toujours goethéenne de l'éducation : "L'aspiration prédominante de ses personnages à se développer personnellement est qualifiée d'égoïsme sans que l'on songe que le développement de sa personnalité renferme toujours deux exigences : non seulement adapter le monde à soi et le mettre à son service, mais s'adapter également à lui et se mettre à son service." (2) Le désintéressement est réhabilité. L'homme se dévoue à une cause qui dépasse sa propre individualité. La société, le progrès de la civilisation sont reconnus comme des valeurs supérieures. "L'autre aspect, tout aussi vrai et même plus essentiel" du monde historique où se débattait Götz, était "le gain de la civilisation à chaque transformation" (3).

L'idéal que Strauss propose à l'homme et à l'espèce est celui du dépassement qui seul justifie la critique de la réalité sociale et idéologique : "C'est son infinité intérieure qui pousse l'esprit, par

(1) : Cf. Gutzkow, Allgemeine Zeitung, Vertheidigung gegen Menzel, N° 262, 1835 - Appellation an den gesunden Menschenverstand, Frankfurt am Main, 1835

Wienberg, Menzel und die junge Literatur, Mannheim, 1835.
Börne, Menzel, der Franzosenfresser, Paris, 1837.

(2) : Strauss, op. cit., p. 166.

(3) : Ibid. p. 161.

delà les normes et les barrières qui s'opposent extérieurement à lui, à sortir toujours de ses limites et à ne retrouver sa quiétude que lorsqu'il est arrivé à soi-même, à sa propre connaissance personnelle." (I) Nous retrouvons l'aventure de l'Esprit absolu quand il parvient à achever son troisième mouvement.

Cette conception ne s'explique qu'en partie par des réminiscences ou des influences diverses, celles de Goethe et de Hegel par exemple. Politiquement, Strauss accepte l'état actuel de la société mais sans vouloir en être l'avocat moralisateur. Son idéal individuel est celui des dernières oeuvres goethéennes, celles qu'il aime pourtant le moins parce qu'il en trouve la leçon froide et abstraite. Mais les idées de Strauss sont déjà caractéristiques d'un type d'homme nouveau, encore peu représenté, qu'il n'est pas possible de cerner en se référant à des concepts purement littéraires. L'idéal goethéen s'harmonise aisément chez lui avec l'esquisse d'une société qui espère de la maîtrise de la Nature, du progrès technique et du travail des hommes, le développement de la civilisation. Strauss représente l'idéologie naissante d'une bourgeoisie éclairée, tolérante, cosmopolite, héritière de l'Aufklärung, libérale dans une acception du terme proche de celle d'aujourd'hui. Nous sommes évidemment ici à l'opposé des adversaires de Strauss, piétistes ou proches du piétisme, qui rendaient responsables de la décadence des moeurs les premières machines et l'apparition de l'industrie.

Pour caractériser cette pensée, nous retiendrons une formule de Strauss, empruntée au troisième cahier où il s'attaque à la conception du miracle, à la fois orthodoxe et hégélienne, défendue par B. Bauer. Face à elle, face à cette notion déroutante d'un "processus immédiat", Strauss préfère affirmer "que la victoire que l'homme remporte sur la

(I) : Ibid. p. 181.

Nature en lui-même par la culture et par la domination de soi-même, comme sur la Nature en dehors de lui par des inventions et des machines, a plus de valeur que la domination de la Nature par un simple mot du thaumaturge" (1).

Seulement Strauss établit aussitôt une hiérarchie entre les deux types de domination de la Nature par l'homme. Au Dr. Müller qui lui reprochait d'avoir accordé plus d'importance à la maîtrise de la Nature qu'aux véritables miracles selon l'Esprit, tels que les entend Luther, c'est-à-dire la naissance de l'homme à une nouvelle vie, grâce à l'esprit de Jésus, Strauss répond qu'il a certes établi une progression "mais pas de l'espèce qui voudrait que l'on passât des miracles spirituels de Luther à la violence exercée par l'homme sur la Nature comme à quelque chose de supérieur". Au contraire, "ce qui apparaissait à Luther, avec le point de vue relativement limité de son époque, comme supérieur par comparaison avec le miracle physique, doit nous apparaître ainsi bien plus encore, puisque l'horizon de notre époque s'est élargi"(2). Strauss, qui n'imagine rien de plus beau que "la perfection d'un caractère vertueux" (3) n'est nullement l'apôtre d'un relâchement moral; sa leçon serait plutôt austère.

Par ses refus et ses engagements, Strauss choisit, dans le monde des lettres tout au moins, une voie solitaire. Nous allons voir que son point de vue religieux et philosophique, de son propre aveu, est lui aussi à l'écart des écoles et des partis.

(1) : Strauss, op. cit., 3. Heft, Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, p. 116. B. Bauer avait parlé d'un "unmittelbarer Prozess" dans la revue indiquée (mai 1836, p. 684), en faisant la critique de "La Vie de Jésus", pour concilier les exigences de l'Esprit qui voulait que le miracle fût immédiat et celles de la Nature qui a besoin d'un déroulement successif dans le temps. Les diverses phases étaient donc ramassées dans l'instant.

(2) : Strauss, op. cit., 3. Heft, Die theologischen Studien und Kritiken, pp. 166 sq. La remarque de Müller figurait dans la revue citée (1836 3. Heft, p. 830)

(3) : Ibid. p. 167.

L'élément le plus surprenant de ce troisième cahier est la place de Hengstenberg et de sa revue à côté de deux publications très différentes dans une partie des "Ecrits polémiques" où le ton doit changer, où la part de la polémique doit aller en diminuant au profit de la discussion entre adversaires qui admettent mutuellement leur valeur scientifique. Ce dernier point précisément a contribué à distinguer Hengstenberg. Hengstenberg a eu, selon Strauss, le mérite qu'il ne relève pas seulement par ironie de "démontrer par la grammaire, la critique et la dogmatique que la Révélation biblique est vraie littéralement" (1). Il a donc fait preuve de rigueur logique et de courage moral. Dans ces qualités, Strauss voit l'indice d'une certaine classe, d'un tempérament qui tranche sur la pâleur d'une génération de théologiens dont la foi et la raison n'ont plus l'intransigeance que Strauss et Hengstenberg exigent de l'une ou de l'autre : "Quand monsieur Hengstenberg jette l'anathème, il sait pourquoi, et même celui qu'il frappe doit avouer : l'anathème lui sied bien." (2) Les deux adversaires, il est vrai, n'étaient pas trop gênés de reconnaître leurs qualités respectives dans la mesure où ils n'avaient à craindre aucune conversion de leurs partisans, où chacun d'eux faisait voir dans le radicalisme de l'autre la justification de son combat.

Dans l'introduction de son cahier, Strauss a caractérisé avec ironie et précision l'attitude des trois revues qu'il examine successivement : "La première manie l'anathème, mais avec clarté et décision; la deuxième est distinguée et obscure; la troisième éclairée et mesurée

(1) et (2) : Strauss, op. cit., 2. Heft, p. 4 (il s'agit de l'introduction commune réservée à Eschenmayer et Menzel).

mais non sans une certaine indécision." (I) Cette introduction donne le ton. Malgré sa volonté de ne pas froisser certains contradicteurs, Strauss a toujours peine à se départir d'une ironie qui, dans ce texte au moins, paraît naturelle chez lui. Ullmann, qui dirigeait avec Umbreit les "Etudes et critiques théologiques", est le critique envers lequel Strauss s'est montré le plus courtois. Mais un de ses amis a pourtant eu l'impression en lisant Strauss d'entendre "tout un chœur de rieurs dans la pièce voisine". Et Strauss est incapable de nous dire si son lecteur l'a mal compris(2)!

La réponse de Strauss aux critiques est devenue plus conciliante sur certains points. S'il ne cède rien sur l'authenticité du quatrième évangile, il est en revanche plus prudent quant à l'honnêteté de son auteur (3). Il veut bien admettre, si l'on ne peut croire que la foi des disciples en la Résurrection aurait pu naître de "raisons intérieures et psychologiques", "à l'extrême rigueur, un réveil réel mais naturel de Jésus" (4), ce qui ne change rien d'ailleurs au problème dogmatique. Les thèses essentielles, avant les quelques concessions de la troisième édition de "La Vie de Jésus" (et l'on s'en aperçoit mieux encore en comparant la réfutation méprisante de B. Bauer avec celle plus bienveillante de Ullmann), n'ont pas évolué.

La défense de la méthodologie et de l'originalité du livre est plus intéressante. La nouveauté de l'entreprise de Strauss avait été contestée, ce qui était d'autant plus prévisible qu'il y avait vu un signe du temps. La réponse de Strauss est très moderne parce qu'elle pose le problème des critères de la découverte et de l'invention en faisant ressortir la complexité de notions qu'il aborde moins naïvement

(1) : Ibid. 3. Heft, p. 3.

(2) : A.B., p. 40 (lettre à Rapp du 17 octobre 1837).

(3) : Strauss, op. cit., 3. Heft, Die theologischen Studien und Kritiken, einige Bemerkungen über die Recension meines Lebens Jesu von Herrn Dr. J. Müller, p. 176.

que ses contemporains parce qu'il se sait héritier et a pris l'habitude de travailler sur des masses énormes d'informations : "Celui qui a le sens scientifique sait que le mérite d'avoir rassemblé les éléments épars pour en faire un tout, d'avoir mis en mouvement les masses rebelles, ne le cède en rien à celui de la découverte de quelques idées nouvelles isolées." (1) Strauss nous apporte aussi une confirmation. Si les critiques ont pu si facilement lui découvrir des prédécesseurs, c'est qu'il a eu le "scrupule pédant" de toujours se référer à des autorités "dans l'intention pas tout à fait désintéressée d'appuyer son entreprise sur des recherches précédentes" (2). Qu'il ait travaillé dans cet esprit montre qu'il a eu nécessairement tendance à exagérer la négativité critique de ses sources même s'il ne les a pas sollicitées abusivement. Quoiqu'il en soit, Strauss est maintenant convaincu de l'importance historique de son oeuvre : "Un livre qui n'apporte pas quelque chose d'essentiellement neuf ne peut avoir un tel effet." (3)

L'autre analyse nouvelle concerne l'objectivité du scientifique, son absence de parti-pris non seulement délibéré mais involontaire. L'"Evangelische Kirchenzeitung" avait nié qu'il existât une science neutre, toute critique ayant les préjugés de la foi ou de l'incroyance(4). Strauss, entraîné par sa philosophie et sa psychologie à réfléchir aux déguisements de l'esprit subjectif, est loin de nier cette thèse mais il présente une explication qui réhabilite la science. Celle-ci fournit a posteriori des preuves qui justifient ou condamnent les préjugés de l'inconscient qui n'exerceraient d'influence que sur l'hypothèse : "L'examen critique d'un sujet est précédé dans la plupart des cas d'une connaissance

(4) : Ibid. Sendschreiben an Herrn Dr. Ullmann, p. 146.

(1) et (2) : Ibid. Die evangelische Kirchenzeitung, p. 35.

(3) : Ibid. Sendschreiben an Herrn Dr. Ullmann, p. 139. Strauss fait remarquer à Ullmann que son ouvrage aurait eu exactement la même influence s'il avait été écrit en latin parce que ses adversaires se seraient chargés d'en répandre les thèses dans le grand public (pp. 131 sq.).

(4) : Die evangelische Kirchenzeitung, 1836, p. 36, pp. 388 sq.

provisoire de celui-ci, d'une impression générale qu'il a laissée et qui n'est pas sans influence sur le travail critique qui va suivre. Ce préjugé est né tantôt par hasard et pour des causes extérieures - ainsi Julien par exemple était déjà prévenu contre le christianisme parce que les premiers empereurs chrétiens l'avaient maltraité - mais tantôt aussi parce que, lors de la première approche du sujet, les mêmes opérations que la critique réalisera par la suite en détail sont déjà réalisées mais rapidement et en raccourci, et pour cette raison en partie inconsciemment. Dans ce dernier cas, la critique particulière confirmera le jugement provisoire qui n'est donc qu'apparemment une hypothèse gratuite; dans l'autre cas, elle le rectifiera, et c'est seulement si le critique voulait maintenir la fausse impression reçue précédemment par hasard en s'opposant aux résultats de l'enquête qu'on pourrait lui reprocher à bon droit d'avoir apporté dans sa critique des hypothèses gratuites." (I)

Ce résumé des processus logiques et psychologiques qui précèdent et accompagnent la démarche scientifique renferme un aveu. "La Vie de Jésus" n'a pas entraîné Strauss, au fur et à mesure de la progression de son travail, très au delà de ce qu'il s'attendait à trouver. Elle n'a fait au contraire que confirmer et étayer par des preuves scientifiques une intuition globale et antérieure. Mais nous sommes ici dans un domaine existentiel particulier, celui de la foi, même si l'étude objective de la religion, comme Strauss le répète longuement à Ullmann, ne doit pas se cantonner dans un ton grave et tragique qui n'est pas de mise dans les autres disciplines de la connaissance(2). De quelque façon que nous abordions Strauss, par la biographie, l'analyse critique des textes ou l'épistémologie, nous aboutissons toujours à la

(1) : Strauss, op. cit., p. 36.

(2) : Ibid. 3. Heft, Sendschreiben an Herrn Dr. Ullmann, pp. 136 - 139.

même conclusion : la perte de la foi a précédé la justification rationnelle du doute.

L'EVOLUTION DE L'HEGELIANISME DE STRAUSS

Strauss a senti la nécessité de consacrer toute une partie de son troisième cahier à ses rapports avec l'hégélianisme et ses principaux représentants. Le problème n'est pas entièrement nouveau. La Dissertation finale en se démarquant de certaines tendances de l'école montrait que l'auteur ne faisait pas mystère des difficultés de cette relation, bien qu'il se réclamât de la lettre et de l'esprit de Hegel contre des interprétations opposées. Sur ce point l'évolution est sensible dans la mesure où Strauss admet maintenant, tout en tirant encore argument à plusieurs reprises de citations de Hegel, que sa thèse n'est pas conforme littéralement à la pensée du maître figée dans l'instant mais qu'elle représente la vérité profonde de la doctrine, c'est-à-dire son avenir.

Il est nécessaire tout d'abord de relever une ambiguïté dans l'exposé de Strauss. Elle n'est pas due à une inconséquence de sa pensée mais dépend de la nature des accusations lancées presque quotidiennement dans le débat religieux. Chaque fois que l'on a reproché à Strauss d'être panthéiste ou impie parce qu'il était hégélien et que l'hégélianisme était négation de toute transcendance, Strauss a défendu la pensée de Hegel en donnant de celle-ci une interprétation conforme à celle de la tendance dominante de l'école. Mais chaque fois qu'il a été accusé, évidemment par les hégéliens, d'avoir déformé la philosophie dont il se réclamait en lui donnant une coloration panthéiste, Strauss a relevé au contraire tout ce qui chez Hegel pouvait donner une caution à sa tentative. Les deux systèmes de défense ne sont pas loin de s'exclu-

re et il faut une vigilance particulière pour déceler les lignes d'une évolution qui n'obéissent pas à des considérations tactiques. Strauss a résumé la situation et ses contraintes avec une lucidité peut-être un peu tardive : "L'utilisation de l'oeuvre après sa publication par les nombreux adversaires de la philosophie hégélienne pour rendre sensibles à l'aide de ses résultats les conséquences funestes de la philosophie de Hegel était aussi facile à prévoir que la récusation de l'école hégélienne et son refus de retrouver dans ce livre son propre point de vue. Les deux parties ont d'une certaine façon raison." (1)

Nous trouvons un aveu surprenant dans la polémique contre l'"Evangelische Kirchenzeitung". Strauss découvre de nombreux points de concordance entre le journal de Hengstenberg et l'école hégélienne. L'un de ceux-ci notamment, en dépit de toutes les réserves dont il est assorti, est d'importance capitale parce qu'il amène Strauss à se prononcer sur une divergence objective entre sa pensée et celle de Hegel qui se révélait certes dans l'analyse de "La Vie de Jésus" mais dont il n'avait pas pris conscience ou sur l'importance de laquelle il se méprenait : "Là aussi l'"Evangelische Kirchenzeitung" se trouve en accord avec l'école hégélienne en conservant la vérité historique de l'histoire biblique à côté de la signification symbolique." (2) De même, Strauss n'invoque plus Hegel avec la même assurance contre les hégéliens : "même quand ils se réclament de Hegel lui-même pour assurer qu'il n'aurait pas reconnu en mon livre l'expression de son esprit, ils ne disent rien dont je ne sois également convaincu moi-même. Hegel n'était pas personnellement un ami de la critique historique." (3)

(1) : Ibid. Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, p. 61.

(2) : Ibid. Die Evangelische Kirchenzeitung, p. 53.

(3) : Ibid. Die Jahrbücher... p. 61.

Bien loin de la nier, Strauss cherche maintenant à expliquer historiquement l'origine de cette incompatibilité entre l'esprit hégélien et la critique négative : "D'ailleurs, même en faisant abstraction de la personnalité de Hegel, le système hégélien a dans son rapport avec l'époque et les systèmes qui l'ont immédiatement précédé un aspect qui devait nécessairement l'indisposer contre la critique. Poursuivant l'élaboration du principe découvert par Schelling, il fait face au criticisme et à l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte qui avaient une attitude critique même devant les données objectives de la religion et de la morale avec des caractères plus positifs et qui reconnaissent le bien-fondé de ce qui existe : il est le système de la Restauration face aux systèmes de la Révolution." (1) La dernière formule a fait fortune en son temps : on ne saurait dire d'une manière plus frappante que la pensée de Hegel est conservatrice en religion, en morale et en politique.

Cette analyse conduit Strauss à examiner une fois encore la nature des liens qui unissent raison et réalité : "Hegel montra cette réalité, celle de l'Etat et de la religion comme celle de la nature sous la forme d'un tout déjà organisé et spiritualisé." (2) Tandis que les prédécesseurs de Hegel restaient prisonniers d'une tautologie où la réalité ne pouvait que s'ajouter à la rationalité et inversement, Hegel aurait montré que réalité et rationalité étaient essentiellement constitutives l'une de l'autre : "Le terminus hégélien : esprit objectif, désigne ce retournement." (3) A partir de cette constatation, l'hostilité des hégéliens envers Strauss n'est plus un mystère : "Comme dans toute réalité en général, il y a, en particulier dans la plus haute réalité spirituelle, la religion, et dans son sens le plus élevé, la religion

(1), (2) et (3) : Ibid. p. 62.

chrétienne en tant que religion absolue, raison et vérité, et une critique qui fait mine d'éliminer ici une masse de choses contraires à la vérité et à l'histoire éveille d'emblée le soupçon de ne pas s'être encore élevée à ce point de vue." (1)

Strauss n'a pas toujours parlé ainsi. Dans le deuxième cahier, il a même soutenu la thèse contraire contre Menzel, en utilisant une distinction introduite par Hegel pour répondre à ses adversaires : "Le barbare ne sait donc pas qu'il y a une grande différence chez Hegel entre ce qui est, ce qui existe tout bonnement, et le réel? que Hegel ne qualifie nullement de réel tout ce qui est donné présentement en vertu de cette seule qualité? que le réel n'est pour lui que le noyau essentiel de ce qui est et que dissimulent les multiples couches de l'écorce de la pure apparence? Et par là disparaît tout ce qui est favorable au principe de permanence dans la formule attaquée qui ne fait que décréter rationnel l'essentiel de ce qui existe à toute époque donnée." (2)

Les diverses solutions de Strauss et la correction apportée par Hegel à son point de vue initial (3) sont nées de la critique morale et surtout politique que suscitait l'assimilation de la rationalité et de la réalité. Il était facile de dénoncer une pensée qui semblait prétendre qu'une réalité, si mauvaise fût-elle, restait rationnelle. Menzel, par exemple ne s'en était pas privé (4). La solution proposée par Strauss dans le deuxième cahier, mais dont il semble douter dès le troisième qu'elle soit très hégélienne, revient à distinguer une réalité vivante, dynamique, et une autre qui n'est que survivance.

Il était tentant pour la dialectique hégélienne d'op-

(1) : Ibid. p. 63.

(2) : Ibid. 2. Heft, Menzel, p. 214.

(3) : Dans la 3^e édition de l'"Encyclopédie", Heidelberg, 1830.

(4) : Menzel, Deutsche Literatur, I, pp. 328 sq.

poser une réalité qui s'enrichit et se dépasse et celle qui est absorbée, niée, dépassée, et qui, encore présente, n'est plus qu'un témoin fossilisé. Mais la rationalité dans la "Logique" de Hegel n'était, pensons-nous, que la somme des conditions nécessaires et suffisantes, étrangères à toute considération morale, pour qu'un phénomène existe et ne puisse pas ne pas exister. En ce sens, la formule tant critiquée n'aurait été qu'une codification du déterminisme que Hegel aurait seulement réinterprétée pour priver ses adversaires d'un argument démagogique. Seulement cette solution, en dépit de son habileté philosophique et aussi de sa fidélité au système ne peut pas nous dire quels sont les critères pratiques du choix quand il s'agit de trancher tous les jours dans le vif des questions politiques. Strauss était un esprit trop logique pour parier longtemps sur cette subtilité philosophique. Dans le troisième cahier, où il importe plus d'élucider un problème que de terrasser un adversaire, il revient fatalement à une interprétation statique de la thèse hégélienne (I).

Parvenu à ce stade de son analyse, Strauss ne devrait pas poursuivre une discussion où il vient d'établir lui-même pourquoi le point de vue de Hegel et de son école était incompatible avec le sien. Il semblerait qu'il ne doive plus se réclamer de cette école ou accepter de se conformer strictement à ses principes. Strauss préfère rechercher encore une inspiration commune qu'il découvre dans l'ouvrage favori de sa jeunesse, "La phénoménologie de l'esprit".

La pensée de Hegel, nous dit-il, ne rompt pas seulement avec celles de Kant et de Fichte mais aussi avec celle de Schelling. L'idée d'un Absolu postulé et indifférencié est étrangère à Hegel et, pour cette raison, son point de vue se rapproche dans la "Phénoménologie" de celui de la critique : "Si celle-ci était exclue par Schelling, elle est

(I) : Rappelons que la formule célèbre : *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*, a été utilisée pour la première fois dans la Préface des "Grundlinien der Philosophie des Rechts" (Hegel, op. cit., Bd. VII, p. 33).

reprise par Hegel : toute la "Phénoménologie" est critique de la conscience." (1) On devine aisément comment il faut généraliser cet exemple : "De même que pour la connaissance en général, la certitude sensible avec son objet et son contenu, l'objectivité pour les sens, constitue le point de départ, de même la certitude de la foi et son objet, la tradition religieuse, sous la forme du dogme et de l'histoire sainte, constitue pour la connaissance théologique le point de départ. Et le progrès à partir de ce point ne peut être différent en théologie de ce qu'il est en philosophie, il ne peut être qu'une médiation négative qui rabaisse ce point de départ à quelque chose de secondaire qui n'est pas pour soi la vérité." (2)

Accusé d'être retombé du système de Hegel dans celui de Schleiermacher, Strauss reproche à ses détracteurs d'être revenu à Schelling, "car la négation de la phénoménologie est le caractère le plus décisif du point de vue de Schelling" (3) et il en voit la preuve dans la paix religieuse qui règne entre les deux écoles malgré leur antagonisme philosophique. Cependant si Strauss peut se souvenir, à juste titre, de la critique hégélienne de l'Absolu de Schelling dans la préface de "La phénoménologie de l'esprit", il constate lui-même que "dans les oeuvres de Hegel de la dernière période, les plus connues, qui appartiennent à ce que l'on appelle d'ordinaire la partie appliquée de la philosophie, "La philosophie du droit", "La philosophie de la religion", et également dans la plus grande partie de "L'encyclopédie", la contradiction opposée à Schelling n'est pas aussi perceptible que celle dirigée contre les deux systèmes précédents et notamment celui de Kant." (4)

(1) et (2) : Strauss, op. cit., 3. Heft, Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, p. 65.

(3) : Ibid. p. 66. C'est Rosenkranz qui dans la "Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre", Königsberg, 1836, p. XVII, avait reproché à Strauss d'avoir repris le point de vue de Schleiermacher en le "tempérant" légèrement.

(4) : Ibid. pp. 63 sq.

Or "La philosophie de la religion", par son appartenance à cette catégorie d'ouvrages où "en face de l'application purement pratique d'un schéma tout fait à divers sujets, il (Hegel) s'efforce de faire se développer l'objet de l'étude à partir de lui-même et avec ses caractères distinctifs" (1), devrait par son aspect concret et parce qu'elle est une application de la loi générale établie dans la préface de la "Phénoménologie" rompre avec Schelling. Mais Strauss vient de nous dire qu'il déplorait le contraire...

Curieusement Strauss veut se servir de l'indifférence à l'histoire chez Hegel (qu'il regrette en ce qui concerne Niebuhr) (2). S'il est sans importance de montrer que l'histoire est fausse, il l'est tout autant de démontrer sa vérité; l'histoire devenue secondaire et sans intérêt pour la religion peut être abandonnée à la critique. L'argument apparaît un peu spécieux car il revient à dire qu'il serait légitime de dégager des conclusions scientifiques rigoureuses à partir d'une démarche qui, selon Hegel, ne peut aboutir à aucune certitude pour l'esprit et pour la science. D'autre part, nous l'avons vu, les hégéliens postulent la vérité de l'histoire à partir de celle de l'Idée, et Strauss, lorsqu'il nous dit que c'est retomber ainsi dans le point de vue orthodoxe ne se situe plus à l'intérieur de l'école hégélienne mais fait son procès (3).

Strauss comprend d'ailleurs si bien qu'il a besoin pour se justifier de faire la preuve du scepticisme de Hegel devant l'histoire évangélique qu'il consacre un développement particulier à ce sujet. Son "Opinion de Hegel sur la valeur historique de l'histoire évangélique" (4) confirme la minutie de sa lecture. Elle n'en traduit pas moins un cer-

(1) : Ibid. p. 64.

(2) : Ibid. p. 62.

(3) : Ibid. p. 68.

(4) : Ibid. pp. 76-94.

tain embarras. Strauss constate d'entrée : "En ce qui concerne d'abord le point central de l'histoire évangélique, l'incarnation de Dieu dans le Christ, sa reconnaissance se trouve exprimée à maintes reprises et avec insistance dans les écrits de Hegel." (1) Nous n'en lisons pas moins quelques pages plus loin : "Mais que nous observions précisément dans la seule personne de Jésus l'unité du Divin et de l'Humain, ceci est désigné chez Hegel non seulement comme acte de foi mais aussi expressément comme un point de vue inférieur à partir duquel il faut se hisser à un autre plus élevé." (2) Strauss n'en reste pourtant pas là et, après s'être efforcé de relever toutes les traces de défiance de Hegel envers les évangiles, il revient à sa position initiale : "Malgré cette indifférence et son attitude sceptique devant les parties les plus éminentes de l'histoire évangélique, Hegel n'en maintient pas moins solidement non seulement l'incarnation de Dieu en général mais aussi que l'apparition du Dieu incarné 's'est présentée en cet homme (Jésus), en ce lieu, en ce temps'." (3)

La vaine hésitation n'est pas fortuite. Strauss ne veut pas voir que la mise entre parenthèses de l'histoire ne laisse à la critique qu'une liberté très formelle, puisque ses résultats seraient méprisés, que cette attitude n'est pas accidentelle ou liée à la personnalité de Hegel, comme il semble le croire (4), mais qu'elle exerce une fonction fondamentale, celle de préserver le christianisme à l'intérieur du système. Après avoir rappelé fermement son attachement aux dogmes essentiels, Hegel peut ainsi autoriser ses disciples à penser ce qu'ils veulent de tel ou tel texte secondaire. Il ne s'agit plus là que

(1) : Ibid. p. 76.

(2) : Ibid. p. 84.

(3) : Ibid. p. 93.

(4) : Ibid. p. 62.

d'une liberté d'opinion presque gratuite et non pas de la conviction qui résulte de la preuve scientifique.

Strauss est également passé trop vite de la critique de la conscience dans la "Phénoménologie" à la justification de la critique théologique. Il n'est pas sûr, sous prétexte que la "Phénoménologie" est une propédeutique, qu'il ait le droit d'opposer ainsi Hegel à lui-même. La "Phénoménologie" ne démontre pas en effet l'inexistence de la conscience ou de l'Esprit à la manière dont Strauss démontre l'inexistence de la réalité historique dans les évangiles. Elle est au contraire l'histoire d'un progrès, d'un enrichissement, d'une révélation dans toutes ses déterminations concrètes. Il n'est pas bon non plus pour la thèse de Strauss de souligner que les récits évangéliques correspondent souvent à un degré relativement inférieur de la connaissance du Divin par rapport à celle qui s'est constituée peu à peu au cours de l'histoire puisque l'Eglise et la communauté religieuse sont un des instruments essentiels de cette évolution, alors qu'il les relègue dans le monde de la "Vorstellung", de la foi sensible, qui s'oppose précisément à l'accession à la sphère de la notion(1).

On ne s'étonne donc pas que Strauss, quand il passe à l'étude des "Différentes orientations à l'intérieur de l'école hégélienne en ce qui concerne la christologie" ait beaucoup de peine à trouver sa place (2). La difficulté pratique découle d'un problème théorique qui n'a pas été résolu. Strauss a établi le premier une distinction qui allait faire fortune en parlant d'une droite, d'une gauche et d'un centre hégéliens. Une simple notation quantitative suffit à nous donner une

(1) : Ibid. pp. 93 sq.

(2) : Ibid. pp. 95-126 : Verschiedene Richtungen innerhalb, der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie.

idée de la force de ces courants. La droite occupe les pages 95 à 120 du troisième cahier, le centre que Strauss identifie à Rosenkranz, les pages 120 à 126, la gauche, les cinq dernières lignes de la page 126. Or le principe de partage supposait que la droite était "la plus proche de l'ancien système" (1) et la gauche la plus critique de celui-ci. Strauss voit en Göschel le principal représentant de la droite dont les "Aphorismes sur la non connaissance et la connaissance absolue..." (2) avaient bénéficié d'un article élogieux de Hegel (3). La sincérité du compte-rendu est mise en doute par Strauss : "Hegel, réjoui par ce premier hommage que la religion offrait à sa philosophie et qu'il avait conscience à bon droit de mériter, répondit par un hommage amical dans la recension célèbre bien qu'il ait dû nécessairement se rendre compte que dans l'ouvrage loué l'aspect de l'identité avait trop fait passer à l'arrière-plan celui de la différence entre la notion et la représentation, la foi et la connaissance." (4) Strauss n'est pas le seul à avoir trouvé là l'origine du succès de Göschel dans l'école hégélienne. Michelet lui aussi met en doute la rigueur scientifique de l'article qu'il attribue à la seule bienveillance de Hegel (5). Devant cette double suspicion, nous nous sommes abstenus d'utiliser ce texte pourtant très important. Nous pourrions cependant faire une objection majeure à Strauss et à Michelet, même si nous oublions le risque d'arbitraire dans l'interprétation d'un philosophe dont on suppose qu'il n'écrit pas ce qu'il pense par convenance personnelle. La conception du philosophe était chez Hegel beaucoup trop hiératique, trop aristocratique pour s'em-

(1) : Ibid. p. 95.

(2) : C.F. Göschel, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis - Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit, Berlin, 1829.

(3) : Hegel, Sämtliche Werke, Bd. XX, Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit, über : "Aphorismen über...", pp. 276-313. L'article est paru en 1829 dans les "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik".

(4) : Strauss, op. cit., p. 96.

(5) : C.L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Berlin, 1837, Bd. II, p. 627.

barrasser de politesses ou de considérations tactiques susceptibles de dénaturer la doctrine. On ne peut pas prétendre non plus, à la suite de Michelet (I), que les "Jahrbücher" ne représenteraient qu'une des tendances, pas nécessairement la plus fidèle, de l'école hégélienne puisque la comparaison entre les numéros des années qui précèdent la mort de Hegel et ceux qui la suivent ne révèle pas de changement d'orientation philosophique, religieux ou politique.

L'incarnation du Divin dans l'Humain est le point principal de désaccord avec la droite hégélienne. Strauss se dit incapable de concevoir que "l'infini puisse parvenir à être représenté pleinement en un quelconque être fini et individuel" (2). A cela, Gabler objecte que le Divin perd toute réalité, s'il ne s'incarne que dans une idée, car la perfection de l'Idée (ou de l'Humanité) ne peut résulter de l'accumulation d'imperfections (ou d'individus). L'Humanité se trouverait ainsi privée de tout caractère divin; la perfection ne serait que pensée (3). Rosenkranz a clairement résumé l'antagonisme des thèses : "Je vois le défaut fondamental de la conception de Strauss dans sa volonté de ne faire valoir la subjectivité de la substance que dans la multitude infinie des sujets, dans le genre de l'Humanité. Mais l'essence de l'Idée comprend précisément aussi le caractère absolu de l'apparition dans un individu, dans cet homme isolé." (4) Or le philosophe, selon Strauss, peut déduire seulement qu'un tel individu est concevable mais non qu'il est nécessaire. En fait, Strauss se refuse à croire à la possibilité d'une telle existence (5) et se sépare donc aussi bien de ses adversai-

(1) : Ibid. p. 648.

(2) : Strauss, op. cit., p. 97.

(3) : Gabler, *De verae philosophiae erga religionem christianam pietate*, Berlin, 1836, p. 42.

(4) : Rosenkranz, op. cit., p. XVII.

(5) : Strauss, op. cit., pp. 125 sq.

res de la droite que du centre où il range Rosenkranz.

Hegel peut nous aider à arbitrer le débat. La réflexion de Strauss selon laquelle Jésus n'était pas Dieu à chaque instant de son existence, de sorte que l'idée de l'incarnation dans un individu serait exposée aux mêmes reproches que celle d'une incarnation dans un ensemble composite, a été prévue et réfutée par Hegel : "Le Christ a été appelé dans l'Eglise le Dieu fait homme - voilà cette association monstrueuse de mots qui contredit purement et simplement notre raison; mais l'unité de la nature divine et de la nature humaine qu'exprime ce terme a permis à l'homme de prendre conscience et d'acquérir la certitude que "l'être autrement" (das Andersseyn) ou comme on dit aussi la finitude, la faiblesse, la caducité de la nature humaine n'est pas incompatible avec cette unité, de même que dans l'idée éternelle "l'être autrement" ne porte pas préjudice à l'unité qui est Dieu." (1) L'explication de Hegel ressemble certes à l'introduction arbitraire d'un mystère religieux dans son système philosophique. Mais en la niant, Strauss réécrit la philosophie de Hegel plus qu'il ne rectifie les erreurs éventuelles de ses disciples.

On aimerait savoir à quels noms Strauss pense en créant l'expression "gauche hégélienne". En 1841, dans un texte peu connu, Fr. Richter apporte un début de réponse quand il nous parle de "la tendance critique de la philosophie spéculative moderne à laquelle j'ai ouvert la voie, il y a huit ans, avec ma critique de la doctrine qui traite du monde d'après la mort et avec ma nouvelle théorie de l'immortalité, ce courant ayant pris depuis cette époque avec Strauss, Feuerbach et la nouvelle école de Halle un essor qui met désormais de telles aspirations

(1) : Hegel, op. cit., Bd. XVI, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (2), p. 286.

à l'abri des malédictions et des persécutions." (1) Ajoutons aux noms déjà cités ceux de Michelet et, à la rigueur, de Frauenstädt et nous n'aurons oublié aucun des ~~théologiens ou philosophes susceptibles de figurer~~ dans la gauche hégélienne.

Malheureusement la pureté de l'hégélianisme de ces différents auteurs est souvent très contestable. Richter reproche à Hegel de ne pas avoir compris la religion, de ne pas avoir montré qu'elle devait pénétrer et spiritualiser la vie de tous les jours. En revanche, il ne laisse pas subsister grand chose des dogmes (2) et réclame la constitution d'un nouveau "livre de base" qui récupérerait ce que l'on peut sauver de l'Ancien et du Nouveau Testament (3). Frauenstädt, que Strauss citera à plusieurs reprises avec bienveillance dans sa "Dogmatique", montre dans un ouvrage à peine postérieur aux "Ecrits polémiques" que la philosophie hégélienne est impuissante à résoudre l'antinomie entre l'esprit fini et l'esprit infini, la personnalité humaine et la personnalité divine (4). Des proches de Hegel, Michelet a été le seul à prendre la défense de Richter, Feuerbach et Strauss. Mais il reproche à Strauss de ne pas avoir compris que le point de vue dont il se réclame était déjà celui de Hegel (5).

La gauche hégélienne pourrait encore moins se placer sous le signe de Feuerbach. En 1839, Feuerbach écrit dans les "Annales de Halle" une "Critique de la philosophie hégélienne". Dans une note, il nous renseigne sur son évolution : "Il y a de nombreuses années déjà, l'auteur de ces lignes esquissa des réserves critiques sur la phi-

(1) : Der Streit der Gegenwart in religiöser, ethischer und politischer Hinsicht, mit Beziehung auf Vergangenheit und Zukunft entwickelt und dargestellt von R. Müller, herausgegeben und bevorwortet von Fr. Richter, Berlin, 1841, p.V.

(2) : Cf. Fr. Richter, Die Lehre von den letzten Dingen..., Breslau, 1833.

(3) : Der Streit der Gegenwart... Vorrede, pp. XVII sq.

(4) : Cf. J. Frauenstädt, Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes... Berlin, 1838.

(5) : Michelet, op. cit., Bd. II, p. 659.

losophie hégélienne. Mais sa vénération pour Hegel d'une part, et d'autre part les nombreuses contradictions partiales ou méchantes ou sans caractère opposées à Hegel, pour ne pas parler d'autres raisons, le décidèrent à se transformer en hérétique philosophe et apocryphe." (1) Les hégéliens, il est vrai, ne s'étaient pas trompés sur l'authenticité des pensées de Feuerbach et l'avaient rejeté dès sa première oeuvre, les "Pensées sur la mort et l'immortalité".

Le contenu de la critique de Feuerbach le rapproche étrangement du Strauss de "La Vie de Jésus" et des "Ecrits polémiques", tellement qu'il songe sans doute à lui en se défendant de présenter les pensées d'un autre(2). Tout au long de son article, Feuerbach (qui s'en prend constamment, à l'inverse de Strauss, à la "Phénoménologie" dans laquelle il voit la source des maux de la philosophie hégélienne) attaque non seulement les résultats mais aussi la méthode et les principes d'une pensée qui a certes "une signification critique mais dont la critique n'est pas génétique". Les objections de Feuerbach sont celles de Strauss: "La philosophie dont la critique est génétique est celle qui ne démontre pas et ne comprend pas par le dogme un objet fourni par la représentation sensible (...), qui se demande si l'objet est réel ou n'est pas une représentation ou plus généralement un phénomène psychologique, qui donc distingue de la manière la plus rigoureuse le monde subjectif et le monde objectif." (3)

En se libérant de Hegel, Feuerbach nous livre aussi le secret de la répulsion et de la fascination qu'il a exercées tout à la fois sur plus d'une génération: "La philosophie hégélienne est un mys-

(1) et (2) : Feuerbach, Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 1839, p. 1657 La note que nous citons n'est pas reproduite dans l'édition de Bolin et Jodl.

(3) : Ibid, p. 1715.

ticisme rationnel, donc unique en son genre, donc attirant mais en même temps répugnant aussi bien pour les coeurs épris de spéculation mystique et pour lesquels l'association du mysticisme et de la rationalité est une contradiction insupportable parce que la notion les déçoit, détruit la charme mystique de la représentation obscure, que pour des esprits rationnels que rebute l'association des éléments rationnel et mystique." (1)

Par son analyse, Feuerbach admet implicitement que la droite hégélienne est le dépositaire légitime d'un héritage dont il ne veut plus (2). En même temps que Strauss et mieux que lui peut-être, il prend conscience de ce qui le sépare de Hegel et il a moins de résistances intérieures à surmonter pour avouer la déchirure, affirmer la contradiction avec éclat, au point, en 1842, de se poser presque en anti-Hegel; "Ma philosophie de la religion est si peu une exposition de celle de Hegel, comme veut le faire croire l'auteur de la "Trompette", qu'elle est née au contraire en opposition à la philosophie hégélienne et ne peut être comprise et jugée qu'en partant de cette opposition." (3)

Quelques unes des idées au moins que Feuerbach lance avec fracas pour défier les hégéliens étaient des thèmes favoris de Strauss dès "La Vie de Jésus", à une époque où Feuerbach pourchassait encore Bachmann : "Mais la raison qui n'a pas oublié la parole de Salomon "Nil novi sub sole", ignore tout d'une incarnation réelle, absolue de l'espèce dans une individualité précise. Une incarnation de l'espèce

(1) : Ibid. p. 1715.

(2) : En 1835, Feuerbach se faisait encore le défenseur de l'orthodoxie hégélienne dans sa "Kritik des 'Antihegel'" (Sämtliche Werke, Bd. II, Stuttgart, 1959, pp. 17 sq.). Son adversaire était Bachmann, auteur de "Über Hegels System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie", Leipzig, 1833, ouvrage auquel fit suite l'"Anti-Hegel", Jena, 1835.

(3) : Feuerbach, op. cit., Bd. VII, Zur Beurtheilung der Schrift : "Das Wesen des Christenthums", pp. 265 sq. Feuerbach se réfère à l'ouvrage de B. Bauer "Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum", Leipzig, 1841. L'ouvrage était paru sans nom d'auteur.

dans toute sa richesse en un individu serait un miracle absolu, une négation brutale de toutes les lois, de tous les principes de la réalité, serait en fait la fin du monde." (1)

La parenté entre l'anthropologie de Feuerbach et le culte de l'Humanité de Strauss ne les réunit donc pas dans une ferveur hégélienne commune. Les "Annales de Halle", où s'exprime Feuerbach, seraient précisément, selon Richter, l'organe qui propagerait la nouvelle pensée spéculative. Elles sont suffisamment éclectiques pour autoriser Hinrichs à y publier un article très hostile à Michelet (2). La critique religieuse tient certes une grande place dans les préoccupations de la revue mais elle s'insère dans un ensemble plus vaste, non seulement philosophique mais aussi politique, auquel Ruge et Echtermeyer sont plus attachés encore que leurs collaborateurs : "Il est vrai que dès l'origine le protestantisme et la liberté de la science sur le plan théorique, le protestantisme et l'Etat moderne sur le plan pratique ont été définis comme le principe qui inspire notre publication." (3)

La gauche hégélienne dont se réclame Strauss est donc insaisissable. Les hommes qui devraient la composer ont beau se respecter et s'abstenir de se combattre (encore que Strauss soit très vite excédé par Ruge et sa revue), ils n'en constituent pas pour autant une école. Il aurait fallu pour qu'elle vît le jour une compréhension identique ou voisine des thèmes essentiels de la pensée hégélienne et une volonté

- (1) : Feuerbach, Hallische Jahrbücher... 1839, p. 1660. On remarquera que Feuerbach utilise le même terme que Strauss dans sa "Dissertation finale", "Fülle", pour désigner la richesse de l'espèce.
- (2) : Hinrichs, Hallische Jahrbücher..., Die Fragen der Gegenwart und Prof. Michelet's "Geschichte der letzten Systeme", pp. 457 sq.
- (3) : Hallische Jahrbücher..., p. 3. L'article est signé de "la Rédaction". Richter se faisait beaucoup d'illusions en imaginant en 1841 que les tendances dont il se réclamait n'avaient plus rien à craindre du pouvoir politique puisque les "Annales" durent cesser de paraître en 1843, après avoir, il est vrai, considérablement évolué depuis 1838 ou, à tout le moins, perdu de leur prudence initiale. Quand nous disons que les hommes susceptibles de composer la gauche hégélienne ne se combattent pas, nous nous limitons évidemment à la période antérieure à Marx.

commune de s'en inspirer. Rien de tout cela n'a jamais existé. Les auteurs dont nous avons parlé ne sont unis que par les convergences de leur critique religieuse. La politique ne tarderait pas à les diviser s'ils se réunissaient en un mouvement.

Pour grossir les rangs, Strauss fait appel au centre(1), à Rosenkranz, à Marheineke aussi, même s'il ne cite pas ce dernier(2) Seulement les thèses du centre sont celles de la droite avec un attachement moins marqué chez ses représentants pour le culte traditionnel, une plus grande folérance pour les tendances déviantes, ce qui ne suffit pas à le rapprocher de Strauss ou de Feuerbach. Strauss ne constate pas l'existence de la gauche hégélienne; il l'appelle vainement de ses voeux.

LE GENIE RELIGIEUX

Les "Ecrits polémiques" apportent un élément nouveau dans la conception du Divin et de l'Humain que la "Dissertation finale" laissait pressentir. La notion de génie religieux, que Hegel refusait d'appliquer à Jésus comme Strauss ne pouvait l'ignorer (3), est longuement développée. Si l'incarnation du Divin dans l'individu ne peut être qu'imparfaite, ce que disait Strauss dès 1835, cette imperfection suppose des degrés : "Il est encore tout autant dans la nature de l'Idée que non seulement, comme dans tous les domaines de la Nature et de l'Esprit, les individus aient en règle générale un rapport différent avec l'Idée parce qu'ils en sont l'expression plus ou moins parfaite, mais aussi d'une manière plus précise, ce qui est la caractéristique de l'Histoire, que surgissent un certain nombre d'individus, des génies qui, par conséquent, exercent dans leur relation avec les autres un effet décisif et qui fait

(1) : Strauss, op. cit., p. 126.

(2) : Strauss paraît même (ibid. p. 58) le ranger dans la droite hégélienne, au même titre que Göschel, ce qui est excessif et ne fait que confirmer le dépit qu'il a ressenti à la lecture de sa "Dogmatique".

(3) : Hegel, op. cit., p. 287.

date." (I)

Pour prouver que la règle s'applique aussi bien à la religion qu'à tous les domaines de l'activité humaine, Strauss utilise, dans sa réponse à Rosenkranz, une phrase de la "Philosophie du Droit" qui pourrait tout aussi bien être retournée contre lui : "Ici je ne puis le suivre qu'en élargissant la formule de Hegel : 'A la tête de toutes les actions et donc de celles ayant un effet sur l'histoire universelle, il y a des individus, subjectivités qui réalisent la substantialité', en entendant par là qu'en règle générale toutes les directions différentes dans lesquelles la richesse de la vie divine s'épanouit dans l'Humanité sont représentées par de grands hommes. Ainsi quelques individus particuliers, représentants privilégiés de la vie divine, sont certes isolés de la masse collective mais ils constituent toujours un nombre supérieur à l'unité." (2)

La distinction entre les domaines religieux et profane s'efface alors au même titre que celle de l'action, de la vie "pratique", et de la connaissance "théorique" : "Face à la religion se dressent la science et l'art et, de même, à l'intérieur de ces domaines, tel art, telle science etc. face à d'autres; il y a donc des héros militaires et des hommes d'Etat, des fondateurs de religions et des philosophes, des peintres et des poètes etc., dans chacun desquels nous pouvons voir un aspect différent de la vie divine." (3) Strauss ne voit de raison de préférer un type de génie à un autre et nous le voyons mettre sur le même plan Phidias, Raphaël, Sophocle, César et Napoléon : "Ainsi la prétendue

(1) : Strauss, op. cit., p. 126.

(2) : Ibid. p. 70. Strauss répond également à Hoffmann qui lui avait fait les mêmes reproches que Rosenkranz dans "Das Leben Jesu kritisch **bearbeitet** von Dr. D.F. Strauss. Geprüft für Theologen und Nicht-theologen", Stuttgart, 1836. Strauss avait d'abord envisagé de réserver une place spéciale à Hoffmann au même titre qu'à Menzel et Eschenmayer.

(3) : Strauss, op. cit., pp. 70 sq.

gradation entre les différents domaines se transforme en un cercle où tous entourent le centre commun à une distance égale, bien qu'ils soient situés dans des directions opposées, et reçoivent un apport d'égale force de la source commune." (1)

Seulement une telle négation de la spécificité religieuse est très peu hégélienne et Strauss tente d'y remédier. La religion "exige d'être placée au centre du cercle, tout près de la source divine. Un Moïse, même un Mahomet, peuvent être comparés en tant que législateurs et chefs d'armée à un Solon et à un Alexandre, comme fondateurs de religions, ils ont une qualité prééminente qui ne relève pas simplement d'une sphère différente mais d'une sphère supérieure." (2) Tout en utilisant prudemment encore le terme de "génie", Strauss semble vouloir définir une différence de nature : "Le génie religieux - si l'on est prêt à accepter cette expression dans le contexte présent - se rapproche de l'être divin en tant que tel et présente sans médiation sa relation avec l'esprit humain." (3)

La concession apparaît cependant très provisoire et très incertaine : "A l'intérieur de chacun des domaines pris séparément, la vie divine qu'ils reçoivent ne s'épuise jamais en un grand homme unique mais se présente en une série d'hommes de cette nature." Or les séries peuvent être qualifiées d'"ascendantes" sans que nous rencontrions jamais un "Non plus ultra" décisif (4). Shakespeare est l'aboutissement momentané d'une telle série comme Jésus qui succède à Moïse et aux prophètes. Jamais nous n'avons l'impression d'une fin définitive, d'une impossibilité à dépasser le stade atteint.

Strauss veut bien tenir compte du nombre très restreint des

(1) : Ibid. pp. 71 sq.

(2) (3) et (4) : Ibid. p. 72.

fondateurs de grandes religions, de l'épuisement de la "productivité" depuis l'époque du Christ, l'Islam n'étant qu'une forme dérivée du christianisme. Ces données ne suffisent pas pour arrêter avec le Christ l'histoire des religions "puisque, d'une part, il ne serait ainsi différent que par le degré de toutes les autres grandes personnalités et que, d'autre part, on ne serait pas sûr qu'après une si longue pause quelqu'un ne puisse le dépasser." (1)

Strauss précise sa solution en répondant à une remarque de Ullmann qui se demandait si le mythe ne voulait pas que l'Eglise eût créé le Christ plutôt que l'inverse. Les deux affirmations sont également vraies : "Il ne faut pas supposer ici le rapport de la causalité uniforme mais celui de l'action réciproque." Il est des siècles qui appellent le génie et le génie en retour transforme son siècle : "Si un homme pourvu de ces dons doit vraiment agir sur son époque en la remodelant et faire date, cela suppose une disposition préalable de l'époque, une masse de matière inflammable toute prête qui n'attend que l'étincelle du génie. L'activité de l'homme de génie entretient le même rapport avec cette disposition du temps que le principe formateur avec la matière, que le principe masculin avec le principe féminin." (2) Strauss ne croit pas que ce soit là attenter à la dignité du Christ puisque sa "grandeur dépend (...) pour la plus grande part de ses dons naturels" (3). Il n'en revient pas moins à l'assimilation de la religion aux disciplines profanes à laquelle il avait voulu échapper, ce qui ressort de la conclusion de son débat avec Ullmann : "Nous comprenons Jésus comme une personnalité très douée en religion de la même façon que Homère, Sophocle, Raphaël étaient des génies artistiques." (4) Bien que l'intention de

(1) : Ibid. p. 73.

(2) : Ibid. Sendschreiben an Herrn Dr. Ullmann, p. 147. Cf. Ullmann, Die theologischen Studien und Kritiken, 1836, 3. Heft, p. 792.

(3) : Ibid. pp. 152sq.

(4) : Ibid. p. 160.

Strauss soit de montrer que le génie participe à la vie divine, il ne s'intéresse, plus encore que dans "La Vie de Jésus", qu'aux qualités qui le rendent semblable aux autres hommes : "Je ne conteste à Jésus que les attributs qui n'ont pas de valeur pour moi, c'est-à-dire tous ceux qui dépassent la limite de ce qui est véritablement humain et menacent de me le rendre étranger." (1) Le génie religieux, malgré des tentatives de sublimation épisodiques, est donc bien plus homme qu'il n'est Dieu et l'on se demande pourquoi Strauss attache tant d'importance à l'union dans la conscience du Divin et de l'Humain qui ne ferait qu'accuser tous les traits qui lui déplaisent en Jésus. Le génie religieux, dans la description de Strauss, affirme mal sa spécificité et ses attributs le rapprochent tantôt du génie artistique, tantôt du génie politique.

Il ne se sépare de ces derniers que sur un point. Si le pouvoir de l'esprit sur le corps semble la marque de tous les génies, le génie religieux possède ce don à un degré particulier : "Le fondateur de religion vivant dans des profondeurs de la conscience de soi où les hommes ordinaires ne descendent pas, même s'ils sont doués, dans la mesure où leurs dons se rapportent à d'autres domaines que celui de la religion, peut de ces profondeurs agir plus profondément sur d'autres hommes et être en état de provoquer des phénomènes qui dépassent tout ce que nous connaissons habituellement." (2) Il s'agit là évidemment d'une explication du magnétisme et des miracles par la nature du génie religieux.

Dans "Caractères transitoires et valeurs éternelles du christianisme" (3), Strauss s'est efforcé, un an plus tard, de mieux

(1) : Ibid. Die evangelische Kirchenzeitung, p. 29.

(2) : Ibid. Die theologischen Studien und Kritiken, p. 154.

(3) : L'essai "Über Vergänglichliches und Bleibendes im Christenthum. Selbstgespräche" est paru d'abord dans "Der Freihafen", Altona, 1838, 3. Heft, pp. 1-48. Nous le citerons à partir de "Zwei friedliche Blätter. Vermehrter und verbesserter Abdruck der beiden Aufsätze : Über J. Kerner, und : Über Vergänglichliches...", Altona, 1839, où il a été reproduit avec notamment une introduction supplémentaire.

cerner la personnalité du génie, religieux ou profane. Ce texte est d'autant plus intéressant qu'il a été repris dans "Deux écrits pacifiques" et qu'il était destiné à l'apaisement des esprits en Allemagne et en Suisse, à faciliter la nomination de Strauss à Zurich, et s'opposait par le titre même du recueil où il prenait place aux "Ecrits polémiques". Nous pouvons donc postuler sans crainte de nous tromper, et quelle que soit l'honnêteté réaffirmée de l'auteur (1), que nous ne risquons pas de lui faire trop dire en le prenant au pied de la lettre.

Strauss a compris qu'il ne suffisait pas de parler de "dons naturels" pour expliquer le génie et son action et il a recours ici à une idée nouvelle : "La qualification de génie n'est méritée que par celui qui réussit à résoudre un problème dont ses prédécesseurs et ses contemporains s'étaient épuisés vainement à trouver la solution, c'est-à-dire à délivrer l'humanité du fardeau d'une énigme, d'une insuffisance. Phidias a délivré le monde grec de l'incapacité de contempler par les sens son idée la plus haute, celle du Dieu de l'Olympe, Socrate, de l'impuissance qui le faisait s'appuyer dans la pensée et dans l'action sur une tradition privée d'idées ou encore tomber dans l'abîme de l'arbitraire subjectif." (2)

Dès lors que l'on a adopté ce critère très intellectuel, il est moins facile de définir l'apport de Jésus que celui de Périclès ou de Copernic. Strauss le fait avec talent mais sa définition manque de précision : "La plupart des hommes reconnaîtront de bonne grâce que ni l'homme d'Etat, ni le grand capitaine, ni le philosophe, ni le poète, ou le peintre et le musicien, ni l'inventeur de la charrue ou de l'imprimerie n'ont rendu à l'humanité un service aussi essentiel que

(1) : Strauss, op. cit., p. 61.

(2) : Ibid. p. 105.

ceux qui ont fait se lever vers le ciel le regard des peuples et leur ont appris à sentir, à reconnaître et à vénérer toujours plus profondément et plus justement la puissance, la sagesse et l'amour qui régissent toute existence." (1)

Les arts et les techniques ne sont pas ce qui fait que "l'homme est homme". L'homme est la spécialité de Jésus, et le propre de l'homme est, bien entendu, la raison. Il ne se distingue pas par un savoir-faire particulier "mais par ce dont toutes ces différentes aptitudes ne sont que des émanations : par la raison" (2). La nature de cette raison a elle-même besoin d'être précisée. Il ne va pas de soi de faire de Jésus le héros de la raison. La thèse apparaît chez Strauss, comme chez Lessing, dans un système qui accuse le christianisme, au moins dans son évolution historique, d'avoir justement trahi la raison. La définition que donne Strauss est très peu intellectuelle. La raison est celle du philosophe mais seulement "dans la mesure où elle est la tendance du sujet fini à mettre en rapport son être propre et tout ce qui existe avec quelque chose de supérieur et de sublime, à rendre cette relation la plus fervente et la plus vivante possible et, à partir de celle-ci, à déterminer harmonieusement tout ce qui touche à ses sentiments, sa pensée et sa volonté. Dans cette mesure la raison n'est rien d'autre que la religion et le fondateur de religion est celui qui aide l'homme à développer sa faculté de raison, à atteindre ce sans quoi il ne serait pas homme et ne saurait donc rien de la civilisation, de l'Etat, de l'art et de la philosophie." (3)

L'appel à de tels principes oblige Strauss à reconnaître ce qu'il ne faisait pas clairement l'année précédente que Jésus "n'est

(1) : Ibid. p. 107.

(2) : Ibid. pp. 108 sq.

(3) : Ibid. p. 109.

pas différent par l'espèce mais seulement par le degré, quantitativement seulement, et pas spécifiquement, d'autres grands esprits et bienfaiteurs de l'Humanité." (1) Conscient cependant des qualités qui opposent les génies qu'il a énumérés, Strauss met en valeur deux types de natures, celles qui aspirent à l'action et accomplissent leur personnalité grâce à elle et celles qui ont la vocation de faire de leur vie "une oeuvre d'art riche et harmonieuse" (2). Les natures harmonieuses paraissent supérieures. L'exemple le plus parfait en est Socrate, "cet équilibre achevé de la vie intérieure, cette pure harmonie des cordes de l'âme grâce à laquelle il ne fait entendre, comme la harpe éolienne, quelles que soient la nature et la force du vent, que des sons agréables, chaque fois qu'un souffle étranger le touche." (3) S'il n'est pas de plus grande oeuvre d'art que l'homme, il n'est pas de plus grand artiste que Socrate (4). La classification de Strauss n'est pas sans analogie avec la philosophie de Passavant, quoique celui-ci prétende reconnaître la manifestation d'un même principe spirituel chez l'homme d'action, le penseur et l'artiste (5).

On serait tenté de ranger Jésus dans la même catégorie que Socrate. Cependant, au cours de sa polémique avec Menzel, Strauss avait déjà remarqué que la peinture d'un Christ dramatique était plus vraie que celle d'un Christ idéalisé (6). La cause en était au moins autant morale qu'esthétique. L'homme, d'autre part, devient une grande figure historique "par ce qu'il fait" et "non par ce qu'il est" (7). Strauss, à vrai dire, classerait plutôt Jésus dans une troisième catégorie. Fonda-

(1) : Ibid. p. 109.

(2) : Ibid. pp. 110 sq.

(3) : Ibid. p. 113.

(4) : Ibid. p. 114.

(5) : En 1838, Strauss avait fait le compte-rendu de l'ouvrage de Passavant "Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen, 2. umgearbeitete Auflage, Frankfurt a. M., 1837. Cette critique a été reprise dans les "Charakteristiken und Kritiken, Leipzig, 1839, pp. 339-354.

(6) : Strauss, Streitschriften... 2. Heft, p. 164.

(7) : Strauss, Über Vergänglichliches... pp. 114 sq.

teur d'une religion, Jésus pourrait être assimilé aux génies de l'action. Mais malgré ses dons intellectuels et son habileté pratique, il n'a pas laissé le souvenir de grandes "réalisations objectives" (1). Il n'est inégalable que "dans le rapport de son âme avec Dieu", "dans cette vie intérieure d'amour" (2). Son seul besoin d'action est la communication à des êtres semblables de sa vie intérieure, l'épanchement de sa félicité, pour qu'elles deviennent des biens universels. Strauss parvient à suggérer une forme de génie différente de celle des héros qui ont révolutionné l'histoire par la pensée ou par l'action. Nous assistons à la peinture impressionniste d'un Christ sentimental, presque romantique, possédant à un suprême degré le don de sympathie, le tout sur fond de magnétisme et de guérisons miraculeuses. Jésus est un être qui possède une aptitude merveilleuse à participer à la vie des autres, un pouvoir charismatique de communication et de communion. Or Strauss nous avait emmenés à la recherche d'un Christ de raison. Il donne l'impression de s'être acharné en vain à traduire en termes logiques, pour l'intégrer à une pensée rationaliste, un message qui lui livrait une signification contraire. La conception du génie religieux n'aura donc qu'une existence éphémère dans l'oeuvre de Strauss et ne réapparaîtra plus quand il reprendra l'étude de ces problèmes après 1860, au terme d'une période d'indifférence religieuse. En réalité, bien loin d'être rationnel, le Christ qu'il ébauche en 1838 préfigure l'image du "Schwärmer" que Strauss sera tout près d'adopter vers la fin de sa vie.

En reprenant l'étude du génie, Strauss renouait avec le XVIIIe siècle qui s'était passionné en premier lieu pour le génie artistique. Goethe cependant était déjà fasciné par l'expression totale d'une

(1) : Ibid. p. 117.

(2) : Ibid. pp. 117 sq.

personnalité qui imprimait sa marque à l'histoire de l'Humanité. Quant à Lessing, il avait fait de Jésus une grande figure de l'histoire des religions que rien n'interdisait d'appeler "génie". Strauss reprend un double héritage mais, en s'ouvrant au rationalisme du XVIIIe siècle, il ne fait que rendre plus ardu l'accord entre la conception humaniste et rationnelle de Jésus et la peinture d'un Christ sensible au coeur (1).

Dans "Caractères transitoires et valeurs éternelles du christianisme", Strauss s'est à nouveau demandé si le génie religieux de Jésus était relatif et perfectible ou absolu et parfait. Il a introduit cette question par quelques considérations historiques banales. Les peuples ont, comme les individus, une enfance, une apogée et un déclin (2). Le même phénomène s'observerait dans la littérature des différents peuples. Il est donc possible que le christianisme ait représenté un sommet désormais inaccessible. On comprend l'intérêt de ces parallélismes. Le christianisme serait un sommet relatif dans la mesure où, théoriquement, Jésus ne réaliserait pas l'union parfaite du Divin et de l'Humain, mais il serait aussi, pratiquement, un sommet absolu si les conditions qui ont favorisé son apparition ne pouvaient se répéter. L'ère des génies religieux et donc des religions serait définitivement close.

Les Grecs ont atteint un tel degré de perfection en sculpture que personne n'ose imaginer que Phidias et Praxitèle puissent être surpassés (3). La cause, nous dit Strauss, en est facile à concevoir. Leur art supposait une liberté et une innocence dans la contemplation de la beauté du corps humain qui est disparue à tout jamais. D'autre part, l'humanité actuelle est trop intellectuelle, trop réfléchie, pour parve-

- (1) : On se reportera pour l'étude du génie au XVIIIe siècle à P. Grappin, "La théorie du génie dans le préclassicisme allemand", Paris, 1952.
(2) : Strauss, op. cit. p. 119.
(3) : Ibid. p. 120.

nir à créer des oeuvres d'art aussi spontanées et naturelles que celles des Anciens. La religion pourrait être victime d'une évolution semblable, la froideur de la raison et du calcul supplantant la chaleur des sentiments.

On devine pourtant que Strauss hésite à abandonner quelque privilège aux siècles passés et à sacrifier ainsi l'idée d'une "série ascendante" formée par les grands hommes de l'histoire (1). En choisissant la forme du dialogue, il révèle ses incertitudes personnelles. Nous ne sommes pas tentés de constater un progrès ni en littérature ni dans l'art militaire par exemple, que nous considérons un pays précis ou l'humanité dans son ensemble. Cependant on pourrait soutenir que Shakespeare et Napoléon sont supérieurs à Sophocle et à Alexandre. Le génie a en effet des composantes "personnelles" et des composantes "historiques"; il est tributaire du passé. Il est un héritier qui bénéficie du travail de ses prédécesseurs. A notre époque, il dispose d'une "matière" plus riche, plus élaborée que celle des siècles passés. Il a des avantages matériels et spirituels plus grands. L'évolution de l'âme de Sophocle à Shakespeare offrait un registre plus varié à Shakespeare (2).

Le problème de la grandeur relative du génie comparé à ses prédécesseurs ou à ses successeurs est complexe surtout quand on songe à l'affinité qui existe entre l'artiste et ses contemporains qui n'éprouvent plus en revanche les mêmes émotions que l'artiste d'autrefois. La foi fervente de Händel ne trouve plus d'écho chez l'homme enraciné dans la culture du XIXe siècle (3). Quelle que soit l'originalité de la religion, de "l'unité de la conscience humaine de soi avec la conscience de Dieu", il n'est pas possible de nier que les autres domaines de l'ac-

(1) : Ibid. p. 123.

(2) : Ibid. pp. 124 sq.

(3) : Ibid. p. 126.

tivité humaine ont une influence sur l'évolution des religions (1). Dès 1838, Strauss voit dans le développement de la connaissance de la Nature la raison fondamentale du passage du fétichisme au polythéisme et, dans une cause plus subjective, la rigueur croissante de la pensée, l'origine du passage du polythéisme au monothéisme. La philosophie a déjà réussi à éliminer du christianisme des éléments étrangers qui l'affectaient encore à l'époque de Jésus. Il n'est pas impossible qu'elle poursuive son oeuvre de purification et substitue une "efficience de Dieu identique à la loi de la Nature" à l'intervention divine qui contrecarre le cours logique des choses (2).

Théoriquement, il serait donc possible dans cette discussion aux multiples rebondissements que Jésus fût un jour surpassé. Strauss nous donne cependant de nouvelles raisons de ne pas le croire. Il relève des constantes dans la vie des idées. Une idée n'est jamais aussi forte et aussi pure qu'au moment de son apparition. Par la suite, elle perd en "intensité" ce qu'elle gagne en extension (3). A l'instant de son émergence, l'idée exerce un pouvoir absolu sur l'individu dans lequel elle s'incarne : "Cette subordination et même cette absorption de toute la personnalité dans une idée au point que celle-ci pénètre toutes les veines de l'homme, anime et guide toutes ses actions, nous la trouvons la plupart du temps chez des hommes où pour la première fois une idée passe pour ainsi dire brusquement du non-être à l'être." (4) La subjectivité d'un phénomène, qui rappelle l'état de possession, n'implique pas que l'idée soit religieuse et irrationnelle, puisque Strauss propose comme exemples non seulement l'autonomie du moi chez Fichte mais aussi

(1) : Ibid. pp. 126 sq.

(2) : Ibid. p. 128.

(3) et (4) : Ibid. p. 130.

le panthéisme de Spinoza (I).

Strauss finit donc par se prononcer clairement sur cette question dont on aurait pu croire, à le prendre au mot, qu'elle était restée en suspens dans les "Ecrits polémiques". Jamais plus la conscience de ne faire qu'un avec le Divin ne sera aussi totale qu'elle l'a été en Jésus. La bonne volonté de Strauss va même plus loin : "Pas plus que l'Humanité ne vivra jamais sans religion, elle ne vivra jamais sans le Christ." (2) La concession paraît de taille et pourtant Strauss n'a jamais été aussi loin dans la voie du déterminisme historique. Le rapport entre l'homme d'exception et son époque nous en apporte la preuve. L'interrogation, d'abord fugitive dans "La Vie de Jésus" à propos de Jean-Baptiste, est devenue plus pressante dans les "Ecrits polémiques". Maintenant la réponse devient plus assurée. La créativité du génie dépend de causes objectives. Si l'Idée s'empare d'un individu au point de l'asservir à ses fins, celui-ci devient entièrement contingent; il n'existe plus que par la grâce de l'Idée qui n'a pu naître en ce lieu et en ce temps que par la réunion d'un certain nombre de conditions historiques, fussent-elles psychologiques avant tout. La mythe appelait, il est vrai, un tel choix. En dépit de toutes les vertus qu'il reconnaît à Jésus, Strauss fait de lui un phénomène purement accidentel. Il est "historique", "personnel", nous répète-t-il, mais il ne devient par là que plus transitoire et relatif au lieu de gagner en authenticité. L'assurance que la religion ne disparaîtra pas plus que le Christ aboutit à une conclusion qui ne sauvegarde pas la spécificité du fait religieux : "Car vouloir avoir de la religion sans le Christ ne serait pas moins absurde que de vouloir jouir de la poésie sans s'intéresser à Homère, Shakespeare

(1) : Ibid. p. 130.

(2) : Ibid. p. 131.

et ainsi de suite." (1)

En revenant aux "Ecrits polémiques", nous rencontrons plusieurs éléments qui confirment que les protestations de Strauss n'étaient que pieuses assurances. Le christianisme perd sa spécificité vis-à-vis des autres religions et même de celles qui l'ont précédé. Malgré la prudence du style et les nuances de la pensée, un glissement dans l'interprétation du mythe trahit cette évolution. Strauss fait remarquer à J. Müller que l'esprit divin n'était pas absent de la production mythique des religions païennes, notamment chez les Grecs, et qu'inversement l'intervention des hommes avait concouru à la naissance du Christ "si bien que ni les religions païennes ne sont exclusivement des pensées humaines, ni les religions hébraïque et chrétienne exclusivement des actions libres de Dieu, mais que toutes renferment l'action conjuguée de Dieu et des hommes, quoique ce soit avec de multiples différences de forme et de degré." (2) Il nous faudra dire bientôt de quel Dieu il s'agit.

La logique veut alors que le christianisme ne soit pas plus éternel que le paganisme et Strauss se résout à l'admettre, bien qu'il prétende ne parler que de certains aspects du christianisme. Il nous communique une vision dramatique de l'histoire où l'Humanité progresse en dépassant ses contradictions : "Déjà les mythes païens eux aussi, dans la mesure où ils satisfaisaient la conscience religieuse de certaines époques et de certains peuples, résolvaient un conflit qui se situait dans cette conscience, non pas de manière durable, il est vrai, mais de telle façon qu'un nouveau conflit en sortait, en quête d'une solution nouvelle et supérieure. Mais c'est là évidemment la nature de tout ce qui est humain et le christianisme lui-même dans la mesure où il a bien fallu qu'il entre dans le cercle de la réalité humaine, même quand on le

(1) : Ibid. p. 131.

(2) : Strauss, Streitschriften, 3. Heft, Die theologischen Studien und Kritiken, p. 169.

présente sous la forme d'une révélation divine dans le sens supranaturaliste, n'en a pas moins apporté au monde, si grandes que soient les contradictions qu'il a résolues, le germe de nouvelles antinomies, comme celle de la foi et de la connaissance." (1)

Parce qu'elle ne donne plus qu'une valeur relative à Jésus, la pensée de Strauss ne peut se satisfaire d'une révélation ponctuelle et définitive. Les mêmes hypothèses entraînent Strauss à des conclusions voisines de celles de Lessing. Les mythes ont été déjà avant Jésus l'instrument d'une révélation : "Ils sont des révélations dans la mesure où en eux se révèle de plus en plus à l'esprit humain aussi bien sa propre essence que celle de Dieu, et l'expression n'est pas un leurre si l'on rappelle expressément que l'on ne pense pas - ce qui d'ailleurs ne se trouve en aucune façon dans le terme - à une infaillibilité s'étendant également à la forme et aux diverses parties prises isolément." (2) La Révélation est intériorisée. Strauss reprend la formule de J. Müller pour lequel les mythes étaient tout au plus capables de révéler "des profondeurs cachées du sentiment religieux" (3) et il exalte sa valeur en affirmant qu'il s'agit là de "l'expression subjective pour désigner la révélation des décrets divins" (4). La Révélation n'est plus transcendante, malgré la référence à Dieu.

Elle est même à bien des égards une auto-révélation, une projection objective de l'attente de l'inconscient, la fin d'une gestation spirituelle, ce qui est pour Strauss une véritable création alors que la révélation transcendante laisserait l'Humanité passive. Le mythe accroît la richesse de l'esprit humain. Il est la traduction concrète de vérités subjectives et encore inconnues "en appelant à la con-

(1) : Ibid. p. 170.

(2) : Ibid. p. 169.

(3) : J. Müller, Die theologischen Studien und Kritiken, Das Leben Jesu. 1836, p. 836.

(4) : Strauss, op. cit., p. 170.

science de nouvelles idées; car ce que l'esprit renferme inconsciemment, potentiellement seulement, ne lui appartient pas encore." (1) Sous cette forme, le mythe émancipe de la tradition qui n'est plus imposée de l'extérieur mais recrée intérieurement pour répondre à de nouveaux besoins. Il est condamné en revanche à n'avoir qu'une existence temporaire puisqu'il est la solution d'exigences qui caractérisent un type de civilisation.

Strauss croit à une série de révélations successives dont les génies sont les porte-parole : "La tendance de cette époque est de vénérer la révélation de Dieu en tous les esprits qui ont agi sur l'Humanité en l'animant et en exerçant leur force créatrice. Le seul culte(...) que la décomposition religieuse des dernières années ait laissé aux hommes cultivés de notre temps est le culte du génie." (2) Les révélations successives ne peuvent trouver place dans l'histoire du christianisme dont Strauss nous dit qu'il a déserté son époque : "La culture de notre époque évolue dans un cercle de pensées où elle peut parcourir de longs trajets sans seulement rencontrer le christianisme habituel, sans voir son souvenir rappelé par quelque besoin; or il est pire de devenir superflu que d'être surmonté; c'est la mort insidieuse qui saisit d'autant plus irrémédiablement, retient d'autant plus éternellement qu'elle s'approche lentement." (3) La venue d'un nouveau génie chrétien est donc ramenée au rang d'hypothèse gratuite.

L'assimilation, à quelques réserves près, du paganisme et du christianisme, fait ressortir la fonction religieuse de l'égalité des peuples et des races dont Strauss s'était fait l'avocat contre Menzel. Cette égalité, tout au moins potentielle, exclut l'idée d'une révélation

(1) : Ibid. p. 169.

(2) : Strauss, *Über Vergängliches...* p. 100.

(3) : Ibid. p. 62.

qui privilégierait un seul peuple. Il ne peut y avoir de peuple élu. Dans le troisième cahier, Strauss se refuse à croire que "Dieu se serait révélé à un peuple unique immédiatement et par des voies extraordinaires, aux autres seulement d'une manière médiate et par des voies ordinaires" (1). La disparité de la culture et de la civilisation des différents peuples, l'inégalité de leur importance historique ne lui paraissent pas une objection suffisante : "Je reconnais une révélation universelle que l'on peut appeler immédiate ou médiate, et à l'intérieur de celle-ci une grande diversité de degrés et de formes, chaque peuple, conformément à sa situation naturelle et historique, participant de Dieu à sa manière, l'un reflétant plutôt cet aspect de l'être divin, l'autre plutôt celui-là, avec plus de pureté ou d'impureté, plus de force ou de faiblesse." (2) Le cosmopolitisme, chez Strauss comme chez Lessing et Herder, n'arrive plus à cohabiter avec l'idée traditionnelle de révélation.

Les révélations épisodiques dont les génies marquent les temps forts ne sont pas les plus importantes dans la religion de Strauss. La véritable révélation est permanente : "Nous devons voir dans tout ce qui est fini - avec une intensité différente naturellement selon ses degrés divers de vie et de spiritualité - la révélation authentique de Dieu et dans l'Humanité notamment sa véritable incarnation, et dans ce cas aucun individu particulier ne peut sortir de cette totalité avec des prétentions tout à fait personnelles; ou bien encore nous croyons devoir refuser cette dignité à tout ce qui est fini et de ce fait elle est refusée aussi à tout être individuel fini et surtout humain." (3) La philosophie de Strauss se complète. L'incarnation de Dieu dans l'Humanité est incompatible avec la Révélation. Le génie religieux est le type de

(1) et (2) : Strauss, *Streitschriften...* 3. Heft, *Die evangelische Kirchenzeitung*, p. 50.

(3) : Strauss, *Über Vergängliches...* pp. 98 sq.

génie dont l'apparition est la plus improbable. Strauss finit ici par avouer clairement, à tout le moins, son panthéisme (1).

On ne touche pas à la Révélation sans ébranler d'autres pierres de l'édifice. Révélation et Rédemption sont indissolublement associées. La logique du système de Strauss voudrait que l'on cherchât dans la Nature l'origine et les voies de la Rédemption. Ce n'est pas ce que Strauss nous dit tout d'abord et il prétend même n'être séparé de la religion traditionnelle que par une différence purement formelle, quand il compare les deux manières de concevoir la relation de Dieu et des hommes: "Y-a-t-il vraiment une différence qui touche à la notion de la chose si je dis : Dieu a décidé de toute éternité la rédemption de l'Humanité et a exercé sur elle, dès le début de son histoire, une action qui prépare la Rédemption totale, ou si je dis : Dieu a mis dans l'Humanité un principe qui ne cesse de la faire remonter de toute déchéance et se développe, précisément quand la déchéance est devenue la plus profonde et la plus générale et qu'elle est donc le plus ressentie et devenue mûre, avec la liberté et la perfection les plus grandes?" (2) Strauss pense que les deux choix sont équivalents parce que dans les deux cas Dieu est la source et l'agent constant de la Rédemption.

La démonstration de Strauss serait probante s'il s'agissait du même Dieu dans les deux termes de l'alternative. Or le Dieu auquel vont ses préférences est plutôt un principe divin; la Rédemption qu'il met en oeuvre obéit aux lois de la dialectique; elle est une négation surmontée dont la logique hégélienne nous offre des exemples empruntés aux sciences de la Nature. L'adjectif "mûr" implique dans un même mouvement déclin et épanouissement, mort et renaissance. Nous ne

(1) : Ibid. pp. 98 sq.

(2) : Strauss, Streitschriften... 3. Heft, Die theologischen Studien und Kritiken, p. 164.

pouvons en douter quand Strauss rappelle dans la préface des "Deux écrits pacifiques" que le germe est mié par la plante et la fleur par le fruit(1)

Dans ce dernier texte, Strauss écrit à grands traits l'histoire de la pensée dont il est l'aboutissement. Le progrès décisif a été réalisé en passant de Descartes à Spinoza. Descartes est le créateur de la philosophie moderne mais son mérite est plus d'avoir transformé l'attitude de l'homme devant les problèmes de la connaissance que d'avoir bouleversé le contenu de la pensée chrétienne dont il reste l'héritier. Il a vu dans la matière et l'esprit, l'étendue et la pensée, des substances étrangères au-dessus desquelles il a placé Dieu, leur créateur commun qui leur permet de coexister dans l'indifférence. Ainsi Descartes reste-t-il prisonnier de l'ancien système qu'il a cependant "surmonté d'un point de vue formel" en érigeant à la hauteur d'un principe le doute envers tout ce qui existe et fait autorité (2). De Descartes, Strauss ne retient donc que la systématisation de l'esprit critique.

Le mérite d'avoir fondé "le nouveau principe d'immanence", d'avoir annoncé une nouvelle ère de la philosophie revient à Spinoza : "Il a réuni les deux substances de Descartes en une seule qui coïncidait pour cette raison précisément avec Dieu dont les substances précédentes apparaissent aussitôt comme les attributs inséparables. Le spinozisme a un Dieu mais pas un Dieu qui existerait pour soi en dehors du monde, qui conserverait pour soi un surplus de réalité face à celle qu'il a communiquée au monde. Il est au contraire dans le monde et rien que dans le monde; son essence intérieure et sa manifestation dans le monde sont des grandeurs qui se recouvrent ou la même grandeur vue sous deux aspects différents." (3)

(1) : Strauss, Zwei friedliche Blätter... p. XXX.

(2) : Ibid. pp. XXV sq.

(3) : Ibid. pp. XXVI sq.

Installé dans le système de l'immanence, Strauss continue à parler, sinon de transcendance, tout au moins d'un "monde suprasensible", sans parvenir à nous convaincre de son existence. Au contraire, il nous fournit d'excellents arguments pour nier sa réalité quand il nous dépeint la cohérence d'un univers solidement structuré et qui n'obéit plus aux lois de la dialectique : "L'ordre et l'association des idées sont les mêmes que l'ordre et l'association des choses; il n'est pas d'idée divine sans objet pas plus que d'objet sans idée; l'idée et l'objet sont la même chose, vue seulement sous différents aspects, tantôt comme modification d'un attribut divin, tantôt comme modification de l'autre." (1) L'unité du monde réel et du monde idéal est aussi celle de la Nature et de l'Humanité avec Dieu. Le monde suprasensible se dérobe alors à notre recherche et nous ne pouvons en découvrir que la trace morale dans la volonté de dépassement de l'individu et de l'espèce où Strauss voyait dans sa polémique avec Menzel la caractéristique de la condition humaine, son idéal véritable.

Selon Strauss, ce point de vue spinoziste admet diverses modifications secondaires, "la distinction, d'une part, de l'essence de la substance et de son existence, c'est-à-dire de Dieu et du monde, pouvant être conçue plus ou moins rigoureusement et, d'autre part, la relation de la substance avec le sujet humain plus ou moins négativement" (2). Ce seraient là les bases de la pensée moderne et notamment des systèmes de Schelling et de Hegel, dérivés tous deux du modèle spinoziste. On se rend compte que Strauss se détache peu à peu de Hegel pour revenir à Spinoza dont la clarté et la rigueur le séduisent et qu'il ne voit la vérité de la philosophie hégélienne que dans une application rigoureuse du spino-

(1) : Ibid. p. XXVII.

(2) : Ibid. pp. XXVII sq.

zisme, donc intégralement panthéiste, qui est mieux adaptée à la logique mathématique de sa pensée.

Strauss ne nous dit jamais de son spinozisme qu'il est athée ou matérialiste et la pudeur dans le choix des termes n'explique pas cette réserve à elle-seule. Strauss tient encore au pouvoir de l'Idée, à la reconnaissance de sa valeur créatrice. Un retour en arrière lui suggère quelques réflexions à l'amertume révélatrice devant les réactions à "La Vie de Jésus". Il déplore, sans que l'on puisse voir seulement dans cette attitude une ruse de polémiste, une disposition d'esprit matérialiste chez ses adversaires, et notamment chez les théologiens : "L'expression "rien qu'une Idée" devint courante comme si la place de l'Idée n'était nulle part ailleurs qu'à côté du néant; qu'une simple Idée fût incapable d'être à l'origine d'une époque historique et encore plus de conduire un homme à la félicité, passait pour aller de soi." (I)

En répétant que l'Idée est le moteur de l'Histoire, Strauss pense respecter l'exigence première de l'idéalisme, bien qu'il fasse dépendre le contenu de cette "Idée" de la civilisation où elle a germé. Pas plus que dans sa jeunesse ou en 1835, Strauss ne dispose encore d'une définition scientifique et philosophique du matérialisme.

Nous pouvons nous étonner que Strauss se range aussi loin de l'hégélianisme et qu'il commence à s'en détacher affectivement. Convaincu par un survol rapide de l'histoire de la philosophie de la nécessité logique de ses thèses, il est surpris de constater que cet aboutissement inévitable le laisse aussi seul. L'examen de son sort dans les "Ecrits polémiques" laisse transparaître une déception presque douloureuse : "Je me placerais à la gauche de l'école hégélienne si cette école ne préférerait pas m'exclure totalement de son domaine et me rejeter vers

(I) : Ibid. p. IX.

d'autres directions spirituelles d'où je lui reviens, il est vrai, lancé par celles-ci comme une balle." (1)

Dans l'introduction à la critique des "Jahrbücher"(2), Strauss a relaté fidèlement sa découverte de la "Phénoménologie de l'Esprit" et ses hésitations sans nous souffler mot des oeuvres qu'il avait lues par la suite. Loin de leur donner son adhésion, Strauss les a parfois jugées sévèrement. Quelques phrases très sarcastiques montrent que le processus de rupture à la phase terminale duquel nous assistons s'était amorcé depuis longtemps. En septembre 1832, il écrit à Binder : "En revanche, je ne puis être d'accord avec ta louange de la nouvelle Préface de la "Logique" de Hegel; du point de vue de la langue, elle compte parmi les pires horreurs qu'il ait écrites, et même les pensées n'ont pas de véritable unité." (3) En janvier 1833, il souhaiterait presque que l'on retouchât "La philosophie de la religion" : "Elle est mal rédigée, on n'aurait pas dû publier du tout les cahiers ou alors corriger le style décousu, cette exposition qui tourne toujours en rond." (4)

Ne trouvant pas ce qu'il cherchait, Strauss a été tenté d'en imputer la faute à des imperfections formelles, à se plaindre de l'obscurité du style, de la médiocre présentation des idées là où, en fait, il n'était plus d'accord avec le contenu de la pensée. Il a recomposé sans le savoir. Peu à peu, cet accommodement est devenu de plus en plus difficile, tandis que Strauss, en butte aux critiques de l'école qui admirait jusqu'aux particularités du style, éprouvait moins de contraintes subjectives à dénoncer la vanité de l'accord. La relation de Strauss et de Hegel est un peu une histoire d'amour avec tous les déchirements et illusions que cela implique.

(1) : Strauss, Streitschriften... 3. Heft, p. 126.

(2) : Ibid. pp. 57 sq.

(3) : Deutsche Revue, 1905, 2. Bd., p. 208 (lettre du 6 septembre 1832).

(4) : Ibid. p. 344 (lettre du 5 janvier 1833).

On ne saurait oublier non plus que la pensée de Strauss supportait mal l'idée d'un achèvement, avoué ou non, de la philosophie, que les vertus négatives de sa critique étaient trop exercées pour qu'il s'imaginât assister à la fin des constructions spéculatives. Dans son cours sur l'histoire de la philosophie (I), Strauss a constaté, dès les premières pages de l'introduction, que les plus grands philosophes avaient cru que leur système était l'aboutissement définitif de l'évolution antérieure ou, à tout le moins, qu'il connaîtrait sous peu son accomplissement ultime. Strauss cite comme exemples célèbres de cette illusion Aristote, Kant, Hegel et Schelling. Ce scepticisme impliquait un jour ou l'autre une remise en cause ou une adaptation - ce qui revient au même - de la doctrine dont il se réclamait.

D'autre part, Hegel a subi le sort de tous ceux qui l'avaient précédé dans les faveurs de Strauss. Sa lecture s'est accompagnée d'une recherche du panthéisme, ce qui était inévitable chez un esprit auquel toute apparence de transcendance faisait l'effet d'une aberration de l'esprit. Spinoza devient donc de plus en plus le philosophe selon le cœur de Strauss, parce qu'il donne une image définitive de l'Univers tout en permettant de l'enrichir des découvertes des diverses sciences profanes. Strauss définit un principe divin qui se substitue à Dieu, est immanent au monde, lui donne son sens et se confond avec les lois de la Nature. En opérant ce changement, il retourne consciemment de Hegel à Spinoza pour se délivrer de toute ambiguïté. Il ne change pas en écrivant les "Streitschriften" et les "Friedliche Blätter". Si l'on voulait avoir recours au vocabulaire de la philosophie, on dirait seulement qu'il devient pour soi ce qu'il était depuis longtemps en soi. La transformation essentielle se produit au niveau de la conscience; elle ne

(I) : Vorlesung über die Geschichte der Philosophie - Winter 1832-1833
(Württembergische Staatsbibliothek, Cod. theol. 4°634).

conduit pas à une vision différente du monde. Certes le système évolue mais uniquement en se complétant, en devenant plus cohérent, bien qu'il soit inévitable dans une période de transition que s'y ajoutent des éléments à l'existence éphémère. Il en est ainsi de la théorie du génie qui ne survivra pas sous sa forme originelle et sera réinterprétée d'une façon moins laudative pour le génie religieux comme le laissait prévoir l'irrationalité de ses traits. Nous ne pouvons donc percevoir avec K. Barth ce flux et ce reflux, ces attaques et ces replis dont le rythme cyclique caractériserait tout au long de sa vie l'oeuvre de Strauss (1). Une amie de ce dernier est plus près de la vérité quand elle lui écrit à propos des "Friedliche Blätter" que sa "conviction perce" malgré sa "bonne volonté", chaque fois qu'il veut ménager la pensée de ses adversaires (2).

Une lettre à Märklin du 3 novembre 1839, connue de la critique et pourtant inexploitée (3), nous donne la date - nécessairement postérieure à l'évolution qu'elle avoue - à laquelle la prise de conscience de Strauss est devenue totale. Le ton en est pathétique et réaliste à la fois. L'oubli de la religion s'était fait sans crises, insensiblement; paradoxalement, la rupture avec l'hégélianisme est douloureuse, presque dramatique. Strauss a l'impression de tourner une page, de déchirer ce qui l'attachait encore à son passé, de se libérer des mots. Il renie comme une chimère l'espoir dont il avait imaginé qu'il justifiait "La Vie de Jésus", celui de sauver la religion par la philosophie. Il confirme que seule une lecture naïve des "Friedliche Blätter" peut faire croire qu'il a retrouvé de l'indulgence pour la religion de son enfance : "En ce qui concerne d'abord la préface de ma "Vie de Jésus",

(1) : K. Barth, op. cit., p. 512.

(2) : Strauss, G.S. Bd.I, Literarische Denkwürdigkeiten, p. 13.

(3) : Ziegler, D.F. Strauss, I. Bd., Strasbourg, 1908, pp. 333 sq. Curieusement les études ultérieures ont négligé ce texte.

je t'avoue tout de suite franchement que je n'ai plus ce point de vue hégélien et que je préférerais ne plus parler comme de vérités éternelles de la conception virginale du Christ, de sa Résurrection et ainsi de suite. Quant à la préface des "Friedliche Blätter", ces opinions certes restent toujours les miennes et si l'on tient à appeler encore christianisme ce que j'y ai décrit, je n'ai rien là contre dans la mesure où les mots sont sans importance. Mais on ne le fera pas et cela me convient d'autant mieux." (1)

Il faut changer de langage pour ne pas être hypocrite surtout envers soi-même dès lors que l'on a démasqué "les illusions, qu'elles portent le nom de Schleiermacher, de Hegel, ou de tout autre"(2) Nous n'arrivons plus à ressaisir la signification des valeurs chrétiennes : "Je fais appel au résultat d'un examen de conscience honnête chez toi : se réclamer des dogmes chrétiens et les retoucher par la philosophie est de notre part pure affectation, nous n'avons pas une seule sensation religieuse qui prenne encore naturellement forme chrétienne et il vaut même mieux que les sentiments religieux nous échappent totalement plutôt que de se laisser enfermer de force dans la vieille cage puante de la doctrine de l'Eglise, et serait-elle même gracieusement recouverte de carton pâte. Que le Christ ait été pour soi qui il veut et ce qu'il veut, notre religion n'a pas à s'en soucier, parce que nous n'avons plus besoin de réconciliateur en dehors de nous, plus besoin d'oracle." (3)

Cela n'a pas souvent grand sens de dire de tel ou tel penseur qu'il a été "dépassé" par un autre. Le reproche en a parfois été fait à Strauss. On est tenté de croire, à la lecture de cette lettre,

(1) : Ibid. p. 333.

(2) et (3) : Ibid. p. 334.

qu'il aurait été plutôt rejoint par le courant post-hégélien, qu'il n'était pas moins radical que Feuerbach. Il faudrait d'ailleurs indiquer les domaines où un auteur innove le plus sur la pensée de son temps. En 1838, la psychologie de Feuerbach est restée idéaliste et combat l'intrusion des sciences empiriques dans des disciplines nouvelles pour elles et dont la nature leur serait irréductible. Pour Feuerbach, "il est totalement indifférent que nous pensions avec l'estomac, le cœur ou le cerveau, que les conditions subjectives, organiques, se concentrent ici ou là. La pensée seule décide ce qu'est le travail de la pensée, elle seule a le droit d'en dire un mot. Le travail de la pensée ne peut donc et non seulement ne peut mais ne doit nécessairement être connu que sans référence à l'activité organique et sans tenir compte de celle-ci." (1)

Cependant Strauss, dans cette lettre, remarque les signes d'un changement d'attitude dans "la génération suivante"; il semble prévoir que "les meilleurs esprits", devenus indifférents à l'histoire, expliqueront la religion par la philosophie. Il se considère comme l'auteur "d'une période de transition", celui qui a brisé une "digue" par où s'engouffreront ses successeurs(2). Or Feuerbach n'a pas encore écrit "L'essence du christianisme", B. Bauer, auquel Strauss songerait selon Ziegler(3), est toujours, quoique très provisoirement, l'hégélien de droite détesté par Strauss et dont il ne semble pas possible de deviner la conversion imminente. Ruge et Echtermeyer continuent dans les "Annales de Halle" à se poser en champions d'un bon usage du protestantisme dont on peut seulement relever qu'il tourne de plus en plus le dos à son image traditionnelle. Quand il lance cet avertissement à Märklin : "Ne mu-

(1) : Feuerbach, Hallische Jahrbücher... Zur Kritik des Empirismus, 1838, p. 599. Feuerbach fait la critique de l'ouvrage de F. Dorguth, Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus, Magdeburg, 1837.

(2) : Ziegler, op. cit., p. 334.

(3) : Ibid. p. 335.

sardons surtout pas et ne faisons pas barrage au déferlement des conséquences logiques" (1), Strauss ne constate pas un tournant idéologique; il en a seulement la prescience.

On mesure au ton employé par Strauss l'erreur des rares interprètes qui venaient d'affirmer, comme Vischer, que Strauss défendait le christianisme bien compris. Mais la lettre à Märklin révèle avant tout un changement chez l'homme, un retour au principe de réalité, serait-on tenté de dire, dont Strauss nous livre une des causes quand il reconnaît avoir été guidé non seulement par ses propres pensées mais aussi par des événements extérieurs (2). Strauss, en exaltant le pouvoir de l'Idée, avait fini par lui donner une consistance, une pesanteur quasi matérielles. Il avait pourtant reproché ce travers aux hégéliens, sûr qu'il était que la créativité dont il dotait l'Idée était différente du vertige des mots. Strauss ne sait plus maintenant si l'on peut conserver le terme, l'Idée, en l'affectant d'un contenu étranger à celui que lui donnent les hégéliens. Si l'on veut retrouver les signes d'une évolution objective, c'est dans la naissance, peu de mois après la rédaction des "Friedliche Blätter", d'un scepticisme envers l'Idée, qu'il faut le chercher. Le pouvoir de l'Idée a mal résisté chez l'homme à l'épreuve des choses.

(1) : Ibid. p. 334.

(2) : Ibid. p. 335.

JEAN-MARIE PAUL

MAÎTRE-ASSISTANT

À LA

FACULTÉ DES LANGUES DE DIJON.

DAVID FRIEDRICH STRAUSS (1808-1874)

ET SON EPOQUE.

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'ÉTAT

UNIVERSITÉ DE METZ.

CHAPITRE III : LA DOGMATIQUE CHRETIENNE

UN CLIMAT SUBJECTIF ET LES CAUSES OBJECTIVES D'UN TRAUMATISME

Nous avons parlé de l'état d'esprit de Strauss dans la période qui sépare "La Vie de Jésus" des "Ecrits polémiques". Il est utile aussi de savoir quels étaient ses états d'âme pendant les deux années suivantes où il a écrit la troisième édition de "La Vie de Jésus" (1) et la "Glaubenslehre" (2). Le premier tome de celle-ci a été rédigé pendant l'hiver 1839 - 1840, le second pendant l'hiver 1840 - 1841, "tous deux dans la maison avec jardin du conseiller municipal Ritter à Stuttgart, où j'ai passé quelques unes des années les plus heureuses de ma vie" (3).

Ce jugement, que la critique a souvent accepté trop complaisamment, a besoin d'être complété et expliqué, ne serait-ce que pour rendre compte de la passion inhabituelle de certaines pages de la "Dogmatique". Il figure dans les "Mémoires littéraires", dont la naissance du petit-fils de Strauss a fourni l'occasion, et ces souvenirs, même s'ils n'attendaient qu'un prétexte, ne sont pas exempts d'un parti pris édifiant. Strauss veut évidemment prouver qu'il a été avant son mariage un homme heureux et un écrivain fécond, et peut-être sa vision s'est-elle déformée à son insu. Il nous faut nous reporter à des témoignages contemporains des événements pour obtenir une image plus fidèle de l'homme et de l'écrivain.

En 1838, Strauss a publié la troisième édition de "La Vie de Jésus" à laquelle nous ne nous référerons pas parce qu'il l'a reniée im-

- (1) : Strauss, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Dritte, mit Rücksicht auf die Gegenschriften verbesserte Auflage, Tübingen, 1838 - 1839.
(2) : Strauss, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Tübingen und Stuttgart, 1840 - 1841.
(3) : G.S. Bd. I, Literarische Denkwürdigkeiten, 1866, p. 15.

médiatement et définitivement : "Il est hors de question que cette troisième édition de "La Vie de Jésus" a été une défiguration et même une véritable auto-destruction de l'oeuvre." (1) Strauss se reproche d'avoir adopté un ton plus conciliant, d'avoir trop mis l'accent sur le caractère exceptionnel de la personnalité du Christ et surtout d'être revenu en grande partie sur les objections concernant l'authenticité du quatrième évangile. Il n'empêche que les intellectuels et les écrivains français qui n'ont connu l'oeuvre pour la plupart que par la traduction de Littré de cette même troisième édition n'ont pas jugé ses conclusions lénifiantes. Il ne s'agit pas d'une palinodie ou d'une mutilation; Strauss a eu seulement honte de n'avoir pas préservé la pureté de la première version.

Dans les "**Mémoires littéraires**", il explique sa défaillance en nous disant que toute oeuvre est écrite dans une certaine "atmosphère" et que l'auteur n'est plus capable de la ressusciter quand il lui faut remanier la rédaction primitive(2). L'explication a sa part de vérité mais, formulée ainsi, elle contribue à égarer le lecteur. Face à ses amis, Strauss a été beaucoup plus franc. Il parle d'un état d'âme "qui était trop misérable pour que j'eusse envie de le montrer à personne. Je me souviens avec précision que si quelqu'un m'avait offert une rente viagère (car mes finances étaient alors encore insuffisantes), à la seule condition de ne plus rien faire imprimer, j'aurais accepté avec plaisir. Personne ne comprendra les concessions insensées de la 3e édition de ma "Vie de Jésus" s'il ne les met pas en relation avec ce climat." (3)

Contrairement à ce qu'il laisse entendre, Strauss s'est confié à plusieurs reprises au point d'agacer parfois ses amis et ses lettres

(1) : Ib. p. 5.

(2) : Ib. p. 6.

(3) : A.B. p. IIO (lettre à Rapp du 9 novembre 1841).

nous permettent de comprendre qu'il a pu être désespéré ou, à tout le moins, mélancolique et déprimé (1). Plusieurs éléments concourent à produire cet abattement. Strauss commence à douter de la vérité de son oeuvre et de son talent scientifique. Il se demande s'il n'a pas surestimé des coïncidences en échafaudant sa théorie du mythe (2). Il remet aussi en cause la valeur existentielle des problèmes auxquels il croit avoir sacrifié sa vie. Il s'interroge sur le sens de son existence. Toutes les attaques qu'il a subies l'ont marqué. A deux reprises dans la préface de la deuxième édition, il parle du "dégoût" qu'il a suscité non seulement envers ses "opinions" mais aussi envers son "caractère" et sa "personne" (3). Il a souffert d'être constamment taxé d'esprit négatif. Il s'est fait l'effet d'un lépreux et s'est lui-même coupé de toute relation sociale plus qu'il n'en a été exclu (4). Il perd le goût de la lutte : "Je ne suis plus celui à qui ils veulent faire tout ce mal, je n'ai plus la passion avec laquelle je les ai blessés et qui, si je l'avais encore, me rendrait certes tout facilement supportable, seulement je ne l'ai plus. Le monde peut bien croire tout ce qu'il veut et moi-même, s'il le fallait, je voudrais bien croire beaucoup de choses qui sont incroyables, et il me faut ainsi souffrir en toute innocence et indignement en même temps - et pour cette raison sans avoir la contenance appropriée - ce dont quelqu'un de tout autre est responsable. Mon esprit n'habite plus les régions où il est attaqué et où, par conséquent, il ne peut non plus se défendre." (5)

Comme toujours dans ces cas là, l'instabilité de Strauss se traduit par une envie de déménager. Il va avoir trente ans et s'afflige de

(1) : A.B. p. 64 (lettre à Märklin du mardi de Pâques 1838).

(2) : Ibid. pp. 59sq. (lettre à Märklin du 26 mars 1838).

(3) : Das Leben Jesu... pp. 3sq.

(4) : A.B. pp. 47sq. (lettres à Rapp du 9 décembre 1837 et du 10 janvier 1838).

(5) : Ibid. p. 48.

ne pas encore se sentir un homme (1). Il souhaite qu'un nouveau "démon scientifique" prenne possession de lui car il craint de périr (2). Peut-être même a-t-il songé au suicide : "Je suis depuis si longtemps las de cette vie que je mène maintenant et dont les lacunes dans ma situation actuelle, privé d'emploi, étranger à tout groupe social, me sont devenues pleinement sensibles, que la sentence : "Un chien ne voudrait pas vivre ainsi plus longtemps" est devenue vraiment mon oraison du matin et du soir." (3)

Se sentant déraciné, Strauss envisage la solution la plus simple pour tromper la solitude de son âme et retrouver le droit d'être un homme comme les autres : il cherche à se marier. Il se confie à ses amis dès le début de l'année 1838 (4), parce qu'il se dit rejeté du milieu social qu'il recherche, la bourgeoisie (5). L'essentiel, écrit-il, n'est pas de savoir qui comblera un vide mais de constater qu'il existe et doit être comblé. Les considérations de fortune l'emportent sur les élans du coeur : "Ma nature exige que je trouve une situation financière tout à fait suffisante, premièrement par goût d'indépendance, deuxièmement par fierté." Strauss est effrayé à l'idée d'être obligé d'écrire ou de prendre un emploi pour vivre (6). L'homme dont on croirait, en le voyant implorer ses amis, que les femmes le fuient, ajoute qu'il a renoncé à toutes les amourettes. En fait, Strauss se révèle velléitaire, désespéré, et se dérobe devant les partis qui se présentent. L'absence de rencontres n'apparaît que comme la justification d'une détresse dont une des causes principales, l'isolement, est cultivée par celui qui pré-

(1) : Ibid. pp. 49 sq.

(2) : Ibid. p. 51 (lettre à Rapp du 7 février 1838).

(3) : Ibid. p. 63 (lettre à Märklin du mardi de Pâques 1838).

(4) : Ibid. p. 54 (lettre à Rapp du 2 mars 1838).

(5) : Ibid. pp. 59, 63.

(6) : Ibid. pp. 59.

tend la déplorer.

Après ces vicissitudes, l'année 1839 sera marquée par le dernier échec, le plus dramatique, de la nomination de Strauss à Zurich. Hausrath a donné de nombreux détails sur cette affaire qui prit rapidement une importance historique (1) et les prêches montrent avec quelle violence les pasteurs en ont appelé au peuple pour chasser le professeur hérétique. Le 9 février, Strauss croyait avoir cause gagnée. Grâce au théologien libéral Hitzig, grâce aussi au maire Hirzel et à quelques hommes politiques épris de réformes, Strauss avait obtenu, avec une seule voix de majorité, l'appui du Conseil de l'Education. Dix jours plus tard, il considérait que tout était perdu (2). Il sera mis à la retraite, sans avoir donné un seul cours, le jour de la mort de sa mère qui lui rendra plus pénible sa fragilité et sa solitude.

Cet épisode illustre à merveille l'interdépendance de la théologie, quand elle aboutit aux conclusions de Strauss, et des problèmes sociaux et politiques, bien que Strauss souhaitât établir des barrières infranchissables. Plus que l'histoire événementielle déjà écrite, c'est surtout l'aspect sociologique et politique des faits qui nous intéresse, parce qu'il est symptomatique et que la situation à Zurich ressemble avec des traits plus accentués à celle du Wurtemberg.

La nomination de Strauss prenait place dans un ensemble dont l'Université n'était qu'un des éléments. Un gouvernement libéral souhaitait réformer l'Eglise et le système scolaire, ce qui voulait dire aussi humaniser le travail des enfants dans les manufactures, afin que les écoles ne fussent pas vides ou remplies d'enfants somnolents. Ziegler et la "Straussade" ont raison de dire de ce point de vue que les industriels

(1) : Hausrath, D.F. Strauss..., Bd. I, pp. 341-423, et Beilagen, pp. 15-68.
(2) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, Bd. I, p. 84 (lettre du 19 février). Un seul théologien, Hitzig, avait voté pour Strauss.

cherchaient un prétexte pour se débarrasser du gouvernement et sauvegarder leurs intérêts (1).

Mais la situation n'est pas simple et si nous retrouvons des coupures sociologiques entre les classes, nous constatons aussi des coupures idéologiques à l'intérieur de celles-ci. Le gouvernement qui, dans un premier temps au moins, soutient Strauss énergiquement, représente une bourgeoisie aisée qui n'est certainement pas hostile au développement de l'industrie. Si l'industriel Hürlimann-Landis est le principal adversaire de Strauss pour les motifs dénoncés par Ziegler (2), il faut savoir aussi que les ouvriers se sont attaqués aux tissages modernes qui risquaient de les priver, eux et leurs enfants, de leur emploi, et que ce sont ces mêmes catégories, paysans et ouvriers-paysans, qui forment le gros des troupes d'inspiration piétiste en état de rébellion ouverte et même d'insurrection armée qui feront couler le sang (3). Des pasteurs proches du piétisme fanatisent le peuple et nous avons vu à propos de Eschenmayer que les tenants les plus convaincus de l'ancienne foi considèrent le modernisme industriel comme une entreprise satanique. Si la bourgeoisie se montre divisée dans cette affaire, la ville de Zurich étant certainement plus favorable à Strauss que les villages du canton, le peuple et la presque totalité du clergé sont contre lui. Nous assistons donc à une répétition plus violente, puisqu'il y aura mort d'hommes et que le canton dans sa totalité, et même la Suisse, est coupé politiquement en partisans et en adversaires de Strauss, des réactions à "La Vie de Jésus". Ce sont des événements dont il faudra se souvenir pour comprendre la sensibilité politique de Strauss. En tout cas, la conjonction de certains industriels et de la masse du peuple ne pouvait que submerger les

(1) : Ziegler, D.F. Strauss, 1908, p. 294. La "Straussiade" a pour auteur H. Elsner (cf. Hausrath, Beilagen, pp. 43 sq.).

(2) : Ibid. pp. 298 sq.

(3) : Il y eut le 5 septembre, 14 ou 15 morts. Le gouvernement fut renversé. Bien que la mise à la retraite de Strauss soit antérieure de six mois à ces événements, nous ne sous-estimerons pas son importance dans le déclenchement de l'émeute, comme le fait Ziegler (p. 290). Seule la question religieuse avait fait oublier aux masses leur choix politique précédent.

quelques partisans que Strauss recrutait dans la bourgeoisie et parmi les enseignants.

CARACTERES GÉNÉRAUX DE LA DOGMATIQUE CHRETIENNE

La "Dogmatique" est la deuxième grande oeuvre de Strauss. Comme "La Vie de Jésus", elle suppose l'acquisition d'une énorme masse de connaissances réparties une fois encore sur deux épais volumes de près de 1500 pages (1). Elle n'a pas eu le succès de sa grande devancière et la cause en a généralement été cherchée dans la publication presque simultanée de "L'Essence du Christianisme" de Feuerbach (2). Longtemps encore après sa parution, la "Dogmatique" fut utilisée comme manuel par les étudiants et les professeurs du Stift (3). C'est dire l'importance de la documentation dont l'intérêt s'imposait malgré la radicalité des thèses.

Nous ne considérerons pas, à l'inverse de Sandberger, la "Dogmatique" comme l'égale de "La Vie de Jésus", voire comme l'oeuvre maîtresse de Strauss (4). Ce n'est pas l'affermissement scientifique de l'auteur ou le dépouillement d'un nombre considérable de nouveaux ouvrages qui est décisif dans un tel domaine. La thèse de Sandberger ne vaut que si l'on utilise la "Dogmatique" comme un simple ouvrage d'érudition, ce qui n'est pas sa vocation.

La "Dogmatique" est le prolongement à la fois logique et inutile de "La Vie de Jésus". Le premier ouvrage consacrait la plupart

- (1) : Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, Tübingen, 1840-1841.
(2) : L. Feuerbach, Sämtliche Werke... 6. Bd., Das Wesen des Christenthums.
(3) : Blätter für württembergische Kirchengeschichte, XXVII Jahrgang (1923), Theologisches Studium und theologische Fakultät in Tübingen um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Aus hinterlassenen Papieren des verst. Konsistorialpräsidenten D. Viktor Sandberger, pp. 1-15.
(4) : J.F. Sandberger, op. cit., pp. 138 sq.

de ses pages à l'histoire événementielle. La réflexion de l'auteur sur le christianisme devait nécessairement se préciser ultérieurement dans l'étude des dogmes. De ce point de vue, il était même naturel que Strauss, contrairement à un projet éphémère, ne se soit pas intéressé d'emblée à cette partie de la théologie. Seulement tout dogme a un rapport plus ou moins étroit avec un événement de la vie de Jésus, une source plus ou moins lointaine dans les évangiles. En démontrant que chaque narration évangélique était partiellement ou totalement fausse, Strauss avait déjà sapé le fondement des dogmes. "La Vie de Jésus" en renonçant, contrairement aux intentions initiales de l'auteur, à tirer une leçon intemporelle de chaque texte dont la critique avait fait justice, laissait supposer la facticité irrémédiable des dogmes. La Dissertation finale, en échouant dans son effort de récupération globale et philosophique, confirmait l'impossibilité logique qu'impliquait la dérobade de Strauss devant les cas isolés. La seule différence est conforme à ce que nous avons retenu de son évolution. Strauss avoue maintenant dès les premières pages le vide conceptuel du dogme et son inadaptation aux exigences de l'époque. Seuls les critiques qui ne tirent pas déjà cette conclusion des analyses de "La Vie de Jésus", parce qu'ils se réfèrent à des déclarations d'intentions très formelles de l'auteur, peuvent écrire l'histoire d'un changement entre les deux oeuvres. Nous croyons que le point de vue des "Hallische Jahrbücher" qui, entre 1840 et 1842, ne constatent qu'une confirmation radicalisée des thèses de Strauss est beaucoup plus juste.

Strauss nous a dit quelques mots des études qui lui avaient permis d'écrire sa "Dogmatique". Avec une touche de cynisme, il déclare qu'on lui reconnaîtra volontiers le mérite "d'avoir lu personnellement la littérature négative" (I). Pour le reste, il admet ne pas être toujours remonté à l'original. Les citations montrent en tout cas que sa

(I) : Strauss, op. cit., p. IX.

connaissance des Pères de l'Eglise, des réformateurs et des textes philosophiques est de première main. Ce ne sont pas les seules sources auxquelles il soit remonté; il suffit de suivre son conseil (1) et de se reporter aux notes pour s'en convaincre. L'utilisation de la littérature secondaire se limite donc à quelques "monographies et collections éprouvées" (2). Il est probable que les ouvrages de son compatriote Stäudlin, polygraphe infatigable, auxquels il se référait déjà dans ses cours sur l'histoire de la morale, lui ont été d'un grand secours tant en ce qui concerne l'évolution des dogmes et du christianisme que celle de la philosophie face à eux.

Strauss nous dit qu'il désire, plus encore que dans "La Vie de Jésus", "ne rien offrir de personnel mais rassembler seulement ce qui m'est offert" (3). Il est facile de découvrir la cause de ce parti-pris d'impersonnalité dans la maturation psychologique que nous a révélée la lettre à Märklin du 3 novembre 1839. Le retour au principe de réalité a engendré la méfiance envers la critique subjective et accru l'importance de l'histoire dont le goût avait déjà été éveillé chez le jeune homme par la formation encyclopédique qu'il s'était donnée : "La critique subjective de l'individu est l'orifice d'une fontaine que n'importe quel petit garçon peut boucher un instant : la critique, telle qu'elle s'accomplit objectivement au cours des siècles déferle comme un fleuve qui gronde et contre lequel il n'est d'écluse et de digue qui tienne." (4)

Strauss a donc pris clairement conscience du rôle destructeur de l'histoire dont il avait usé empiriquement, en partie à son insu, dans "La Vie de Jésus". Il en énonce maintenant le principe : "La vraie critique du dogme est son histoire." (5) Il sait désormais que les faits

(1) : Ibid. p. XI.

(2) et (3) : Ibid. p. IX.

(4) : Ibid. p. X.

(5) : Ibid. p. 71.

ne sont pas neutres; il a pris conscience des implications philosophiques de l'histoire. En restant fidèle à la tendance générale de ses écrits postérieurs à "La Vie de Jésus", Strauss a voulu se situer dans la préface et dans l'introduction de la "Dogmatique" par rapport à la pensée religieuse et philosophique de son temps. Les pages qu'il a écrites sur ce sujet comptent parmi ses meilleures. Inspirées par une colère pathétique, elles ont des accents bibliques et nietzschéens : "Ce fut par de beaux jours paisibles et pleins d'espoir pour la théologie que s'ouvrit la quatrième décennie de notre siècle. La vieille prophétie du père de la philosophie moderne semblait vouloir s'accomplir non seulement dans sa relation originelle avec la religion en général mais aussi dans sa relation particulière avec la religion chrétienne. Un terme heureux semblait être mis à la longue querelle entre la philosophie et la religion par l'alliance des deux maisons et le système hégélien fut proclamé enfant de la paix et de la promesse sacrée qui devait inaugurer un nouvel ordre des choses et sous le règne duquel les loups allaient habiter près des agneaux et les léopards dormir près des boucs. La sagesse philosophique, la fière païenne, se soumit humblement au baptême et prononça une profession de foi chrétienne(...). D'un coeur léger, la jeunesse théologique laissait jouer la vipère du doute autour de son cou et de son sein, sûre de posséder la formule magique qui l'en rendrait maître (...). Mais si l'on voyait vraiment, conformément à la prophétie, plus d'une brebis dormir près des loups et même quelques prétendus lions faire d'admirables progrès dans l'art de manger du foin, d'autres, domptés seulement en apparence, n'en montraient pas moins griffes et dents et aspiraient à une meilleure nourriture." (I)

Hegel est rendu responsable de tous les maux. Strauss prend le

(I) : Ibid. pp. I sq.

contre-pied exact des pages de l'"Encyclopédie" où Hegel attaquait la philosophie qui "marchait main dans la main avec les sciences" pour ne laisser à la religion que la part du pauvre. Il fallait séparer la philosophie des sciences et ne plus compartimenter les attributions de la philosophie et de la religion : "Dans la philosophie l'esprit a célébré sa réconciliation avec soi-même (...), Cela fait partie des préjugés néfastes que d'imaginer que la philosophie serait en opposition (...) avec une religion et une piété naïves; ces formes sont reconnues et même justifiées par la philosophie; l'esprit qui réfléchit se plonge au contraire dans leur contenu, apprend et s'affermir à leur contact comme à celui des grandes visions de la nature, de l'histoire et de l'art; car ce solide contenu est, pour autant qu'il est pensé, l'idée spéculative elle-même." (1)

Nous sommes en présence d'une réconciliation célèbre mais éphémère qui prend place entre deux ruptures. Hegel croyait avoir surmonté la vieille antinomie qu'avait posée le rationalisme mais de son temps déjà les vieux disciples de Kant et aussi de Fichte se méfiaient de la paix qu'il avait conclue (2). Les auteurs de la "gauche hégélienne", nous dit Strauss, ne peuvent approuver l'apaisement des compromis factices. C'est évidemment de ce courant qu'il se réclame maintenant officiellement. A bien des égards, ce courant se réduit au seul Feuerbach dont nous avons vu que l'évolution a été parallèle à celle de Strauss. S'il ne pouvait connaître "L'Essence du Christianisme", Strauss connaissait à coup sûr les monographies de Leibniz et de Bayle auxquelles il se réfère fréquemment et les "Pensées sur la mort et l'immortalité" (3). Il s'agit là

(1) : Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften... 3. Ausgabe, Heidelberg, 1830 (Vorrede zur 2. Ausgabe), pp. V sq.

(2) : Strauss, op. cit., pp. 3, 352.

(3) : Ibid. p. 4, cf. Feuerbach, op. cit., Bd. I (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit), Bd. 4 (Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie...), Bd. 5 (Pierre Bayle - Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit).

du seul apport philosophique nouveau et d'importance depuis "La Vie de Jésus" puisqu'il n'ignorait pas Richter en 1835. Les nombreuses dogmatiques publiées depuis n'ont pu influencer Strauss. Elles soulignent seulement, par leur simple existence, l'accumulation de problèmes aggravés encore par l'oeuvre de Strauss et auxquels on cherche des solutions qui permettraient de concilier critique et tradition (1). A l'inverse de ces dernières, Strauss ne conçoit pas sa tentative comme une "médiation" mais comme un divorce et un conflit (2).

Il est des thèmes de la "Dogmatique" dont la similitude avec "La Vie de Jésus" est si évidente qu'elle ne justifie pas, selon nous, une nouvelle étude. La première partie, l'"Apologétique" est construite dans sa presque totalité sur l'interdépendance des notions de "Révélation", d'"inspiration" et de "miracle" qui ne peuvent que partager une déchéance commune et facilement prévisible puisque l'histoire et la logique ont ramené les miracles au rang de simple superstition. Il en est de même dans la deuxième partie des chapitres consacrés aux anges, aux démons, ou à la légende mosaïque de la création. La christologie nous renvoie à des questions si inséparables de l'étude du catholicisme et du protestantisme qu'elles forment l'essentiel de l'introduction. Elles aussi nous sont familières depuis "La Vie de Jésus" (3).

Cependant il est un domaine où une dogmatique, quand elle est autre chose qu'un simple compendium destiné à propager la doctrine de l'Eglise, débouche nécessairement, qu'elle soit philosophique ou historique, dans la vie pratique. La disparition du dogme ne supprime pas l'interrogation morale; elle ne fait au contraire que la rendre plus impérieuse quand disparaît le fondement transcendantal de l'éthique. La

(1) : Nous citons dans notre bibliographie quelques dogmatiques significatives, antérieures à Strauss ou contemporaines de son oeuvre.

(2) : Strauss, op. cit., p. 70.

(3) : Nous avons fait allusion à : Die Apologetik, pp. 73-356 et à Der Dogmatik zweiter Theil, pp. 615 (1. Bd.) - 336 (2. Bd.).

longue série des études dogmatiques qui se terminent invariablement par un chapitre dont le titre comprend le mot "désagrégation" ne veut clore que l'histoire de l'Eglise. Strauss veut mettre fin à l'influence de celle-ci, mais il sait qu'elle est aussi une institution séculière à la présence de laquelle on ne peut si aisément se dérober. Il n'ignore pas non plus, bien que cet autre aspect soit souligné moins nettement, qu'on ne peut définir le rapport de la personne morale et de l'Eglise en oubliant la relation de chacune d'elles avec l'Etat.

Ce sont donc là les problèmes que nous étudierons particulièrement, en nous reportant parfois aux oeuvres qui ont précédé immédiatement la "Dogmatique". Nous commencerons cependant par aborder une question à laquelle Strauss n'a pas réservé une étude spéciale mais à laquelle sa réflexion nous renvoie, tout comme celle de Feuerbach. Il s'agit de l'aliénation.

L'ALIENATION

L'aliénation est une notion si complexe que G. Gurvitch a pu en dénombrer cinq et même six formes différentes dans une partie de l'oeuvre de Marx (1). Encore faut-il préciser que Strauss n'utilise que rarement les termes de "Entfremdung" et de "Entäusserung". Il semble même vouloir se défendre de recourir à cette explication de l'origine des religions en prétendant n'avoir jamais pu se résoudre à considérer la religion comme une pure faiblesse humaine et en voyant dans ce refus ce qui le sépare le plus de Feuerbach (2). La lecture des textes les plus importants sur ce sujet, c'est-à-dire la "Dissertation finale" des deux premières éditions de "La Vie de Jésus", l'introduction de la deuxième et naturelle-

(1) : G. Gurvitch, Trois chapitres d'histoire de la sociologie... Paris, 1966, pp. 52, 57 sq.

(2) : Strauss, G.S., Bd. I, Literarische Denkwürdigkeiten, p. 14.

ment la "Dogmatique", ne permet pas d'accepter tout à fait l'affirmation de leur auteur.

La théorie du mythe, parce que le mythe est la projection d'un désir et que ce désir crée la religion, a une grande affinité avec celle de l'aliénation et tout ce que nous avons dit du pouvoir inventif du mythe pourrait être traduit en termes d'aliénation. Ce serait d'autant plus légitime que Strauss quand il retrace la naissance du christianisme en trouve la source dans des besoins fondamentaux et intemporels de la nature humaine et aussi dans des conditions historiques particulières, dans une détresse matérielle et spirituelle de la condition humaine à cette époque, qui faisaient surgir chez l'homme le besoin de nier sa situation lamentable. Un ensemble de facteurs sociologiques et psychologiques exercent un rôle déterminant dans la genèse du mythe en produisant une réceptivité presque pathologique aux prophéties de l'Ancien Testament. Créant le Nouveau Testament à partir d'une chimère ou d'un événement objectif insignifiant et contingent, ils créent le christianisme. La théorie est déterministe. Elle fait appel expressément à l'imagination des Orientaux pour expliquer la cristallisation de l'idée religieuse en un Dieu concret, "au niveau intellectuel du monde d'autrefois et du peuple en tout temps qui n'est capable de contempler l'idée de l'Humanité que sous la forme concrète d'un individu" (1). La foi en la Résurrection suppose "une époque du déchirement le plus profond" (2). La Résurrection est une victoire sur la mort, la promesse pour l'humanité souffrante qu'elle triomphera de ses maux à l'exemple du Christ : "Si dans sa souffrance était concentrée la détresse d'origine extérieure qui écrasait l'humanité et reproduite celle dont la source était en l'homme, il y avait dans son retour à la vie la consolation de voir que l'esprit ne se perdait pas dans une telle

(1) : Das Leben Jesu... 1835-1836, Bd. II, pp. 735 sq.

(2) : Ibid. p. 736.

souffrance mais se conservait, ne se niait pas par la négation de son caractère naturel mais s'affirmait à un degré supérieur." (1) En se délivrant des contraintes intemporelles de sa condition, de la servitude à laquelle le soumettent la Nature et sa nature, en oubliant son infortune matérielle, l'homme accède ou croit accéder à la liberté : "L'homme écrasé par la détresse et le péché apprenait à se sentir accueilli dans la liberté divine." (2) La "liberté divine" se substitue à l'asservissement concret, quotidiennement éprouvé par l'homme . La communauté chrétienne dessine le portrait de son Christ comme "le Dieu de Platon formait le monde en regardant les Idées" (3). La nostalgie collective qui habite les hommes à cet instant est certes réhabilitée et justifiée par Strauss, puisque la communauté se représente "inconsciemment l'idée de l'Humanité" (4) en ébauchant l'image de son Dieu. Elle n'en est pas moins une véritable aliénation, la traduction d'une insuffisance douloureusement ressentie mais à laquelle Strauss - parce qu'il l'associe à la genèse de l'idée d'Humanité - n'attribue pas des caractères seulement négatifs.

La première "Vie de Jésus" insistait sur les conditions spécifiques, matérielles et psychologiques, de la naissance des mythes chrétiens. Dans la deuxième édition, Strauss est moins attentif peut-être à l'étude du milieu particulier et s'intéresse plus aux conditions générales qui favorisent l'apparition et la survie des religions. Les constatations particulières deviennent une loi générale. L'évolution de la conscience religieuse devient celle de l'esprit humain.

L'histoire humaine se confond avec le progrès de la rationalité. Ne pas recourir à Dieu ou aux Dieux, c'est vivre, à l'aube de l'humanité, dans un état de symbiose avec la Nature dont on subit les manifestations sans chercher à se les expliquer : "C'est seulement chez les peu-

(1), (2), (3) et (4) : Ibid. p. 736.

ples les plus sauvages et les plus misérables, chez les Esquimaux et ainsi de suite que nous constatons que leur religion ne s'est pas encore développée pour prendre la forme objective de la représentation mais reste enfermée dans le sentiment subjectif de sorte qu'ils ne savent encore rien des Dieux, des esprits et des puissances supérieurs, tandis que toute leur religion consiste au contraire en un sentiment obscur qu'ils ressentent face à l'ouragan, l'éclipse de soleil ou le magicien." (1) L'étape suivante est antropomorphique. La religion ne se confond plus avec le vague sentiment subjectif qui rattache l'homme à l'univers; elle découvre des réalités objectives dans les forces naturelles que l'homme distingue et, par un effort d'abstraction supplémentaire, elle sépare l'agent de l'action de son instrument et de sa manifestation sensible en inventant les mythologies païennes : "On voit et on vénère dans les objets du monde présents à nos sens, le soleil, la lune, les montagnes, les animaux, des puissances supérieures de l'existence, mais en même temps se crée, plus la signification que l'on attribue à ces objets est différente de la réalité, un univers nouveau de la pure représentation, un cercle d'êtres divins dont les rapports mutuels, les faits et gestes ne peuvent être représentés que par analogie avec ceux des hommes, donc temporellement et historiquement." (2)

La passage du polythéisme au monothéisme de l'Ancien Testament révèle que l'homme éprouve un besoin de plus en plus impérieux d'expliquer l'univers, notamment quand ses modestes connaissances ne lui permettent pas de trouver la cause évidente d'un changement surprenant dans le cours de la nature ou dans le comportement de ses semblables. Dieu est le refuge de la raison impuissante. Il est tentant "de déduire directement tout de Dieu, même les phénomènes isolés, dès qu'ils apparaissent empreints

(1) et (2) : Das Leben Jesu... 2. Ausg. p. 88.

di'une signification particulière. C'est lui qui donne le soleil et la pluie, qui fait venir le vent d'Est, les tempêtes, il nous envoie la guerre, le renchérissement des denrées, la peste, il endurecît les coeurs et les attendrit, nous inspire nos pensées et nos décisions" (1).

La dernière étape avant l'âge de la philosophie est celle du christianisme où "l'unité du divin" se fige en une seule personne, mais où "le caractère vivant et l'activité de Dieu" ne peuvent toujours être perçus "que sous la forme d'une série d'actions divines", et où "d'autre part les faits naturels et l'action de l'homme ne peuvent être élevés à une signification religieuse qu'en admettant des actions et des miracles divins dans leur sphère" (2).

La philosophie marque donc la fin de l'aliénation. Celle-ci est le triomphe de la raison et du principe de causalité quand "la pensée de Dieu est saisie comme son être et que l'auto-révélation de l'idée divine est reconnue précisément dans le cours de la vie naturelle et historique qui obéit à des lois" (3). Nous voyons mieux dès lors quelles sont les deux composantes principales de l'aliénation chez Strauss. L'une correspond à l'usage le plus fréquent du terme quand il est appliqué à la religion par ses adversaires. Dans les miracles, l'homme nie la Nature et attribue à son Dieu les pouvoirs qu'il voudrait posséder. Le miracle naît d'une situation de faiblesse; il est la compensation d'une infériorité par l'appel à Dieu qui, d'un coup de baguette magique, refait le monde tel que l'homme voudrait qu'il fût. Nous sommes déjà très proches dans les oeuvres qui précèdent la "Dogmatique" de la "théorie du désir" et des thèses de Feuerbach dans "L'Essence du Christianisme", la différence principale étant que Strauss démontre, par la référence au mythe, que le miracle doit prendre telle ou telle forme.

(1) : Ibid. p. 83.

(2) : Ibid. p. 88.

(3) : Ibid. p. 89.

Mais à cet élément s'en ajoute un autre plus rationnel. La religion n'est pas seulement le produit d'une impuissance matérielle, la grande consolatrice des siècles déshérités. Elle correspond aussi à un besoin plus noble de la nature humaine. Elle ne sert pas seulement à vaincre par la magie les puissances qui écrasent l'homme; elle est aussi l'explication ultime de tous les phénomènes que l'homme ne peut comprendre, en identifiant Dieu au principe de causalité. Dieu est une cause globale et indifférenciée qui peu à peu se résoudra dans les multiples lois qui déterminent le cours des choses.

En nous reportant au texte de "Bayle" dont la lecture de la "Dogmatique" montre que Strauss l'a étudié avec une minutie particulière au point de négliger probablement les oeuvres de Bayle lui-même, nous constatons d'autres différences avec le point de vue de Feuerbach. L'une apparaît déjà dans la méthode. Les conclusions de Feuerbach résultent d'un raisonnement philosophique procédant souvent par antithèses et que les exemples empruntés à l'histoire du catholicisme ou plus généralement à celle des idées ne servent qu'à illustrer. L'antinomie fondamentale, qui doit disparaître par la suppression d'un élément devenu suranné, est celle entre "la foi" et la "raison". Strauss, lui, préfère parler, comme les hégéliens d'ailleurs, de "foi" et de "connaissance" (Wissen). Le deuxième terme du couple n'est plus statique, il n'est pas une simple propriété de l'esprit humain mais suppose une accumulation progressive. Peu à peu, les connaissances dont il s'agit ne se limitent plus à la philosophie, comme c'était encore le cas à l'époque de "La Vie de Jésus". La "science moderne" dont la "Dogmatique" de Strauss, d'après son sous-titre même, décrit la lutte avec le dogme, englobe tous les domaines de la connaissance. Les sciences de la nature, bien que les allusions de Strauss soient nécessairement rares et imprécises pour des raisons historiques, sont solidaires de la philosophie dans sa lutte contre la religion. Les "Hallische

Jahrbücher" eux-mêmes reprocheront à Strauss d'avoir fait appel à des hypothèses scientifiques aventureuses (1). Quoiqu'il en soit, l'homme n'a plus besoin de la religion parce qu'il comprend de mieux en mieux le monde qui l'entoure grâce à ses seules facultés. Nous sommes passés insensiblement mais explicitement de la signification restrictive de "Wissen" dans l'école hégélienne à celle de "Wissenschaft". Rendre la foi sans objet est une des conséquences, sinon une des fins, de la connaissance scientifique.

Dans la "Dogmatique", Strauss a précisé ce qui le séparait de Feuerbach, attitude tout à fait exceptionnelle chez lui, puisqu'il s'est toujours refusé à la moindre polémique avec Feuerbach. On retrouve à l'origine de cette divergence la conception que se fait Strauss de l'unité du psychisme, ce monisme qui caractérise tous les aspects de sa pensée. Partant des mêmes prémisses que Feuerbach, de l'idée qu'il y a autre chose qu'une différence de forme entre la religion et la philosophie, il veut nuancer la thèse de Feuerbach selon laquelle l'imagination et le coeur constitueraient l'essence de la religion et il conteste surtout la manière dont Feuerbach comprend ces notions. Il ne croit pas que les désirs de l'homme à l'origine de la religion soient aussi arbitraires et bornés, aussi utilitaires que Feuerbach le prétend. S'il veut bien admettre que "la sensibilité est la terre dont la religion jaillit directement", que "des désirs et des besoins purement subjectifs", privés d'aspiration absolue, fécondent ce sol, il pense que l'on détruirait "l'unité de l'être humain" en niant que "la raison, l'activité objective de l'intelligence jettent elles aussi leur semence dans cette terre" (2). La religion doit donc son existence à la fois au coeur et à la raison dont Strauss n'imagine pas que l'un ou l'autre puissent être to-

(1) : Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 1841, pp. 357 - 358 (article de Schnitzer).

(2) : Strauss, Die christliche Glaubenslehre... p. 19.

talement absents d'une grande aspiration spirituelle. La sensibilité n'est pas totalement étrangère à la philosophie et la raison a trouvé plus encore sa place dans la religion. Strauss se méfie d'une classification trop rigoureuse des facultés humaines, d'une conception trop schématique de leur emploi. Feuerbach "distingue seulement le comportement théorique et le comportement pratique et il fait procéder la religion exclusivement de ce dernier tout comme la philosophie du premier, mais en déterminant cette différence de telle sorte que le point de vue théorique nous montrerait les choses comme elles sont en soi sans prendre égard aux besoins de la sensibilité, le point de vue pratique telles qu'elles sont pour nous, nous conviennent et nous satisfont sans égard à leur être objectif, il rabaisse en fait ce comportement pratique si profondément que nous ne pouvons plus lui reconnaître sa rationalité"(1).

Strauss est convaincu que sa théorie est la seule à pouvoir expliquer que la religion ne conçoit pas Dieu comme un simple "serviteur du plaisir" mais comme une "puissance morale" (2). On ne saurait dissocier psychologie, morale et connaissance philosophique de Dieu. Strauss ne serait pas gêné si on lui objectait que l'homme, conscient de son véritable intérêt, peut préférer "la satisfaction supérieure et plus durable à une satisfaction basse et passagère" (3). En effet, l'image de Dieu se rapprocherait de sa vérité philosophique, de son "être objectif", la représentation de l'imagination ne serait pas différente par essence de la notion élaborée par la raison. On se rappellera que Strauss jugeait qu'il était facile pour le pasteur de passer de la foi populaire de la communauté à des concepts rationnels.

Parce qu'il ne comprend pas l'aliénation comme Feuerbach, Strauss nous propose une solution originale pour s'en libérer. Dans

(1), (2) et (3) : Ibid. p. 20.

"Du miracle" et "Philosophie et Christianisme", Feuerbach oppose la loi du coeur et la loi du monde, l'imagination produisant ce que souhaite le coeur en créant sa propre réalité (1). Strauss est tenté au contraire, à l'exemple de Daub, de voir dans le besoin de liberté la source de l'intérêt pour les miracles et le merveilleux (2). Son commentaire de la scène où Jésus apaise la tempête fait éclater la foi idéaliste dans le progrès que recèle son positivisme : "L'âme de ce récit miraculeux doit-elle être seulement le désir vaniteux du coeur humain de pouvoir se tirer aussi facilement d'un danger semblable et non pas plutôt la conscience qu'a l'esprit de sa dignité supérieure aux puissances de la nature?" (3)

Dans ses impuretés et ses ambiguïtés mêmes, le miracle permet de percevoir la solution vraiment digne de l'homme par laquelle il mettra fin à la religion et à son aliénation. Le miracle montre son imperfection, son impuissance à se passer durablement des exigences morales et spirituelles de l'homme parce qu'il n'agit pas "sous une forme pure et sans voile, l'esprit n'apparaissant pas comme un être purement humain mais supérieur à l'homme et son action sur la nature n'apparaissant pas d'autre part sous un aspect moral ou réalisé par l'habileté de son art mais comme un pouvoir magique : mais qui ne sent cependant percer le pressentiment de cette conscience et qui serait satisfait de l'explication par de vils motifs dont nous avons parlé?" (4)

- (1) : Les traités "Über das Wunder" et "Über Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit" sont de 1839 (Cf. Feuerbach, op. cit., Bd. VII).
- (2) : Strauss, op. cit., p. 20. Daub écrivait dans "Über die Form der christlichen Dogmen - und Kirchenhistorie" : "Le penchant pour le merveilleux se rapporte à la conscience de la liberté; car la pensée du miracle, quelle que soit la forme sous laquelle il est représenté, oeuvre d'un Dieu, d'un homme ou d'un démon, est la pensée d'une action libre et l'intérêt pour le miracle est au fond celui pour la liberté elle-même." (Zeitschrift für spekulative Theologie I. Bd., 2. Heft, Berlin, 1836, p. II9). On remarquera que la revue de Bruno Bauer accueillait encore des théologiens conservateurs comme Daub et Göschel. Strauss a naturellement fait ressortir dans la "Dogmatique" et dans "Schleiermacher und Daub, in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit" (cf. Charakteristiken und Kritiken... pp. 195 sq.) le caractère relatif et transitoire de cette liberté.

La raison ne soustraira pas l'homme à la religion en décrétant son autorité et par des preuves abstraites mais par le pouvoir de maîtriser la nature que lui donneront la science et la technique. La fin de l'aliénation ne se proclame pas dans l'instant mais se réalise dans un long processus. A l'origine des religions, la liberté existe comme aspiration à la fois vague et sublime; en prenant corps, elle rend la religion superflue. La liberté est donc libération matérielle. Il semble que nous soyons plus près de Marx que de Feuerbach. Cependant cette libération de la tutelle de la Nature ne dépend pas de conditions politiques; elle dépend seulement du progrès des connaissances qui, il est vrai, est rendu plus facile sous un régime politique libéral et tolérant, sans que celui-ci exige, comme nous le verrons, nul bouleversement.

La contradiction entre raison et Révélation permet, en complétant l'interprétation de la fonction des miracles, de mieux comprendre le mécanisme de l'aliénation et les moyens d'y échapper, parce qu'elle met en lumière non seulement l'intérêt que l'homme attache à la domination de la nature mais aussi l'importance psychologique, subjective de la connaissance théorique : "Dans la Révélation l'homme reconnaît ses propres lois, sinon tout à fait celles de sa raison, tout au moins celles de ses sentiments et de son imagination; il tend la main à l'image d'un sosie et elle disparaît en retournant en lui-même. Ce processus n'existe cependant que pour celui qui sait; ce retour de l'aliénation ne s'opère que chez celui que l'esprit a visité, et ce ressaisissement est précisément son accomplissement, l'acte qui l'élève pour en faire quelqu'un qui sait. Celui qui n'a pas l'esprit en soi, l'a en dehors de soi, c'est même une affirmation tautologique; qui n'est pas capable de se déterminer par soi-même, recherche sa détermination près d'une autorité; qui n'est

(3) : Ibid. p. 20.

(4) : Ibid. pp. 20 sq.

pas encore mûr pour la foi en la raison, en reste à la foi pour la Révélation." (1)

La valeur morale et psychologique que Strauss attribue à la connaissance confirme la coupure sociologique que nous avons relevée en étudiant les conséquences de "La Vie de Jésus" et Strauss la juge inévitable : "Un abîme s'est creusé ici entre deux classes de la société humaine, ceux qui savent et le peuple, c'est-à-dire les non-philosophes des catégories sociales supérieures aussi bien qu'inférieures, et il ne se comblera peut-être jamais." (2) Il est frappant que Strauss, à l'inverse de Marx, accorde plus d'importance à la connaissance qu'à l'origine sociale dans le processus de libération. Le peuple, défini ici par son ignorance et non par son rôle dans le système de production, n'englobe pas seulement, bien qu'il les comprenne presque nécessairement, les catégories sociales les plus pauvres, celles dont Marx attendra précisément qu'elles libèrent l'homme.

Strauss n'a pas perçu toutes les conséquences de son analyse. L'opposition introduite par Feuerbach entre la "foi" et la "raison" suppose que la religion est et a été de tout temps une sorte d'infirmité de la nature humaine, alors qu'elle a été, selon Strauss, à une certaine époque de l'histoire de l'humanité, la seule réponse possible et relativement appropriée aux interrogations de l'esprit. Il n'en résulte pas moins des thèses de la "Dogmatique" qu'elle ne peut convenir de nos jours qu'aux peuples qui ne bénéficient pas encore des bienfaits de la civilisation et qu'elle ne peut être, avec la forme et le contenu que lui donnent les églises, qu'une survivance dans les sociétés de haute culture où elle n'enchaîne que les individus n'ayant pas encore accédé à l'âge de raison.

(1) et (2) : Ibid. p.355. C'est le terme de "Entäusserung" que nous avons traduit par aliénation.

Une question est dès lors inévitable. Strauss ne nous dit mot des hommes, savants, professeurs, pasteurs, qui ont accès à la culture et à la connaissance sans abandonner pour autant la foi de leurs pères. Nous ne voyons pas ce qui, dans la thèse de Strauss, permettrait de les considérer comme normaux. Strauss, tout comme Feuerbach, fait inévitablement de la foi une maladie en privant le croyant des sociétés modernes du bon usage de sa raison. Leurs analyses appellent donc la notion de névrose religieuse dont nous connaissons les caractères très positivistes chez Freud. La religion n'est plus de nos jours qu'une fuite, une régression, et nous ne voyons pas comment Strauss pourrait lui dénier tout caractère pathologique.

ORIGINE DE L'IDEE D'ALIENATION

On ne saurait rechercher l'origine de l'idée d'aliénation comme si l'on voulait savoir qui a découvert l'Amérique. Ce qu'il est surtout important de relever, c'est l'apparition d'analyses du sentiment religieux qui contiennent cette idée en germe. Nous avons déjà mentionné la pensée de Jacobi qui n'entendait certes pas donner un tour subversif à des intuitions dont les implications lui échappent, un peu à la manière dont il nous fait songer au panthéisme quand il évoque son mysticisme. On croirait découvrir une synthèse de Strauss et de Feuerbach dans la "Quatrième lettre..." du "Mercure allemand" de 1774, où l'enchaînement des divers moments dans l'évolution de la conscience religieuse, pour laquelle le polythéisme n'est pas originel mais secondaire, annonce Strauss, tandis que l'insistance sur le sentiment de dépendance, le transfert sur un Etre créateur de qualités spécifiquement humaines font encore penser à lui mais surtout à Schleiermacher et à Feuerbach : "L'idée immense, quoique confuse, d'une force toute puissante, d'un Etre,

quintessence de tous les êtres, fut naturellement la première conséquence des sentiments de sa dépendance affluant sur l'homme de tous les côtés de la nature. Il ne pouvait pas moins qu'attribuer à cet Etre toutes les qualités qu'il estimait être les plus éminentes pour lui-même et les autres : force, sagesse, grandeur d'âme. Mais cette déduction instinctive précisément, qui le faisait conclure de la conscience de sa propre pensée rationnelle à l'intelligence de celui qui avait tout engendré, l'amena peu à peu à attribuer sensation et libre arbitre à toutes les choses dont il n'était pas physiquement capable de développer les énergies, les mouvements, les effets et le potentiel originel." (1)

La pensée de Schleiermacher était de celles auxquelles Strauss et Feuerbach n'avaient pu se dérober. Or elle identifiait sans ambiguïté le sentiement de dépendance et le sentiment religieux : "Ce que toutes les émotions pieuses ont en commun, donc l'essence de la piété, c'est que nous avons conscience de nous-mêmes en temps qu'êtres purement et simplement dépendants, c'est-à-dire que nous nous sentons dépendants de Dieu." (2) Ce sentiment n'est pas le propre des religions inférieures : il est éprouvé tout autant par les chrétiens dans leur relation avec le Christ ou avec Dieu, ce qui revient au même (3). Schleiermacher pressent le reproche de panthéisme ou d'irréligion que ne manquera pas d'entraîner sa définition et il tente de s'en préserver par avance en répartissant soigneusement les rôles de Dieu et de l'Univers et en déterminant le rapport sentimental qui unit l'homme à chacun des deux : "L'explication de ce sentiment, étrangère à la piété, selon laquelle il n'exprimerait à proprement parler que la dépendance d'un être fini par rapport à la totalité et à l'ensemble de tout ce qui est fini et ne se rapporterait pas en vérité à l'idée de Dieu mais à celle de l'univers ne

(1) : Der deutsche Merkur vom Jahr 1774, Vierter Brief über die Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois, par Mr. de Pxxx, p. 238.

(2) : Schleiermacher, Der christliche Glaube..., 1821, I. Bd., p.33.

(3) : Ibid. p. 181.

peut convenir à ceux qui portent en eux le sentiment de piété. Car ils connaissent aux aussi en leur conscience cette unité avec l'Univers mais sous une forme différente. Si l'on veut en effet distinguer de quelque façon ces deux idées, Dieu sera au moins l'unité absolue et sans partage, tandis que l'Univers sera l'unité divisée qui est aussi la totalité de toutes les contradictions et différences." (I)

Nous avons ici toute la complexité et la subtilité de Schleiermacher. Il nous demande de croire en deux sentiments différents réservés l'un à Dieu, l'autre à l'Univers. Or sa distinction est si subjective que l'on a l'impression d'avoir affaire à deux sentiments certes mais dont les nuances, au lieu de renvoyer à deux réalités différentes, ne s'appliquent qu'à une seule, perçue d'une manière ou d'une autre selon les états d'âme du sujet. Dieu se substitue à l'Univers dans les instants où l'homme est plus sensible à son unité et à l'élan créateur qui le parcourt. Schleiermacher transfère sur l'objet les réactions et les variations du sujet. La piété ou le sentiment religieux ne seraient qu'une disposition de l'âme que le croyant posséderait à un degré particulier.

Le sentiment de dépendance s'intégrait tellement bien dans un système moniste ou panthéiste que l'intérêt de Strauss pour Schleiermacher a supplanté peu à peu son admiration pour Hegel à une époque où il se réclamait de plus en plus de Spinoza (2). En identifiant le sentiment de dépendance et la religion, Schleiermacher appelait logiquement une philosophie contraire à la sienne, la moins religieuse de toutes les pensées, celle qui ne voyait en la religion que le produit

(1) : Ibid. p. 174.

(2) : Ce que Strauss écrira en 1844 est déjà vrai : "1/ Hegel. Son système était plus intelligent que lui; c'est pourquoi les élèves ont mieux expliqué le maître qu'il ne se comprenait lui-même. 2/ Schleiermacher. Il était plus intelligent que son système; c'est pourquoi les élèves, auxquels son esprit fait défaut, font si piètre figure. (Poetisches Gedenkbuch..., 2. Auflage, Bonn, 1878, p. 25.)

de cette dépendance, qui la faisait naître et mourir avec la conscience de l'assujettissement aux forces naturelles. Hegel a dû pressentir cette postérité inévitable quand il s'est déchaîné contre la philosophie du sentiment et en premier lieu contre celle de Schleiermacher : "Si le sentiment doit constituer la détermination fondamentale de l'être de l'homme, il est ravalé au même rang que l'animal, car c'est le propre de l'animal de trouver dans le sentiment ce qui correspond à sa détermination et de vivre en accord avec lui. Si la religion en l'homme ne se fonde que sur un sentiment, celui-ci ne saurait avoir d'autre détermination que d'être justement le sentiment de sa dépendance et ainsi le chien serait le meilleur chrétien car il le porte le plus fortement en soi et vit avant tout avec lui. Le chien a même des sentiments de rédemption quand sa faim est apaisée par un os."(1)

Schleiermacher avait donné une arme redoutable aux adversaires du christianisme. Dans sa véhémence, Hegel leur suggérait le moyen d'opérer le retournement. L'intérêt croissant de Strauss pour Schleiermacher, justement constaté par Sandberger, ne s'explique pas seulement par la place dominante que la christologie prendrait dans son oeuvre (2). Dans ce domaine, la "Dogmatique" ne fait que confirmer "La Vie de Jésus". Seulement Strauss sait maintenant qu'il est plus facile d'exploiter la philosophie de Schleiermacher dans un système étranger au christianisme que celle de Hegel.

LA MORALE , L'EGLISE ET L'ETAT

Les caractères généraux de la morale de Strauss corres-

(1) : Hegel, Sämtliche Werke, 20. Bd., Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie, Stuttgart, 1958, p. 19.

(2) : Sandberger, op. cit., p. 137.

pondent à sa conception de l'aliénation. En analysant le lien ancien entre l'homme et son Dieu, entre l'homme et la morale étrangère qui lui vient d'ailleurs, en décrivant la relation qu'il faut briser, Strauss nous fait comprendre quelle est la source de la morale authentique : "Tant que l'homme est aliéné à soi-même ou n'a pas acquis la maîtrise et la conscience de l'esprit qui est en lui, il ne peut pas trouver non plus la source de ses actes et de ses émotions morales en soi mais seulement là où il a mis son esprit, c'est-à-dire hors de soi : comme la faute d'un autre l'a rendu maudit, le mérite d'un autre le rend juste et bienheureux. Le lien qui doit exister malgré cela entre l'acte étranger et lui-même est réduit alors au minimum et même ainsi, il est noué bien plus du côté objectif que du côté de l'homme lui-même : par la justice cachée de Dieu et la participation encore plus mystérieuse de l'homme à l'acte du lointain aïeul, la faute de celui-ci retombe sur lui; par la grâce de Dieu et la foi de l'homme, le mérite du Christ se transmet à lui." (1)

La morale de Strauss sera donc dans son principe, comme celle de Feuerbach, une morale laïcisée, fondée sur l'autonomie de la personne morale. Comme son projet n'est pas cependant d'inventer une éthique, c'est seulement à propos de l'histoire d'un homme ou d'un sacrement qu'il en vient dans sa conclusion à recommander tel ou tel comportement. Dans "Caractères transitoires et valeurs éternelles du christianisme", Strauss a anticipé dans une sorte de synthèse plus ramassée et plus claire sur les analyses fouillées de la "Dogmatique". Sa morale se définit d'abord négativement dans son rapport avec le christianisme. Le souci de "notre destin après la mort" (2) n'est pas une motivation pure de notre comporte-

(1) : Strauss, op. cit., Bd. 2, p. 75.

(2) : Strauss, *Vergängliches und Bleibendes im Christentum, Selbstgespräche*, pp. 62-65.

ment. Strauss le redit après les philosophes rationalistes et notamment après Kant. Il réduit l'espérance eschatologique chrétienne, au moins sous sa forme populaire, au besoin primitif de voir punir dans l'au-delà les méchants heureux et récompenser les bons malheureux ici-bas. Il qualifie cette doctrine de la compensation ou des représailles de "barbarie intellectuelle", "d'absence de sensibilité" (1). L'homme ne peut rompre avec ce mécanisme matérialiste qu'en regardant au fond de soi et en faisant le bilan de ses expériences. Le mérite et la faute trouvent leur sanction ici-bas, l'un étant source de "plaisir", l'autre de "déplaisir", comme dans une arithmétique utilitariste des plaisirs (2). Quand elle redescend sur terre, la morale a inévitablement des conséquences matérielles mais sa source, elle, est plus pure. Chaque homme doit vouloir agir conformément à sa destination. Son activité contribue alors à l'expansion de la vie et le consolera si des épreuves étrangères à sa volonté viennent s'abattre sur lui. Paul a été plus heureux que Néron(3).

Cette morale reprend pour les corriger les dogmes chrétiens. Elle restitue à l'homme la faute et le pardon : "La possibilité de la rémission des péchés n'est que le nom religieux de la liberté humaine."(4) Cette liberté que l'homme n'a pas reçue de Dieu n'est nullement le droit de tout faire : "Celui qui sait se saisir dans son être intérieur le plus pur par lequel il est enraciné dans les profondeurs de la divinité reçoit de celle-ci le jaillissement d'un fleuve de vie qui, de même qu'il portera désormais en soi la force de toute bonne action, aura en même temps le pouvoir de guérir toutes les vieilles blessures et meurtrissures du coeur, de laver toutes les souillures." (5)

(1) : Ibid. p. 66.

(2) : Ibid. p. 67.

(3) : Ibid. p. 68.

(4) et (5) : Ibid. p. 80.

Cette morale d'inspiration laïque et vitaliste à la fois est à la recherche d'un fondement objectif. Strauss n'hésite pas à mentionner encore "la volonté de Dieu" (1). Seulement ce Dieu ne peut être qu'un mot pour le lecteur de la préface des "Zwei friedliche Blätter" (2) et la réalité qu'il recouvre est aussi peu transcendante et aussi vague que celle de la divinité dont jaillit la source de toute vie et de toute consolation. En fait, il s'agit de l'Univers auquel Strauss ne sait ou n'ose encore donner ce nom. Continuer à parler de Dieu dans une période d'exaspération du débat religieux pouvait surprendre de sa part. En 1839, Bruno Bauer s'apprête à renier - avec quelle violence - son orthodoxie passée, Feuerbach est dans une période de grande productivité, l'influence des critiques les plus radicaux ne va cesser de croître dans les "Hal-lische Jahrbücher", puis dans les "Deutsch-Französische Jahrbücher". Peut-être est-ce une des raisons pour lesquelles la revue de Ruge n'a pas célébré "Caractères transitoires et valeurs éternelles du christianisme" comme elle l'a fait pour la "Dogmatique", plus catégorique parce qu'elle renonçait à retenir le nom de Dieu quand il s'agissait de fonder la morale.

La "Dogmatique" est plus précise aussi en ce qui concerne des aspects particuliers de la morale, celui de la morale du citoyen, celui voisin des rapports entre l'Eglise et l'Etat. L'indifférence religieuse de Strauss ne le conduit pas à une hostilité uniforme envers toutes les confessions mais à une tolérance égale. Il regrette que les Etats européens les plus modernes n'aient pas su accorder aux israélites des droits égaux à ceux des chrétiens (3). Il se distingue par là de la dé-

(1) : Ibid. p. 67.

(2) : Strauss, Zwei friedliche Blätter..., pp. XXVIII sq.

(3) : Strauss, Die christliche Glaubenslehre, Bd. 2, p. 621. Strauss cite ici les paroles déjà anciennes d'un ministre de l'Intérieur du Württemberg (Schmidlin) : "Il n'y a pas d'exercice chrétien de la justice, pas d'administration chrétienne de la police, pas d'économie politique chrétienne; tous ces objets sont au contraire les mêmes, qu'il s'agisse de chrétiens ou de juifs."

fiance mal dissimulée de B. Bauer envers les juifs (1), de l'espérance marxiste de voir les juifs abandonner leur spécificité israélite et bourgeoise, leur singularité économique, sociale et politique.

Strauss se refuse à concevoir l'Etat et l'Eglise comme deux entités définitivement irréductibles. Considérer l'Etat comme une simple institution juridique dont la mission se limite à assurer la sécurité des personnes et des biens est une fiction démentie par la pratique politique quotidienne et par l'évolution historique. Peu à peu l'éducation est passée des mains de l'Eglise à celles de l'Etat. L'homme n'a pas que des besoins matériels et c'est à l'Etat aussi de satisfaire ses exigences spirituelles. Il ne peut se désintéresser de savoir si ses lois sont observées pour des raisons "morales ou immorales, rationnelles ou irrationnelles" (2). Dans la conception de Strauss, le rôle de l'Etat - ce qui le sépare là aussi de Marx, et surtout du jeune Marx - ne peut aller que croissant. Strauss a raison de rappeler que sa pensée ne coïncide pas avec celle de Hegel; il n'y a pas chez lui unité et concordance définitives entre l'Eglise et l'Etat et il déplore (3) que les Etats exigent encore des citoyens qu'ils appartiennent à une confession, ce que Hegel estimait souhaitable au moins pour la masse des citoyens. A la notion d'un Etat et d'une Eglise qui communieraient dans une même foi, Strauss préfère une morale dont les lois sont les mêmes pour la personne privée et pour le citoyen. A l'Etat juridique, il oppose l'Etat inspiré par l'idée d'Humanité (4).

Les attributions spirituelles de l'Etat s'élargissent à l'infini. A l'économie et à l'éducation, Strauss adjoint toutes les formes d'art, donc ce qui relève des activités les plus variées de l'esprit

(1) : B. Bauer, Die Judenfrage, Braunschweig, 1843.

Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden, Ein und zwanzig Bogen aus der Schweiz, 1843, pp. 56-71.

(2) : Strauss, op. cit., p. 615.

(3) : Ibid. p. 614.

(4) : Ibid. p. 616.

que l'Etat se fera un devoir de favoriser. Dans tous les arts, nous explique-t-il, la part de l'inspiration religieuse va en s'affaiblissant, et nous savons depuis les "Ecrits polémiques" qu'une oeuvre d'art n'est jamais aussi grande, tout au moins à notre époque, qu'en exaltant l'idée d'Humanité, au service de laquelle l'Etat lui-même doit se mettre. L'Etat de Strauss, fondé sur la tolérance, n'en est pas moins omnipotent sous sa forme idéale. L'Eglise n'est plus qu'une forme surannée, appelée à disparaître, et qui ne doit son existence qu'aux insuffisances transitoires de l'Etat. Strauss formule une sorte de théorie du dépérissement de l'Eglise. L'Eglise ne pourra "subsister à côté de l'Etat et ne devra de ce fait être aussi protégée et soutenue par lui que jusqu'au moment où l'Etat aura intégré dans son organisme toutes les fonctions particulières qui dépassent la simple protection des personnes et de la propriété et relèvent de la notion de vie commune des hommes". L'Eglise doit être "absorbée dans l'Etat" (1).

Strauss ne peut s'empêcher d'ajouter en conclusion un mot sur le Stift de Tübingen, toujours au coeur de bien des débats, et auquel les "Hallische Jahrbücher" décernaient de grands éloges en 1841 (2). Le Stift, non content de limiter son rôle au Württemberg, est devenu une source d'ennuis "pour l'Eglise et la théologie protestantes et allemandes" (3). Or le rôle du Stift, nous dit Strauss avec des images prégnantes, n'est pas d'abattre l'Eglise ni de détruire les meilleurs de ses élèves (4). Strauss propose deux remèdes : l'un est le raccourcissement

(1) : Ibid. p. 618.

(2) : Hallische Jahrbücher..., 1841, pp. 441 sq. La revue avait entrepris une enquête systématique sur toutes les universités allemandes. Ce jugement contrastait avec celui porté sur l'Université de Tübingen et les Souabes dans leur ensemble.

(3) : Strauss, op. cit., pp. 625 sq.

(4) : Ibid. p. 626 : "Car la théologie est maintenant devenue un sphinx, pire que celui d'autrefois qui tuait seulement ceux qui ne devinaient pas son énigme, tandis que celui-ci cherche à dévorer ceux précisément qui savent la résoudre."

et la simplification drastiques des études pour éviter que les futurs pasteurs ne découvrent "les idées modernes" (1). L'autre est plus expéditif encore : "Rassemblez votre courage, détruisez le mal à la racine, supprimez le Stift de Tübingen." (2)

Formulés ainsi, ces conseils peuvent paraître révolutionnaires. Ils correspondent pourtant au souhait des adversaires conservateurs du Stift. En réalité, ils sont non seulement le vœu d'un adversaire de l'Eglise mais aussi celui d'un ami de l'ordre, choqué de voir qu'une institution est détournée de sa destination première et devient ainsi un facteur de trouble.

LE MARIAGE DE STRAUSS

Il n'est pas possible de ne pas dire un mot de ce mariage qui laissa à Strauss pendant toute sa vie le souvenir d'une épreuve destructrice et qui, pendant les quatre brèves années qu'il a duré, aurait tari sa fécondité : "Pendant les quatre années de mon mariage, je n'ai rien écrit, pas un livre, pas un traité, pas un essai. Cerné par les problèmes les plus terribles de ma propre existence, comme je le fus pendant tout ce temps, les problèmes scientifiques restaient loin de moi; aussi loin que le souci de l'administration de ses biens sur terre pour le naufragé auquel l'eau monte jusqu'au menton." (3) Mais la rupture de ce mariage ne fut jamais consacrée par le divorce en bonne et due forme que Strauss souhaitait et que sa femme refusait et Strauss dut, contre son gré, renoncer à tout nouveau projet matrimonial jusqu'à la mort de

(1) et (2) : Ibid. p. 626.

(3) : G.S., Bd. I, Literarische Denkwürdigkeiten, pp. 15 sq. Ces souvenirs sont écrits vingt ans après la séparation définitive, ce qui n'a pas suffi à effacer l'amertume de Strauss. La persistance de cette rancœur est d'autant plus frappante qu'elle s'exprime dans des mémoires rédigés dans un but éducatif et dont l'occasion, selon leur auteur, a été la naissance de son petit-fils (ibid. p. 3). Hausrath considère l'échec de ce mariage comme l'événement le plus important de la vie de Strauss.

celle-ci en 1869, quand Strauss se jugeait trop vieux pour fonder un autre foyer.

Tout est surprenant dans ce mariage. Strauss a épousé une Autrichienne, catholique pratiquante de surcroît, qui n'est pas n'importe qui. Agnes Schebest est avec W. Schröder-Devrient l'une des cantatrices de langue allemande les plus adulées. C'est une habituée de la vie mondaine qui fréquente les princes et les rois. Strauss a fait sa connaissance à Stuttgart où elle chanta en 1837 et il a même été alors son critique dithyrambique (1). A. Schebest jouait les rôles de Fidelio et Juliette à Zurich lorsque la nomination de Strauss déchaînait les passions (2). Ils se revoient en 1842 et décident de s'épouser. C'est un mariage de stars.

Dès lors, plus rien ne se déroule comme le voudrait la logique quotidienne. La belle diva qui a manifestement le désir de mener une vie rangée et bourgeoise attire Strauss à la campagne où le couple vivra dans la retraite d'un petit château à Sontheim tandis que Strauss voulait habiter en ville, à Heilbronn. Elle manifeste, et c'est là le seul défaut sur lequel les familiers du couple sont unanimes, une jalousie excessive (3). Les affirmations perpétuelles de son amour exclusif agacent son mari. **Le mariage du "théologien et de la chanteuse"**, pour reprendre l'expression favorite des journalistes chaque fois qu'ils parlent de Strauss à l'occasion d'une commémoration quelconque ne respecte donc pas le schéma que suppose la formule.

Les principales causes de l'échec de ce mariage sont psychologiques, sociologiques et, dans une certaine mesure, scientifiques. On

(1) : Strauss, Der deutsche Courier, Stuttgart, 25. Oktober, 7. November, 16. November 1837.

(2) : J. Baechtold, G. Keller, Bibliographie (Nachtrag zur Biographie), Berlin, 1897, pp. 34 sq.

(3) : C'est sur elle principalement que Strauss s'appuie pour justifier devant les juges sa décision de mettre fin à ce mariage (Württembergische Landesbibliothek, Cod. Hist. 8°I57, III, 7).

devine que Strauss a dû souffrir d'être encore une fois traité en pros- crit (1). Mais la cause principale est ailleurs. Les amis de Strauss l'ont ébranlé plus que ses ennemis. Il a sollicité leur avis avant de se marier à un moment où sa passion l'emportait sur leurs réserves et sur celles de son frère. Une fois le mariage célébré, leurs réticences deviennent des critiques ouvertes, parfois grossières et vulgaires. Rapp, la bête noire d'A. Schebest, aurait sommé Strauss de se débarrasser de sa "bohémienne" (2). Vischer poussera constamment à la rupture (3). Strauss est gêné d'avoir une femme moins cultivée que ses amis et issue d'un milieu différent. Il avouera même avoir eu honte (4). A. Schebest, elle, trouve les amis de son mari médiocres et un peu rustres. On est frappé de constater à quel point Strauss accorde à ces derniers un droit de regard dans sa vie privée, combien leur jugement lui importe. Il leur a demandé de lui trouver une femme. L'ayant trouvée lui-même, il n'en est pas plus indépendant.

Strauss a tenté d'expliquer son attitude sentimentale par une sorte d'infirmité liée à son séjour au Stift, par une immaturité affective, une tare qui ne ferait qu'un avec sa condition d'intellectuel et qui le ferait tomber amoureux des filles d'aubergiste ou des chanteuses (5). Il n'est pas pour un jeune homme si saugrenu que Strauss se l'imaginer de cultiver ce type d'amour. Il est en revanche beaucoup plus rare d'être passionnément payé de retour, comme Strauss le fut, aussi bien par "Minele" Schweickhardt, la fille de l'aubergiste des bords du Neckar, que par la vedette de la scène.

(1) : Th. Kerner, Das Kernerhaus und seine Gäste, Stuttgart, Leipzig..., 1894, p. 254. J. Kerner, Briefwechsel mit seinen Freunden, 2. Bd., Stuttgart und Leipzig, 1897, p. 219.

(2) : Th. Kerner, Das Kernerhaus und seine Gäste, 1897, p. 266. L'auteur de la lettre mentionnée semble bien être Rapp.

(3) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, Stuttgart, 1952, (lettres de 1846 et de 1847 notamment).

(4) : Ibid. p. 181.

(5) : A.B., p. 54 (lettre à Rapp du 2 mars 1838).

La relative impuissance de Strauss est d'une autre nature. Elle est dans son incapacité à affirmer l'autonomie de sa personnalité, dans un besoin sentimental de toujours chercher une caution. Il est vrai cependant qu'il paraît bien s'agir là d'un héritage du Stift dont il n'est pas seul à souffrir. A son tour, il harcèlera Vischer jusqu'à ce qu'il renvoie sa femme, comme s'il exigeait une compensation (1). Il donne l'impression de ne pouvoir échapper à un milieu composé d'universitaires ou de pasteurs cultivés, anciens élèves du Stift pour la plupart, et surtout au mode de vie de ce milieu avec ses retrouvailles rituelles à l'auberge (2). Foncièrement individualiste, s'intégrant difficilement à un groupe social ou politique quelconque, il supporte pourtant mal la solitude et recherche instinctivement la présence et l'approbation de quelques fidèles qui incarnent les valeurs moyennes du groupe et chez lesquels il retrouve sa propre image affadie. L'absence de cette caution le culpabilise, comme elle culpabilise ses amis. Kerner et Mörike étaient trop différents pour que Strauss comprenne la sympathie de l'un, l'admiration de l'autre pour sa femme (3). En dépit de l'attirance qu'il ressent pour les fortes

(1) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, Bd. 2, pp. 94 sq. (lettre du 25 octobre 1855), p. 152 (lettre du 17 octobre 1859). Toute la correspondance que Strauss et Vischer échangent pendant ces années est en partie au moins placée sous ce signe.

(2) : Dans le document que nous avons cité précédemment en note, Strauss se plaignait de l'incompréhension de sa femme envers ces rencontres. Il nous apprenait aussi avoir lu dans le journal de celle-ci le mépris que lui inspiraient ses amis. L'aristocratie de Strauss en avait été blessé.

(3) : J. Kerner, Briefwechsel mit seinen Freunden..., 1897, 2. Bd., (lettres du 20 janvier et du 9 février 1847). Mörike donne l'impression d'avoir été subjugué par le charme et la personnalité de A. Schebest. Elle serait l'expression naturelle de l'art. Quand elle chantait "Der Gärtner", elle "donnait l'impression de la perfection et comblait l'âme" (Mörike, Briefe, pp. 565 sq.) Strauss ne reconnaîtra plus d'autre mérite à sa femme que la beauté lorsque son amour se sera changé en haine. Les écrits de A. Schebest nous montrent une femme digne, sensible et dont le style valait bien celui de certains familiers de Strauss (cf. "Aus dem Leben einer Künstlerin...", Stuttgart, 1857. "Rede und Geberde, Studien über mündlichen Vortrag und plastischen Ausdruck", Leipzig, 1861).

personnalités féminines de son temps, pour la femme émancipée, pour l'écrivain féministe ou romantique, pour Karoline von Günderode, Bettina von Arnim ou George Sand (1), Strauss finira par regretter, malgré ses goûts personnels, un type d'épouse idéale conforme aux aspirations du groupe et au modèle social traditionnel. La femme accomplie sera issue d'une famille bourgeoise ou universitaire; elle sera la compagne attentive et sans relief d'un mari dont elle saura faciliter la carrière (2). Le problème du statut de la femme et du mariage qui n'a pas intéressé seulement la Jeune Allemagne aboutit chez Strauss à une solution assez conservatrice. La lecture d'ouvrages contemporains montre que ce n'est pas un cas isolé (3).

Il n'est pas besoin de faire appel à l'échec de sa vie conjugale pour expliquer le silence de Strauss qui frustra A. Schebest du grand homme qu'elle avait épousé (4). Depuis "La Vie de Jésus", la "Dogmatique" et "l'Essence du Christianisme", la critique religieuse a atteint un stade scientifique qu'elle ne peut dépasser. Strauss juge qu'il est inutile de faire la même chose que Feuerbach et que l'on ne peut faire mieux (5). Il est convaincu aussi que la critique, comme le veut Marx, tendra nécessairement à devenir politique et il n'aime pas entendre parler de ce qu'il appelle des "cabrioles" (6).

La dissolution de son mariage verra certes Strauss reprendre des travaux critiques; mais pendant de longues années il ne produira que des ouvrages de type universitaire dont il parlera plus tard avec détachement. Il y avait donc bien des causes objectives à sa retrai-

(1) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer... (lettres du 29 juillet 1838, p. 66, du 24 septembre 1838, p. 69, du 16 juillet 1844, pp. 142 sq. et lettre à Rapp du 9 septembre 1840, p. 298).

(2) : Strauss, Märklin, p. 89.

(3) : Märklin, Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs, Bd. 5, Über die Ehe, 1833-1834, Stuttgart.

Richter, Vertraute Briefe über die Ehe... Breslau, 1833.

(4) : A.B., p. 143 (lettre à Rapp du 2 décembre 1842). A. Schebest semble avoir insisté pour que Strauss poursuive son oeuvre.

(5) : Ibid. p. 184 (lettre à Märklin du 22 juillet 1846).

(6) : Ibid. p. 153 (lettre à Rapp du 23 juillet 1843).

te. Concrètement, Strauss sera incapable de se fixer durablement - ce que l'on oublie souvent en retenant seulement qu'il est né et mort à Ludwigsburg - et devra veiller à l'éducation de son fils et de sa fille qu'il parviendra à soustraire à la garde de leur mère par des procédés d'une délicatesse parfois douteuse.

LA CRISTALLISATION POLITIQUE DE STRAUSS : LES IDEES ET LES EVENEMENTS

Parmi les quelques études que Strauss publia après son retour au métier d'écrivain, une seule retiendra notre attention au milieu de brefs essais, nés d'une plume encore privée d'ambition, même si Strauss a su réunir, une fois de plus, une information suffisante et trouver le ton et le trait justes (1). Il s'agit de : "Le romantique sur le trône des Césars ou : Julien l'Apostat" (2), l'unique ouvrage de cette période que Strauss considère avec une certaine fierté.

L'allusion du titre est transparente et la lecture du texte ne laisse aucun doute. Strauss pense à Frédéric-Guillaume IV, ce que confirme sa correspondance (3). La courte biographie ne veut mettre en valeur que les implications du romantisme. Ce dernier est présenté comme une force du passé, une illusion rétrograde dont les manifestations ne se limitent pas à la littérature. Même si Strauss insiste particulièrement sur l'extension du concept, sa thèse se rapproche de celle de Heine et de celle moins connue de Ruge (4) et n'est pas foncièrement originale. Sa défiance ne s'accompagne d'ailleurs pas du mépris envers les écrivains romantiques que Ruge érige en système.

La définition de Strauss est plus neuve quand il déter-

(1) : On pourrait citer notamment "Ludwig Bauer", biographie publiée en juin 1847 dans les *Jahrbücher der Gegenwart*. Nous renvoyons à notre bibliographie pour l'ensemble des écrits de cette période.

(2) : *Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, oder : Julian der Abtrünnige*, Mannheim, 1847.

(3) : A.B., p. 197 (lettre du 21 octobre 1847).

(4) : Cf. *Hallische Jahrbücher...* "Der Protestantismus und die Romantik..." Il s'agit d'un très long article de Echtermeyer et Ruge publié à partir du 12 octobre 1839.

mine les caractères généraux de toute période romantique. Le romantisme, en tout domaine et notamment en politique, est l'idéologie des époques de transition entre une culture ancienne, encore résistante, constituée en système, et une culture nouvelle, à l'état d'ébauche, et qui n'a pu jusqu'à présent que réussir sa critique du monde d'autrefois. Cette culture nouvelle apparaît à tort essentiellement négative parce qu'elle n'a pas encore eu la possibilité de construire son nouveau système de valeurs. Elle est donc en position d'infériorité face aux romantiques qui veulent prolonger le passé (1). Strauss se pose, au moins indirectement par ses condamnations, en défenseur d'une démocratie soucieuse de la liberté des citoyens et du progrès, sans se prononcer sur la légitimité de la monarchie : "Les hommes politiques romantiques voient dans la résurrection de l'organisation féodale et corporative médiévale l'unique salut de l'Etat moderne; un prince romantique enfin serait celui qui, nourri comme notre Julien dans les représentations et les aspirations du romantisme, essaierait de les traduire dans la réalité par des mesures gouvernementales." (2)

Le romantisme, si nous ne craignons pas l'anachronisme du terme, est donc réactionnaire au sens propre du mot puisqu'il s'efforce "de faire revenir en arrière la roue de l'Histoire" (3). Ce fut la faute commise par Julien, le héros de cette biographie codée. On ne peut cependant tirer de ce reproche nul éloge intemporel du christianisme. Julien allait certes à contre-courant de l'histoire en espérant triompher du "Galiléen" qui incarnait "le génie de l'avenir" mais il tentait aussi de retenir les valeurs qui font précisément défaut à notre époque :

(1) : Kleine Schriften, 3. Auflage, 1898, pp. II6 sq.

(2) : Ibid. p. II6.

(3) : Ibid. p. I46. On pourrait se demander dès maintenant si cette foi dans un progrès inéluctable ne suppose pas l'existence d'une finalité dans l'histoire. Nous préférons parler du problème de la téléologie à propos de "L'Ancienne et la Nouvelle foi" où il se pose plus nettement.

"Ce sont l'humanité libre et harmonieuse de l'hellénisme, la virilité du monde romain trouvant son équilibre en elle-même vers lesquelles nous sommes en train de nous hisser, échappant à la longue période intérimaire du christianisme, enrichis par les conquêtes spirituelles et morales de celui-ci." (1)

On voit que le progrès n'exclut pas l'existence de cycles dans l'Histoire, idée que l'on rencontrait déjà dans la "Dissertation" de 1831 (2). Par-delà le christianisme, Strauss se veut l'héritier de l'antiquité païenne, et le christianisme dont la dégradation se poursuit dans sa pensée apparaît en partie au moins comme une régression par rapport à l'équilibre et à la liberté de la morale des Grecs et des Romains. Il n'exprime plus que "le principe de la foi servile, de la vie brisée, et notre tâche et notre espérance passionnée sont de le surmonter dans ses ultimes manifestations" (3). Dans tous les domaines et notamment en morale et en politique que Strauss traite ici globalement, romantisme et christianisme sont identifiés à un culte rétrograde du passé. Strauss attend de l'abandon de l'un et de l'autre un renouveau qui ne pourrait aller sans une transformation profonde de la vie de la cité. Quoique les modalités de celle-ci ne soient pas indiquées clairement, tout laisse croire que Strauss serait prêt à accepter une remise en cause des fondements de la société et à accueillir avec enthousiasme la révolution de 1848.

La révolution de 1848 n'aura pas cet effet mais elle permettra à Strauss de mieux se connaître et de se définir politiquement

(1) : Ibid. p. 146.

(2) : Il pourrait être tentant de discerner dans ces idées une anticipation de "l'éternel retour du semblable" nietzschéen. La comparaison risquerait d'être fallacieuse parce que la philosophie de l'histoire de Strauss reste fondée sur le progrès dans lequel doit s'intégrer le retour d'idées autrefois dominantes et qui ne peuvent réapparaître telles quelles.

(3) : Strauss, op. cit. p. 146.

une fois pour toutes. A l'occasion des élections au Parlement de Francfort, certains de ses anciens concitoyens de Ludwigsburg demandèrent en effet à Strauss de se porter candidat et celui-ci, un peu flatté, ne fut pas difficile à convaincre. Nous connaissons les six discours qu'il prononça devant des électeurs de Ludwigsburg et des villages proches. Strauss leur a donné le titre de "Discours théologiques et politiques à l'usage du peuple" (1), ce qui ne signifie pas évidemment qu'il a fait de la théologie. Il a dû seulement, parce que le souvenir de "La Vie de Jésus" était encore vif, rappeler qu'il ne mêlait pas la religion et les affaires de l'Etat et que le choix des électeurs était **seulement politique**. A Ludwigsburg et là uniquement, il a cependant affirmé qu'il importait de délivrer les esprits de l'inquisition d'un parti, celui des piétistes et de leurs amis qui, comme nous l'avons dit à propos de Eschenmayer et de Hengstenberg (même s'ils n'en étaient **pas théoriquement**), était trop conscient de l'influence de l'évolution de la société sur les idées religieuses pour ne pas vouloir préserver celles-ci en combattant celle-là.

Strauss a perçu dans les événements de 1848 - mais à leur début seulement - une grande ambition nationale à laquelle il a été favorable. Il a donc peu parlé des problèmes locaux spécifiques. Son thème essentiel a été celui de l'unité de l'Allemagne mais il n'a pas cru qu'une volonté unificatrice et idéaliste pouvait avoir quelque chance de succès. Il a défendu d'abord un point de vue pratique et relativement peu exigeant. Il réclame l'unification des poids et mesures et des monnaies (2). Une union douanière, ne souffrant aucune exception et englobant donc les Etats du Nord, Hanovre, les villes de la Hanse et l'Autriche, est le point de départ nécessaire de toute construction politique (3). Le conglomerat

(1) : Sechs theologisch-politische Volksreden, Stuttgart, 1848.

(2) : G.S., Bd. I, p. 252.

(3) : Ibid. p. 258.

des Etats allemands a besoin d'un chef qui ne saurait être que la Prusse, Strauss se méfiant de l'Autriche et pas seulement pour des raisons religieuses(1). Le Droit doit lui aussi être unifié, rendu oralement et publiquement. La diplomatie sera du ressort exclusif de la Prusse (2). Le premier signe du pouvoir d'un Etat est, nous dit-il, son armée. Strauss y pense d'autant plus qu'il découvre des périls extérieurs et notamment français. Sans réclamer la dissolution des diverses armées régionales, il souhaite pourtant qu'elles soient placées sous commandement prussien (3). La flotte n'aura plus qu'un seul pavillon (4).

Malgré toutes les réserves qu'appelle pour lui la personnalité de Frédéric-Guillaume IV, Strauss pense que la forme du nouvel Etat allemand doit être celle d'une monarchie constitutionnelle, le pouvoir du monarque étant tempéré par le pouvoir parlementaire, celui d'un Reichstag, par celui des corporations, par l'autorité de ministres avisés. Et puis, Frédéric-Guillaume IV ne vivra pas toujours... (5). L'enthousiasme de 1848 n'a pas touché Strauss au point de lui faire croire aux vertus absolues du suffrage universel dont il a toujours craint les conséquences démagogiques. Il voudrait que le Reichstag fût élu au suffrage indirect afin que le degré de culture de ses membres correspondît le mieux à leurs tâches. Strauss réunit donc les conditions concrètes de l'unification et ne s'attarde que pour la forme sur les grands principes.

Strauss nous dit expressément de toutes ces réformes qu'elles ne doivent pas nuire aux divers pouvoirs régionaux, mais il est évident que les mesures proposées entraîneront la diminution continue de leurs attributions qui finiront par se réduire à un pouvoir économique limité et au réglément des problèmes corporatifs (6). Il se distingue

(1) : Ibid. p.245.

(2) et (3) : Ibid. p. 252.

(4) : Ibid. p. 258.

(5) : Ibid. p. 246.

(6) : Ibid. p. 252.

certes de l'exigence absolue et radicale des plus libéraux ou des plus révolutionnaires, mais son pragmatisme politique ne perd jamais de vue l'objectif dernier et il adapte méthodiquement les moyens à la fin recherchée.

Strauss a su également étudier des mesures plus techniques, tout en faisant ressortir les conséquences sociales bénéfiques de ses choix politiques. Le nouvel Etat allemand sera plus fort pour imposer la protection des ouvriers et des commerçants contre la concurrence étrangère, celle de l'Angleterre principalement qui favorise Hanovre (1) au détriment de corporations entières, telles que les tisserands silésiens qu'elle réduit à la famine (2). Chez cet homme, le souvenir de la ruine de l'entreprise familiale à la fin du blocus continental a laissé des craintes vivaces qui tempèrent son libéralisme économique. Strauss est libre-échangiste à l'intérieur de l'Allemagne, protectionniste aux frontières extérieures quand il le faut.

Il n'est pas de campagne électorale où l'on ne parle des impôts. Il faudrait que "le capital et les revenus" supportassent "les charges publiques" dans la même proportion que "le commerce et la propriété foncière" (3). Strauss semble penser que commerçants, artisans et paysans sont accablés d'impôts. Ces catégories sociales devraient regrouper leurs entreprises pour qu'elles deviennent plus rentables. Pour peu qu'il soit pur de toute exaltation, "ce principe de l'association du travail fraternel et du soutien réciproque est en général extraordinairement beau et fécond" (4). Cependant il ne suffirait pas, à lui seul, à assurer la prospérité de corporations qui doivent donc être aidées par la fondation de "banques d'Etat" (5). Strauss veut faciliter le développement de

(1) : Ibid. pp. 252, 267.

(2) : Ibid. p. 268.

(3); (4) et (5) : Ibid. pp. 259, 267.

la bourgeoisie petite ou moyenne, là où elle existe déjà, dans le commerce, l'artisanat et l'industrie, permettre son avènement dans l'agriculture où il ne peut se réclamer d'une catégorie intermédiaire entre le paysan pauvre et le grand propriétaire foncier. Il se présente donc en défenseur des classes moyennes.

Strauss n'a pourtant pas oublié de parler des ouvriers dont il faudra favoriser et guider les associations. Ils devront être protégés contre les entrepreneurs à condition de bien distinguer ce qui est dû "à la pression inévitable des circonstances et à la contrainte injuste des patrons" (1). Le principe de l'association, évidemment hérité de la philosophie de l'Humanité, leur permettra de subvenir plus facilement à leurs besoins matériels, d'être soignés quand ils sont malades. Des caisses d'aide aux ouvriers malades et âgés pourraient être financées avec la contribution de l'Etat, des employeurs, et par des déductions modiques opérées sur les salaires. Strauss ne prononce jamais un terme qui correspondrait à "coopérative" mais ses propositions relèvent un peu de l'esprit de la coopération ou de la mutualité. Il préconise dans cette période de grande détresse où les faillites sont quotidiennes, la création de cuisines communales, sur le modèle des fours communaux, et l'encouragement à l'émigration, l'ouvrier émigré devant être protégé encore à l'étranger. Certaines des mesures envisagées font penser à un système de sécurité sociale qui ne serait réservé qu'aux classes les plus pauvres et aux ouvriers, les autres citoyens devant subvenir à leurs besoins par eux-mêmes ou grâce à leurs organisations.

Dans son programme, Strauss n'a pas manqué de s'enthousiasmer devant l'élan nouveau suscité par l'idée de liberté mais il a mis en garde ses compatriotes contre tout rêve révolutionnaire. Louis Blanc n'est qu'un "charlatan" (2). Strauss s'est déclaré ouvertement

(1) : Ibid. p. 253.

(2) : Ibid. p. 268.

défenseur de l'ordre. Le gouvernement provisoire de Francfort ne pourra payer éternellement les ouvriers à ne rien faire (1). Il suffirait en Allemagne de restaurer la confiance, d'apaiser "la crainte de l'anarchie" (2) pour que le commerce et l'industrie repartent de plus belle. Strauss a rendu le clergé protestant responsable en partie du désordre mais il a remarqué avec satisfaction que les prêtres catholiques s'étaient abstenus de toute attaque contre lui. Quoi qu'il en soit, rétablir l'ordre devrait être une des tâches essentielles du Parlement de Francfort.

Strauss ne sera pas élu. L'hostilité des villages n'avait pu être compensée par le vote favorable de Ludwigsburg. Mais sa ville lui donnera une revanche éclatante et provisoire en l'élisant triomphalement au Parlement du Württemberg où il se sentira mal à l'aise face à une majorité plus révolutionnaire que lui et chez laquelle il ne découvrira que "le plaisir de détruire" (3). Strauss, qui refusa de condamner l'exécution de Robert Blum par le gouvernement autrichien, reçut même une adresse de ses électeurs, déçus d'avoir élu un conservateur à la place d'un révolutionnaire (4). Le roi finira par lui offrir la rédaction d'un journal gouvernemental (5). Strauss démissionnera après un rappel à l'ordre du président de la Chambre (6). Pendant cette période, il avait reçu des encouragements d'un professeur de théologie catholique de Tübingen, le Docteur Kuhn, et il avait fait la paix avec W. Menzel (7). Ses électeurs s'étaient trompés sur Strauss mais il s'était sans doute aussi trompé sur lui-même.

(1) : Ibid. p. 260.

(2) : Ibid. p. 247.

(3) : Literarische Denkwürdigkeiten, p. 19.

(4) : Ibid. p. 22.

(5) : Ibid. p. 21. Strauss refusera naturellement.

(6) : Ibid. p. 22. Strauss n'avait pas accepté qu'on lui reprochât l'utilisation du verbe "escamoter" pour caractériser la logique tendancieuse d'un orateur.

(7) : Ibid. p. 22, cf. également A.B., p. 226, (lettre du 3 novembre 1848 à Märklin). Strauss avait choisi d'appartenir au même groupe parlementaire que Menzel.

L'accueil réservé par Strauss aux événements de l'année 1848 nous en apporte la preuve et nous permet de reconnaître les facteurs psychologiques et idéologiques qui l'ont conduit à se détacher des révolutionnaires aussi bien que des partisans de réformes politiques trop libérales. Il s'agit de réactions d'autant plus intéressantes qu'elles sont aussi celles du groupe où évolue Strauss, même si Vischer dont le tempérament est plus plébéien et Märklin dont les sentiments sont plus libéraux ont vécu la désillusion moins intensément et ont tiré des conséquences moins radicales de leur désenchantement.

Le premier choc est provoqué par l'annonce de la chute de Louis-Philippe et de la proclamation de la République. Nous en trouvons l'écho dans la lettre à Rapp du 29 février 1848 : "Quelle ère s'annonce là, mon très cher Rapp! Et je crois qu'au fond, nous ne pouvons qu'y gagner. Moi, du moins, je serais bien en peine de dire ce que je pourrais perdre qui vaille la peine d'en parler (...) Voilà n'est-ce pas les souhaits de notre plus tendre jeunesse, nos pensées les plus secrètes qui s'accomplissent. Peut-être aurons-nous souvent, avec les événements qui nous attendent, la nostalgie du calme des jours passés; il est possible aussi que nous ayons trop d'agitation alors que nous en avons eu trop peu depuis notre jeunesse, il n'en reste pas moins vrai qu'en ce domaine, mieux vaut trop que pas assez." (I)

La sincérité du témoignage ne peut être mise en doute mais il faut se rappeler que Strauss avait vécu passivement la mise en tutelle de l'Université qui n'avait pu le détourner de l'approfondissement de ses études et de ses expériences personnelles. Son attitude n'avait pas été celle d'un jeune homme révolté et la réflexion politique, elle-même, ne constituait qu'une préoccupation très secondaire pour lui. Dès

(I) : A.B., p. 204.

que les premiers récits de la Révolution lui parviennent, Strauss ne peut chasser de son esprit l'idée que c'en est fait de la tranquillité des gens de sa condition. Les sentiments qui vont bientôt se développer irrésistiblement aux dépens de l'enthousiasme initial et plus vite qu'on ne l'aurait supposé devant la fraîcheur des premières confidences sont la réserve, puis la crainte. Le 3 avril 1848, Strauss adopte dans une lettre au même Rapp un ton plus historique : "Dans le mouvement présent, tout au moins à son stade actuel, nous ne pouvons jouer aucun rôle. Bien que nous puissions nous compter au nombre de ses précurseurs, ou plutôt à cause de cela précisément, la réalisation pratique n'est pas notre affaire." Strauss dissocie ensuite le rôle de la Constituante de celui de la Convention et craint que le mouvement politique en Allemagne ne rappelle trop vite la seconde, ce qui ne laisse plus planer le doute sur ses réactions face à une révolution éventuelle. La suite de la lettre est moins générale, plus subjective; elle retrouve les accents d'un aveu : "Oui, mon cher Rapp, ne nous y trompons pas, la nouvelle ère, dont l'aube a point, ne peut pas être d'emblée réjouissante pour nous. L'élément disparaît dans lequel nous préférions jusqu'à présent nous mouvoir. Il a dû en être ainsi des animaux terrestres et des oiseaux lorsque les eaux déferlèrent du temps de Noé. Car notre élément était - comprends-moi bien - la théorie, je veux dire l'activité intellectuelle libre, sans préoccupation de fin ou de besoin. Celle-ci n'est plus guère possible aujourd'hui et bientôt elle sera même mise au ban. Car le principe égalitaire est hostile à la prédominance intellectuelle comme à la prédominance matérielle. Il hait la culture comme la propriété." (1)

Bien qu'il ne parle pas pour défendre ses intérêts matériels et il n'est d'ailleurs pas assez riche pour le faire (2), nous dé-

(1) : Ibid. pp. 205 sq.

(2) : Il s'était plaint de subvenir avec peine aux dépenses excessives de son épouse.

couvrons les premiers signes qui montrent, sans qu'il soit possible de s'y méprendre, que Strauss adopte face à la Révolution le point de vue des classes dirigeantes. S'il n'a pas à craindre pour ses biens, il n'en redoute pas moins la perte de prestige que subiraient nécessairement, selon lui, les classes intellectuelles si les révolutionnaires venaient à prendre le pouvoir. La Révolution est synonyme sur le plan culturel de barbarie ou à tout le moins de régression.

Apprenant à se connaître en ces temps troublés, Strauss ne se fait bientôt plus aucune illusion sur son propre compte. Il écrit à Vischer, le 13 avril 1848 : "Une nature comme la mienne se sentait beaucoup mieux que maintenant sous l'ancien État policier où l'on avait la tranquillité dans les rues et où l'on ne rencontrait pas d'hommes agités, de chapeaux mous et de barbes à la nouvelle mode. On pouvait encore dire un mot en société de littérature et d'art, de manuscrits originaux et choses semblables, on pouvait se laisser aller - et tout cela n'est plus possible maintenant (...) J'ai appris pendant ces journées à connaître en moi, plus nettement que jamais, un épigone de cette période de culture individuelle dont Goethe incarne le type et je ne puis ni ne veux en franchir les limites. ~~Envers~~ ce déferlement de l'esprit sur les valets et les servantes, ~~envers~~ cette sagesse actuelle qui fleurit à tous les coins de rue, je ne puis témoigner qu'ironie mordante et mépris hautain. Odi profanum vulgus et arceo est et reste ma devise." (I)

Les composantes psychologiques du caractère de Strauss n'ont pu être que renforcées par les expériences de sa vie, par les attaques dont il a été victime depuis "La Vie de Jésus", par l'hostilité populaire qui lui a interdit d'enseigner à Zurich. Il a été marqué profondément par tous ces accidents qui n'ont pu que le convaincre de l'ina-

(I) : A.B., pp. 207 sq.

nité d'une transformation de la société réalisée par les classes les plus pauvres. Son échec électoral allait raffermir encore ces certitudes. Les incidents de sa brève carrière de parlementaire à Stuttgart lui font suspecter tout pouvoir, serait-il entre les mains de la bourgeoisie et des intellectuels proches de celle-ci, quand il est tant soit peu d'origine populaire, comme s'il était marqué par sa naissance d'une tare indélébile. Une véritable incompatibilité de nature avec les défenseurs des nouvelles thèses révolutionnaires, une réaction de pur esthétisme, une répulsion physique, une sorte de sursaut de l'instinct de conservation, dont les sources communes sont l'attachement au style de vie de l'ancienne société et la conviction d'être l'héritier d'une tradition culturelle irremplaçable, déterminent le comportement et la pensée politiques de Strauss. On serait tenté de parler d'incompatibilité biologique.

Strauss s'est désigné lui-même comme "homme du centre bourgeois" opposé à "la gauche anarchiste" et à "la droite aristocratique" (1). On serait tenté pourtant de la classer à droite devant certaines décisions (2) et aussi à la lecture de cette lettre à Vischer où Strauss, après avoir tracé le bilan affectif de quelques mois d'activité politique intermittente, se montre prêt à sacrifier l'idée de démocratie au respect de l'ordre : "A cela s'ajoute, en ce qui concerne la politique

(1) : Ibid. p. 224 (lettre du 28 septembre 1848 à Rapp).

(2) : Strauss s'était rendu compte, en s'opposant au vote déplorant l'exécution de R. Blum, de ce que son attitude pouvait avoir de maladroit et d'irritant (ibid. p.229). Le condamné, grâce à des thèses qui pouvaient le rendre sympathique à des factions opposées, à son républicanisme, à sa lutte pour l'unité allemande, ne pouvait être que pleuré en 1848. Vivant, ses aspirations démocratiques n'auraient pas tardé à l'isoler. Mort, exécuté dans des conditions qui laissaient planer le doute sur l'honnêteté de ceux qui avaient pris la décision, alors qu'il était naturel de penser qu'à Vienne on avait surtout voulu faire un exemple, il se parait de l'auréole du martyr. Onze voix seulement ne soutinrent pas l'adresse condamnant son exécution (R. Blum avait été fusillé le 9 novembre 1848 à Vienne à l'instigation de Windischgraetz pour rébellion armée).

actuelle, ma répulsion absolue envers tout ce qui est révolutionnaire, tout ce qui déchaîne les masses. Cette répulsion est très naturelle, elle est le frisson de toute créature devant un élément où elle ne peut vivre. Sous le despotisme russe, les ailes rognées certes, je pourrais encore exister, mais le règne des masses m'anéantirait. C'est pourquoi je hais ce qui nous y conduit plus que je n'ai jamais haï, parce que jusqu'ici je n'avais encore rien rencontré qui me niât aussi absolument."(1)

Ce qui sépare Strauss de la droite n'est cependant pas secondaire. D'une part, il fait de la droite le porte-parole de la noblesse dont il ne veut pas être solidaire; d'autre part, il se juge homme de progrès et n'a confiance qu'en la bourgeoisie pour réaliser ses espoirs. Mais celle-ci doit être en mesure d'agir d'une manière autonome, dans un cadre légaliste, sans tenir son pouvoir de l'insurrection populaire, ce qui explique la méfiance de Strauss envers le Parlement de Francfort (2), bien que la composition sociologique de ce dernier corresponde à ses vœux. Strauss ne doute pas que les réformes auxquelles il tient et l'unité allemande sont l'affaire des gouvernants, qu'elles se feront par le haut de la pyramide et probablement par la contrainte.

Le credo politique de Strauss est simple. Les libertés qu'il réclame, quand il ne se croit pas acculé à choisir entre la dictature de la plèbe et l'arbitraire des souverains, sont peu nombreuses mais essentielles. Elles se résument à la liberté de croire ou de ne pas croire, à la liberté de penser et à la liberté d'association. Strauss se prononce pour la tolérance la plus complète envers les protestants de toutes sortes, les catholiques et les juifs - ce qui n'était pas courant - et sa philosophie politique se satisfait d'une éthique humanitaire inspirée par le bon sens, destinée à concilier les exigences morales de toutes les religions, et qui témoigne de l'influence sur sa pensée des enseignements

(1) : Ibid. p. 239 (lettre à Vischer du 24 février 1849).

(2) : Ibid. pp. 215 sq. (lettre à son frère Wilhelm du 17 juillet 1848).

de "Nathan le Sage" : "Que l'on fasse baptiser ou circoncire ses enfants ou non, que l'on fréquente le service catholique, que l'on assiste au prêche protestant, ou que l'on préfère se recueillir chez soi à sa façon, pourvu que l'on respecte les commandements, que l'on fasse sa règle de : tu ne tueras point, tu ne commettras point d'adultère, tu ne voleras point, tu ne porteras pas faux témoignage contre ton prochain, tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain, et l'on pourra être notre frère, notre concitoyen, élire ou être élu, et occuper des fonctions publiques comme tout autre." (1)

Quel que soit le jugement que l'on porte sur les options politiques de Strauss, on ne peut que lui reconnaître une grande lucidité et une intuition sûre. Il a indiqué les voies qu'empruntera l'unité allemande. Il a pressenti l'importance de la question des nationalités dans l'histoire de l'Autriche et ne s'est pas fermé les yeux sur l'importance des soulèvements en Posnanie : "Pour l'instant, la Prusse est sans comparaison possible l'État le plus fort des deux parce qu'il se compose uniquement de provinces allemandes (mis à part le point sensible de la Posnanie)." (2)

Politiquement, Strauss n'était pas de son temps (3). Il était trop individualiste pour se complaire dans l'effervescence de 1848. Désormais sa pensée politique, qui n'oubliera plus le spectacle du désordre, est solidement ancrée; elle ne fera que se compléter en rencontrant des problèmes nouveaux. Bien des adjectifs pourraient la caractériser. Suivant le point de vue que l'on adopte et l'aspect des propositions ou des réactions de Strauss que l'on retient, il pourrait être qualifié de

(1) : G.S., Bd. I, p. 253. C'est dans la préface des "Discours" (p. 241), écrite après l'échec électoral, que Strauss s'est prononcé pour le suffrage indirect.

(2) : Ibid. p. 245.

(3) : Il suffisait, raconte-t-il, qu'il ait assisté à une séance de travail préparatoire en commission pour être incapable de dire quelque chose de sensé à la Chambre sur le sujet débattu (Literarische Denkwürdigkeiten, p. 21).

libéral, de conservateur, d'homme de progrès, de paternaliste ou de défenseur des réformes, et bon nombre de ses adversaires auront vu en lui un homme du passé tandis que ses électeurs n'avaient pas voulu d'un pareil révolutionnaire pour le Parlement de Francfort. Strauss s'est réclamé de l'attitude de Goethe devant la Révolution française (I) et l'horreur commune de toute démagogie rend la comparaison séduisante. Mais s'il ne fallait choisir qu'un seul adjectif pour qualifier cette pensée politique à la fois pragmatique dans l'utilisation des moyens et intransigeante quant à l'objectif final, c'est sans hésitation celui de pré-bismarckien que nous retiendrions.

(I) : A.B., p. 206 (lettre à Rapp du 3 avril 1848).

LA VIE DE STRAUSS JUSQU'EN 1848 ET LES OEUVRES PRINCIPALES

1835 : Premier tome de "La Vie de Jésus". Révocation de Strauss.

1836 : Deuxième tome.

1837 : Deuxième édition de "La Vie de Jésus".

"Streitschriften".

1838 : "Über Vergängliches und Bleibendes im Christenthum"- Période dépressive - Troisième édition de "La Vie de Jésus".

1839 : "Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit".

"Charakteristiken und Kritiken" - Echec de la nomination à Zurich.

La prise de conscience de la rupture avec l'hégélianisme est achevée.

1840 : Premier tome de "Die christliche Glaubenslehre".

Quatrième édition de "La Vie de Jésus" qui abandonne les concessions surtout formelles de la troisième édition.

1841 : Deuxième tome de "Die christliche Glaubenslehre".

1842 : Mariage de Strauss avec la cantatrice A. Schebest.

1846 : Séparation après la naissance d'une fille et d'un fils.

1847 : "Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige".

1848 : Strauss n'est pas élu au Parlement de Francfort.

"Sechs theologisch-politische Volksreden".

La ville de Ludwigsburg l'élit au Landtag du Württemberg qu'il quittera après s'être montré plus conservateur que ses électeurs. Face aux événements, la pensée politique de Strauss se cristallise définitivement.

QUATRIEME PARTIE : "L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE FOI" ET SON UNIVERS.

INTRODUCTION : DES ANNEES DE TRANSITION.

Entre 1848 et 1872, année de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", les écrits de Strauss sont nombreux et d'importance inégale pour les centres d'intérêt que nous avons privilégiés. Ils ne remettent pas en cause la personnalité de l'homme et de l'écrivain que nous avons voulu définir dans les chapitres précédents. Strauss prend plaisir à se faire critique littéraire et artistique ou biographe et historien de talent. Nous n'étudierons pas par le menu les ouvrages parfois fouillés, parfois dilettantes et sérieux à la fois, que Strauss consacre à des personnalités aussi différentes que celles de Frischlin, de Klopstock, de Voltaire, de Schubart, de Hutten ou de Reimarus (1). On retiendra que le travail scientifique de l'historien fut jugé assez sérieux par Th. Mann pour pouvoir servir de documentation à son "Doktor Faustus" (2).

Quel que soit le talent du biographe, il nous paraît utile avant tout de nous arrêter aux grandes tendances qui donnent une sorte d'unité à des écrits si dissemblables en apparence. Si l'on veut oublier la curiosité littéraire et intellectuelle, l'éclectisme des goûts qui portent Strauss à rechercher la "Messiade" de Klopstock aussi bien que les blasphèmes et les plaisanteries de Reimarus, de Voltaire ou du curé Meslier, tout en trouvant du charme à des personnages aussi singuliers que Frischlin ou Schubart, les grandes tendances que l'on retrouve dans la production de Strauss pendant ces années sont au nombre de deux :

- (1) : On trouvera les références de ces ouvrages dans notre bibliographie.
(2) : Cf. Liselotte Voss, Die Entstehung von Thomas Manns Roman "Doktor Faustus", Tübingen, 1975, p. 227.

il s'agit du retour au XVIIIe siècle et du culte d'un passé historique où s'est incarnée en quelques grandes figures l'originalité de la nation allemande.

I°/LE RETOUR AU XVIIIe SIECLE

Strauss a dit on ne peut plus nettement son admiration pour le XVIIIe, notamment dans l'ouvrage qu'il a consacré à Reimarus en 1861 : "Après le siècle de la Réforme, aucun des siècles depuis les grandes migrations n'a fait plus pour le progrès de l'Humanité que le XVIIIe" (1). Cet éloge est en même temps un hommage au rationalisme. Si vibrant qu'il soit, il faut pourtant se souvenir qu'il n'y a là nulle conversion mais seulement la confirmation d'une évolution contenue en germe dans "La Vie de Jésus" et déjà très apparente dans la seconde édition. La profession de foi est, comme toujours chez Strauss, une prise de conscience sensiblement postérieure à l'événement lui-même. Strauss était depuis longtemps convaincu que tout romantisme était funeste, sinon pathologique, en politique. Ses théories littéraires, son admiration croissante pour les grands classiques et d'abord pour Goethe renforçaient encore ses certitudes, même si son intérêt pour les curiosités romantiques ne se démentait pas.

La révolution de 1848 aura hâté cette prise de conscience. L'utopie romantique s'identifie désormais pour lui tout autant à des projets révolutionnaires dangereux et rétrogrades en dernière analyse qu'au conservatisme de monarques figés dans l'orthodoxie. Tout irrationalisme lui apparaît fatalement maléfique et la quête de valeurs stables le ramène au XVIIIe siècle dont il ne savait pas encore qu'il était l'héritier objectif. Le XVIIIe représente pour lui une forme de certitude intellectuelle indispensable.

(1) : D.F. Strauss, H.S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Zweite unveränderte Auflage, 1877, p. 10.

Le XIXe siècle s'est coupé de ses racines. Dans la révolution de 1848, Strauss voit la faillite de l'éducation, des grands principes moraux, une défaite de l'esprit critique dont il découvre la cause dans la négligence des grands enseignements du siècle précédent. Il défend cette thèse dans sa biographie de Märklin, écrite peu après les événements, encore sous le coup de l'émotion. Strauss ne va pas jusqu'à faire du XIXe, à l'image des romantiques, de Musset par exemple, le siècle de la désespérance. Il y décèle cependant une apathie de la volonté, une faiblesse du caractère qui contrastent avec la ferme personnalité des hommes trempés par l'esprit kantien : "En revanche, nous enfants du XIXe siècle, nous avons reçu le trésor de culture intellectuelle dont nous jouissons, sans effort pour sa plus grande part, et ceci, s'associant à une discipline plus relâchée et à la longue paix dans laquelle nous avons grandi, a conduit notre siècle, précisément dans ses classes les plus cultivées, à la séduction d'une sorte de débauche intellectuelle qui paralysa l'énergie morale et nous fit apparaître ces deux dernières années dans une faiblesse si inquiétante face aux attaques des masses dont la volonté passionnée n'était plus domptée par la discipline ancienne et pas encore tempérée par la nouvelle culture." (1) Le retour au XVIIIe s'accompagne, on le voit, d'une leçon de vertu. Strauss propose déjà en 1851 des exemples à ses contemporains dans un ouvrage que la modestie de son sujet condamnait à passer inaperçu.

La pensée de Hegel et plus encore celle de ses successeurs sont rendues responsables de la rupture malheureuse avec le XVIIIe dans le commentaire de l'oeuvre de Reimarus où Strauss pourtant ne renie rien de ses théories passées et notamment du refus de considérer Jésus et les apôtres comme de vulgaires mystificateurs. La faute hégélienne

(1) : D.F. Strauss, Christian Märklin, Ein Lebens - und Charakterbild aus der Gegenwart, Mannheim, 1851, pp. 3 sq.

est d'origine philosophique. Dans son rapport avec le siècle du rationalisme, la dialectique hégélienne a oublié la véritable fonction du deuxième moment qui ne pouvait être une simple "liquidation" mais devait être aussi une "préservation" du moment précédent, une préparation à un état supérieur qui le priverait de sa valeur absolue mais lui conserverait au moins une signification relative (1).

Strauss reproche donc à Hegel et à ses disciples d'avoir interprété le deuxième moment de la dialectique, quand il s'agissait de briser avec le rationalisme, exactement comme il l'a fait lui-même, sans le savoir clairement, en jugeant le christianisme. C'est un signe supplémentaire du foisonnement d'interprétations personnelles que permettait la dialectique hégélienne. Strauss était d'autant plus enclin à voir une trahison de la méthode dans l'attitude des hégéliens face aux rationalistes qu'il se savait maintenant plus proche de ces derniers. Désormais Strauss n'hésite plus à voir dans les penseurs rationalistes des précurseurs de sa propre pensée. Il se réclame d'un courant qui part de Spinoza, se prolonge dans les systèmes de Leibniz et de Wolff, et dont Reimarus est tributaire (2). Il montre comment les disciples de Wolff ont favorisé heureusement la pénétration en Allemagne des auteurs anglais déistes (3), quoiqu'il se refuse à accorder à ceux-ci une grande valeur scientifique.

Evidemment, ce sont les philosophes rationalistes que Strauss réhabilite et non pas les théologiens. C'est la continuité historique qui lui importe le plus, alors qu'il avait cru dans sa jeunesse que la philosophie de Hegel avait provoqué une rupture et révolutionné l'histoire de la pensée : "La prétendue théologie spéculative ne valait rien parce qu'elle pensait avoir surmonté le rationalisme au point de pou-

(1) : D.F. Strauss, H.S. Reimarus..., 1877, p. 183.

(2) : Ibid. pp. 31 sq.

(3) : Ibid. p. 36.

voir se permettre de l'oublier totalement. Il s'est vengé et, épuré et approfondi par celle-ci, il a surgi d'elle à nouveau sous la forme de la théologie critique. Le XIXe siècle s'est privé dès son commencement de grands et magnifiques fruits entre autres choses par l'exaltation romantique avec laquelle il s'était détaché du XVIIIe : plus il se rattache à celui-ci, plus il reconnaît qu'il est appelé non pas à le mettre de côté mais à le poursuivre et à le compléter, et plus on peut supposer qu'il a compris sa tâche, plus on peut espérer avec confiance qu'il la résoudra." (I)

2°/ L'ENRACINEMENT DANS LE PASSE ALLEMAND

Cette deuxième tendance n'est pas étrangère à la première et à ce besoin d'éduquer nouveau chez Strauss et qui lui fait proposer des exemples à son peuple. Si l'on cherche le trait commun aux biographies allemandes de Strauss - son "Voltaire" faisant exception - , on pourra peut-être retenir, comme Ziegler, des traits psychologiques. Strauss, nature plus passionnée qu'elle ne le laissait paraître, aurait trouvé une compensation austère et sage à sa vie retirée et solitaire en peignant des héros qui ne craignaient pas de laisser libre cours à l'ardeur de leurs passions. Un être sensible, mais raisonnable et mesuré à force de volonté, aurait communiqué dans l'exercice de son métier d'écrivain avec des natures plus fortes dont le génie n'hésitait pas à mettre sans cesse son existence en jeu (2). L'explication ne nous convainc pas. Strauss a beau avoir pour les personnages de l'histoire des indulgences qu'il n'a pas dans la vie, ce n'est pas l'éclat de la personnalité qui entraîne son adhésion mais le contenu et l'avenir des idées que son héros incarne dans la vie et défend de sa plume. Ses préférences ont une origine

(1) : Ibid. p. 185.

(2) : Th. Ziegler, D.F. Strauss, Strasbourg, 1908, Bd. II.

historique, qu'il s'agisse de l'histoire des idées ou de celle des États et des nations. Frischlin et Schubart ont été, malgré l'éloignement dans le temps, des victimes semblables de l'absolutisme princier dans une Allemagne faible et divisée, dans la région même où Strauss est né (et Strauss ne se fait pas faute de montrer que l'intolérance religieuse a soutenu et même appelé le despotisme, traçant ainsi implicitement un parallèle avec son propre cas).

Nous savons que pour Strauss la Réforme et ses prolongements immédiats étaient une source de la grandeur allemande qu'il jugeait au moins aussi capitale que le XVIIIe. Un des mérites essentiels de la Réforme aura été d'aider à la naissance d'une langue nationale et populaire, promesse d'une unité future, et l'on a parfois l'impression que c'est la tâche dont Strauss sait le plus gré à Luther. C'est un point dont Strauss affirme l'importance avec véhémence dans son "Hutten". L'adjectif "allemand" rythme vigoureusement sa thèse quand il résume la mission accomplie par la Réforme : "Elle a appris à notre peuple à penser par lui-même et à parler allemand quant à ses désirs les plus intérieurs. La prédication allemande, la Bible allemande ont été plus efficaces que tous les exercices de style en latin des humanistes. Les prédicateurs luthériens n'étaient pas des Erasmes; mais ils ont résolu un problème qu'aucun Erasme ne pouvait résoudre. La littérature classique du peuple allemand au XVIIIe et au XIXe siècle est l'humanisme qui renaît de la Réforme allemande. Mais ce fruit ne pouvait mûrir qu'une fois le temps accompli, le peuple allemand pétri dans toutes ses couches par le protestantisme."(I)

Le héros le plus cher au cœur de Strauss est Hutten. Il lui reconnaît tous les mérites pour avoir été l'ennemi de l'étranger, le défenseur des droits politiques de son peuple, le prophète de la nation

(I) : D.F. Strauss, Ulrich von Hutten, 4. bis 6. Auflage, Bonn, 1895, p. 531 (texte de l'édition de 1871).

allemande qu'il ne voulait pas libérer seulement de ses chaînes religieuses mais aussi dans tous les domaines de la pensée et de la vie. Il a su concilier ce que l'Humanisme avait de meilleur - et Strauss ne se fait pas faute de rappeler que son latin était meilleur que celui de Luther (1) -, le triomphe du libre examen, le retour à une culture classique qui préparait les temps modernes et ce qui faisait la force de la Réforme, la libération du joug de Rome, tout en luttant déjà pour des réformes politiques que l'Humanisme refusait parce qu'il était d'essence aristocratique et que Luther combattait lui aussi parce qu'il était toujours hanté par la crainte d'affaiblir le bras séculier. Déjà il ramenait le protestantisme à des sources trop vite oubliées : "Nous le voyons bien maintenant. Hutten a eu raison de ne pas vouloir obtenir une chose sans l'autre; en réalité tous ces aspects sont inséparables, mais à vrai dire, il n'y en a que deux : la culture humaniste qui a ses racines dans le protestantisme et l'unité et la puissance politiques de la nation ainsi constituée. Toutes deux sont réellement inséparables et l'erreur de Hutten a seulement été celle de toutes les natures prophétiques : voir et désirer à la fois, d'un seul coup, comme un idéal lumineux, ce que l'Humanité ne peut atteindre que pas à pas, morceau par morceau, pendant des siècles de lutte." (2)

Si la préoccupation d'éduquer son peuple à l'aide d'une grande leçon historique qui s'adresse à un public relativement vaste ou de la peinture d'une modeste existence de professeur est nouvelle chez Strauss, en revanche son intérêt pour la Réforme sous tous ses aspects est très ancien. A vingt-six ans à peine, avant même d'écrire "La Vie de Jésus", le jeune homme avait une conception de la Réforme semblable à celle du quinquagénaire. Ses raisons nous intéressent parce qu'elles

(1) : D.F. Strauss, Ulrich von Hutten, 3. Teil, Gespräche von Ulrich von Hutten, Leipzig, 1860, pp. VII sq.

(2) : D.F. Strauss, Ulrich von Hutten, Bonn, 1895, p. 533.

éclaircissent sa conception future de la société et autorisent des comparaisons instructives.

Considérer la Réforme d'un point de vue purement religieux est un défaut de la science allemande de son temps qui se complairait dans des recherches érudites étrangères à la vie et au peuple (1). Luther lui-même a trop sacrifié à la théorie; il s'est fermé les yeux devant la misère paysanne. On ne s'étonne pas que Hutten ait été le héros de la biographie écrite vingt-six ans plus tard : "Luther lui-même a été entraîné à faire preuve d'une dureté excessive face aux paysans par sa conception trop abstraite de l'obéissance passive envers l'autorité." (2) De tels accents humanitaires forment un contraste apparent avec la condamnation sans appel de la révolution de 1848 et les théories sociales de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". On ne peut approuver totalement, nous dit Strauss, l'attitude de Luther "quand on songe à l'oppression rigoureuse, à l'humiliation profonde qui ont pesé sur ces hommes et à la cruauté inouïe avec laquelle les seigneurs ont en outre étouffé le soulèvement" (3).

Mais Strauss, comme Marheineke avant lui, se refuse à condamner la noblesse en bloc, en tant que classe sociale. Il fait la louange des princes de confession évangélique et il approuve Marheineke d'avoir su dégager la figure d'un certain nombre de nobles qui participèrent à l'oeuvre de la Réforme (4). Le soulèvement paysan est compris ou excusé moralement; en obéissant au même sentiment d'humanité, Strauss condamne l'intransigeance de Luther et des seigneurs face aux exigences des paysans. En revanche, on ne trouve pas trace dans l'article de Strauss, pas plus que dans l'énorme ouvrage de Marheineke (5), d'une quelconque

(1) : *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, März 1834, p. 321.

(2) et (3) : *Ibid.* p. 339.

(4) : *Ibid.* p. 345.

(5) : Marheineke, *Geschichte der deutschen Reformation*, Berlin, 1831.

justification politique des émeutes paysannes. Celles-ci ont provoqué chez leurs adversaires un ensemble de fautes morales, d'erreurs et d'incompréhensions psychologiques, auxquelles ont échappé certains esprits, tels Franz von Sickingen ou Hutten qui ont mieux compris leur temps et l'évolution sociale et politique dont la Réforme avait besoin. Il n'y a là aucun éloge de la Révolution.

L'évolution, s'il faut absolument parler d'évolution, est ailleurs. Strauss continue, après 1848 comme avant, de réclamer des changements politiques et sociaux, une autorité suprême plus libérale et plus tolérante, plus de bien-être pour les ouvriers et les paysans. Il continue de croire que la libéralisation politique doit être conquise par l'effort des groupes les plus éclairés mais il dit plus nettement qu'autrefois que l'amélioration de la condition ouvrière et paysanne doit être octroyée ou à tout le moins qu'elle ne peut être réalisée que grâce au concours de ces mêmes catégories sociales mieux éduquées. Encore ne s'agit-il que de nuances, car l'article de 1834, s'il ne condamne pas les paysans en révolte dans les termes qui seront appliqués aux révolutionnaires de 1848, ne contredit pas pour autant la biographie de Hutten qui laisse apparaître la nécessité pour le peuple d'être guidé dans son émancipation.

Il n'est pas besoin de supposer un revirement pour expliquer que le jugement de Strauss se révèle plus indulgent devant les révoltes paysannes du temps de la Réforme que face aux revendications de ses contemporains. Les soulèvements trouvaient un semblant de légitimité dans l'impossibilité apparente de hâter le progrès dans un siècle où la conscience moderne commençait à peine à s'éveiller. Au XIXe siècle, le progrès des lumières permet d'espérer une évolution raisonnable de la société sans nul recours à la violence. Dans ce retour au XVIIIe siècle, l'éducation devient une idée maîtresse de la pensée de Strauss, qu'il s'agisse

d'éveiller la conscience individuelle ou d'organiser la société.

Le reproche d'ignorer le peuple, que Strauss faisait en 1834 à la science allemande, pouvait sembler déconcertant un an avant "La Vie de Jésus" dont il était difficile de nier qu'elle souffrait du même défaut. A toutes les causes psychologiques ou morales qui interdisaient à Strauss de rechercher une large audience populaire s'ajoutait évidemment l'aridité de la matière. En 1864, il n'estime plus insurmontable ce dernier obstacle et tente d'écrire une "Vie de Jésus conçue pour le peuple allemand". Sur le plan scientifique, le livre ne nous apprend rien de nouveau. L'oeuvre de 1835 se suffisait à elle-même et ne pouvait avoir de postérité chez son auteur. Strauss ne renonce pas au mythe mais la tendance, amorcée dès la deuxième édition, à admettre une part de falsification volontaire dans les évangiles se confirme, et il est vrai que l'admiration de la pensée du XVIIIe siècle ne pouvait que la renforcer. Strauss montre qu'il a rapidement assimilé, pour mieux le réfuter, l'essentiel des travaux récents.

L'intention, l'esprit dans lequel l'ouvrage a été rédigé sont plus importants que sa valeur scientifique. Ce n'est plus en théologien ou en philosophe que Strauss parle. Il a conscience, non pas de se dévoyer, mais de remplir une mission historique : "Mirabeau aussi a été un noble égaré, qui a tendu la main au peuple, et vraiment, le geste n'est pas resté sans conséquences." (I) Longtemps après, Strauss reprend certaines thèses de ses premiers détracteurs. Une prise de conscience s'achève. Strauss démasque l'illusion scientifique dans l'étude des faits religieux. La religion doit certes être étudiée scientifiquement. Seulement ses résultats ne concernent pas vraiment la science. Ils touchent au contraire à la religion elle-même dans son essence et à toutes les sphères de la vie qui ne peuvent lui demeurer étrangères dans notre société. Les

(I) : D.F. Strauss, Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig, 1864, pp. XII sq.

motivations du savant ne peuvent être absolument désintéressées : "Bien sûr, l'auteur qui écrit sur les souverains de Ninive ou les pharaons d'Égypte peut trouver dans son travail un intérêt purement historique; en revanche le christianisme est une puissance si vivante et la question de savoir comment les choses se sont passées à sa naissance renferme des conséquences qui plongent si profondément dans le présent immédiat que le chercheur devrait être borné pour n'avoir seulement qu'un intérêt historique en tranchant cette question." (1) Hengstenberg ne parlait pas autrement.

L'Allemagne à laquelle Strauss s'adresse est avant tout l'héritière de la Réforme. Celle-ci est considérée d'abord comme une rupture qui suppose une série d'autres crises avant que le peuple allemand retrouve son unité compromise par sa division entre catholiques et protestants : "Je conçois le peuple allemand comme celui de la Réforme, cependant je ne comprends pas celle-ci comme une oeuvre achevée mais comme une oeuvre qui veut être poursuivie." (2) Strauss va même jusqu'à saluer momentanément les "Catholiques allemands" et "La communauté des amis de la lumière" (3) dont il parlera quelques années plus tard avec ironie. Ce souci de l'unité nationale explique que Strauss puisse croire encore à un dépassement du catholicisme et du protestantisme, foncièrement étranger en réalité à la religion, auquel nombre de catholiques et de protestants éclairés ne demanderaient qu'à se rallier. Il ne tardera pas à dire les choses d'une manière plus abrupte, ce qui nous permettra de préciser sa véritable conception de l'histoire de la Réforme et du protestantisme.

Strauss a jugé que sa tentative d'écrire une histoire populaire de la vie de Jésus avait échoué (4), le dessein et la matière

(1) : Ibid. pp. XIII sq.

(2) : Ibid. p. XVII.

(3) : Ibid. p. XX.

(4) : A.B., p. 538 (lettre à Zeller du 17 octobre 1872).

étant incompatibles. C'est un jugement de critique lucide. Seulement l'ambition de Strauss, celle de toucher un large public, de n'être pas incompréhensible "pour aucun homme cultivé et capable de penser" (I) s'est réalisée. Le succès a même été durable. La version populaire, dont la présentation est plus modeste mais dont le texte intégral est simplement privé de ses notes, connaît sa quatorzième édition en 1904.

Ce succès confirme celui de "Hutten", annonce celui de "Voltaire". Si la nouvelle "Vie de Jésus" est fortement critiquée, elle ne soulève pas de tempêtes, ne suffit pas à jeter l'opprobre sur l'oeuvre ultérieure. L'écrivain maudit d'autrefois est devenu représentatif. Il est maintenant une autorité nationale pour beaucoup de ses contemporains et cette situation apparaît à Strauss comme une compensation méritée, une sorte de revanche sur le sort. Pourtant l'homme n'a pas changé, n'a rien perdu de son intransigeance et de sa raideur. On lui a pardonné cependant comme une incartade d'importance secondaire sa sèche condamnation des théologiens libéraux dans l'affaire Schenkel où il se désolidarise d'un homme de compromis, au risque de renforcer la position des moins libéraux de ses adversaires. La plupart de ses lecteurs n'avaient guère prêté attention non plus à son commentaire dédaigneux de Schleiermacher(2). Ce sont là questions de spécialistes étrangères au nouveau public de Strauss. Pour celui-ci, l'image moderne, patriotique, sécurisante, a rejeté à l'arrière-plan le souvenir du critique matérialiste de la religion. Cette perception rassurante se généralisera encore plus avec la publication des lettres à Renan que nous étudierons en même temps que "L'Ancienne et la Nouvelle Foi".

La seconde "Vie de Jésus" n'a pas fait scandale parce que l'on pouvait en retirer laborieusement, en la lisant mal, en s'arrê-

(1) : D.F. Strauss, Das Leben Jesu... 1864, p. XI.

(2) : D.F. Strauss, G.S. V, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu, (1865).

tant à des assurances fragiles, une leçon de christianisme moral épuré.
"L'Ancienne et la Nouvelle Foi" dit les choses trop simplement pour être
mal comprise sur ce point. C'est sans doute là l'origine d'une surprise
injustifiée.

CHAPITRE I : ORIGINE ET NATURE DES THEMES ESSENTIELS DANS "L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE FOI" - MATERIALISME ET POSITIVISME

Il est difficile de s'imaginer aujourd'hui ce qu'a représenté ce livre, désormais oublié des histoires de la littérature et de la pensée, qui continuent pourtant à faire mention de "La Vie de Jésus". Le fait qu'il connaissait déjà sa douzième édition en 1895 nous en donne une idée. Un écrivain très différent de Strauss, E. Wiechert, nous aide encore mieux à comprendre le phénomène quand il nous parle dans "Des forêts et des hommes" de ces "deux livres décisifs et funestes pour nous" qu'ont été "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" et "Les énigmes de l'univers" dans leurs éditions populaires (1). Il ne faut jamais oublier quand on étudie "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", plus encore que pour d'autres oeuvres, que la hiérarchie des valeurs littéraires ou philosophiques en 1872 n'a plus rien à voir avec la nôtre. Strauss, auquel on reprochera si souvent son prosaïsme et sa légèreté scientifique, a plu à la jeunesse et à bien des savants. La sensation provoquée par son dernier ouvrage ne fut pas de surcroît celle d'un météore. Wiechert adolescent l'a lu environ trente ans après sa première publication.

En répondant négativement dans son premier chapitre à la question : "Sommes-nous encore des chrétiens?", Strauss aura l'impression d'énoncer une vérité que bien peu de ses contemporains veulent s'avouer. Il aura la conviction de combler une lacune, vieille de plus de trente ans, en mettant à nu les contradictions de l'ancienne théologie luthérienne et de la nouvelle philosophie d'une nation moderne. Les réactions de la plupart de ses critiques montreront une fois de plus à quel

(1) : E. Wiechert, *Wälder und Menschen, eine Jugend*, München, 1952, p. 240.
E. Haeckel, *Die Welträthsel*, Bonn, 1901 (Vorwort, 2 avril 1899).

point les habitudes de pensée traditionnelles étaient solidement ancrées, tandis que le succès de l'oeuvre prouvera en partie que les espérances de Strauss étaient fondées en ce qui concerne la bourgeoisie cultivée. Le livre choquera donc certains tout autant qu'il semblera naturel à d'autres. Bien qu'il fût devenu en 1872 une autorité presque indiscutée, sauf dans les milieux wagnériens, Strauss a rappelé à ses lecteurs dans son introduction, comme pour souligner sa fragilité, qu'il était aussi seul qu'on pouvait l'être, "sans relations et sans partisans" (1). Pour contradictoires qu'ils soient, ces deux aspects n'en sont pas moins vrais. Convaincu que l'Allemagne est divisée en deux camps irréductibles, Strauss veut écrire une oeuvre sans concessions et ne recule pas devant l'hypothèse du scandale. Son livre à peine achevé, il écrit à Rapp : "Nous avons maintenant dépassé le stade de la polémique proprement dite. Et surtout de la polémique personnelle. On confronte maintenant les points de vue dans leur ensemble et chacun d'eux exclut l'autre de lui-même. On parle au nom de ceux qui sont d'accord et on laisse passer leur chemin à ceux qui ne le sont pas. Il est vrai que cela fera scandale pour cette raison; il ne peut en être autrement; le sel ne cesse de piquer que lorsqu'il a perdu sa saveur." (2)

Strauss sait aussi qu'il ne peut plus attendre, que sa vie approche de son terme. L'évolution de sa myopie, sa diplopie qui l'ont obligé à subir deux interventions chirurgicales ne lui laissent guère l'espoir de pouvoir travailler encore longtemps (3). Ses amis l'ont adjuré parfois de revenir à la théologie mais ils ont insisté plus encore pour qu'il écrive une somme ou plus modestement un résumé de sa doctrine, pour qu'il présente sous forme de système les idées qu'il a défendues pendant sa car-

(1) : G.S., Bd. 6, Der alte und der neue Glaube, ein Bekenntnis, p. 2.

(2) : A.B., p. 537 (lettre du 20 septembre 1872).

(3) : Ibid. p. 548 (lettre à Kuno Fischer du 28 avril 1873). Strauss signale les premières atteintes du mal qui devait l'emporter et dit avoir perdu l'espoir de retrouver la santé.

rière, en montrant comment elles s'adaptent à un siècle dominé par l'essor de la science et de la grande technique industrielle. Dès 1849, Strauss a eu l'intention d'écrire une nouvelle morale (1) et une lettre à son frère montre que le plan a connu un début de réalisation : "J'ai à nouveau entrepris un travail scientifique dont les perspectives sont tellement vastes que notre situation politique sera peut-être remise en ordre et que l'on pourra trouver à nouveau des lecteurs pour un livre non politique avant qu'il soit réalisé. Il faudrait en effet, si le projet réussissait, travailler la morale chrétienne tout autant que le dogme d'un point de vue critique et historique, et pour l'instant je lis et je mets en notes dans cette intention des in-folio et des volumes in-octavo; mais la matière est encore plus étendue que pour la "Dogmatique"." (2) On voit naître successivement les projets d'un dictionnaire à la manière de Bayle probablement, oeuvre encyclopédique qui jetterait les bases d'une doctrine conforme à l'évolution de la société (3), et d'un catéchisme des temps modernes (4). A mesure que le temps passe, les intentions se font plus militantes. Le mérite de l'initiative ne revient pas à Strauss mais à ses amis et surtout à son frère.

Les raisons qui poussent Strauss à se dérober sont multiples si bien que, conduit par un cheminement naturel à écrire "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", il nous livre très tard sa dernière vérité, moins de deux ans avant sa mort. Le manque d'outils de travail, la pauvreté des bibliothèques n'expliquent pas tout (5). La dernière oeuvre de Strauss suppose, plus que toutes les autres encore, outre l'accumulation du savoir, une lente maturation intérieure. Strauss juge prématurées et trop ambitieuses les suggestions de son frère : "Un catéchisme comme celui dont

(1) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, p. 227 (lettre du 22

(2) : mai 1849).

(3) : Ziegler, op. cit., p. 498 (lettre du 14 février 1849).

(4) : A.B., p. 310 (lettre à Zeller du 3 novembre 1852).

(5) : Ibid. p. 430 (lettre à son frère du Jeudi des Rameaux 1861).

(6) : Ibid. pp. 311, 315 (lettre à Rapp du 5 janvier 1853 et lettre à Zeller du 25 février 1853).

tu parles serait certes une belle chose, mais je ne crois pas qu'il sera écrit dans les vingt prochaines années. Nous n'en sommes pas encore là. C'est encore une autre question de savoir si je pourrais l'écrire, et je ne peux y répondre à l'improviste; il me faut laisser une telle chose faire lentement son oeuvre en moi." (I)

On peut déduire de ce témoignage que les motifs psychologiques s'expliquent par des raisons objectives décisives qui tiennent à l'histoire de la pensée. Strauss se heurte à une difficulté d'ordre scientifique. Les livres précédant "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" laissaient seulement pressentir une philosophie susceptible de se substituer à la religion chrétienne ou à toute autre religion, sans l'élaborer minutieusement. Passer de la négation de l'histoire à la destruction du dogme et des fondements de la morale chrétienne allait de soi et cette deuxième phase supposait évidemment qu'il faudrait un jour remplacer le dogme défunt, sinon par un autre, tout au moins par une morale nouvelle. Seulement le dernier terme du processus ne relève plus de l'analyse; il doit être un moment créateur.

Si la critique de Strauss, en démontrant que l'existence d'un Dieu tel que le conçoivent l'Ancien et le Nouveau Testament était impossible, devait déjà être interprétée comme la preuve que son auteur était athée, cet athéisme n'avait pas encore reçu une justification scientifique. Le problème de la création est capital pour Strauss depuis la "Dogmatique". Voici comment il s'exprime sans aucune ambiguïté dans une lettre à Rapp du 27 février 1840 au sujet de "la doctrine de Dieu (y compris la Trinité), de la création et de l'état originel" : "Ce troisième point me semble particulièrement important parce qu'il contient tous les principes de notre critique du christianisme; jusqu'à maintenant il n'a

(I) : Ibid. p. 430 (lettre à son frère du Jeudi des Rameaux 1861).

pas encore été vraiment discuté. J'ai cerné ici le théisme de toutes parts, je l'ai pris d'assaut, et je ne me suis pas caché pour faire usage du langage du panthéisme." (1)

Les lecteurs les plus avisés de la "Dogmatique" ne se firent effectivement aucune illusion sur les conclusions qu'il importait de tirer des analyses de Strauss. Alexandre Humboldt écrit à Varnhagen von Ense le 6 avril 1842 : "Je vous rends avec mille remerciements ce livre remarquable qui m'a donné beaucoup à réfléchir (...). Ce qui m'a fortement déplu chez Strauss, c'est sa légèreté en matière d'histoire naturelle; ainsi il ne voit aucune difficulté à faire maître les corps organiques de la matière non organique et même à former l'homme avec l'antique limon de la Chaldée." (2) Le même reproche se retrouve dans un article pourtant très élogieux de Schnitzer dans les "Hallische Jahrbücher". Strauss n'aurait pas reculé devant "des hypothèses qui relèvent de la philosophie de la Nature" en voulant expliquer "l'apparition de l'homme" autrement que les religions(3). La pensée de Strauss avait donc parfois des audaces qui effrayaient les moins pusillanimes de ses contemporains, ce qui montre combien il est arbitraire de soutenir qu'il a été oublié en route par le courant post-hégélien.

(1) : Ibid. p. 90. Strauss nous apprend également dans cette lettre qu'il s'est exprimé avec plus de modération qu'il ne le souhaitait afin d'éviter que son livre soit interdit. Sans cette crainte, son athéisme (qu'il appelle encore panthéisme) aurait pris certainement une forme plus militante.

(2) : Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858..., Leipzig, 1860, p. II7. Humboldt dit tout le profit qu'il a tiré de la "Dogmatique" et il saisit l'occasion de persifler Schleiermacher dont il oppose la "ruse cléricale", qui lui permet de jouer avec les mythes et de bénéficier de tous les honneurs officiels, à la rigueur méthodique de Strauss. Il pardonne aussi volontiers à ce dernier d'avoir renoncé aux "contes bleus" de l'éternité.

(3) : Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 1841, pp. 357 sq. Schnitzer s'en prend aux hypothèses de Strauss concernant l'apparition de la vie et de l'homme (Die christliche Glaubenslehre, Bd. I, pp. 68I sq.).

Strauss ne put avoir connaissance des réserves de Humboldt que lors de la publication de sa correspondance avec Varnhagen et il s'y montra très sensible malgré le temps. Il reprend à son compte les critiques de son ami Nefftzer dans "La Revue Germanique" : "Il y aurait peut-être lieu de faire observer qu'il n'y a guère que deux opinions possibles sur l'origine de l'homme : la création miraculeuse ou la formation spontanée. Il ne paraît pas que Humboldt ait admis la première, et il rejette évidemment la seconde parce qu'elle ne lui paraît pas scientifiquement démontrable. Cette réserve scientifique rapproche Humboldt du positivisme qui s'abstient de spéculer sur l'origine des choses." (1)

Strauss estime donc que les bases philosophiques de l'athéisme sont au moins aussi solides que celles de l'idéalisme, tout en reconnaissant implicitement qu'il manque encore des arguments décisifs pour en apporter la preuve définitive. Dès 1840, il a voulu affirmer par le titre même de son ouvrage : "Le dogme chrétien dans son développement historique et dans sa lutte avec la science moderne" que c'était des sciences de la nature qu'il attendait la liquidation absolue des religions. Ce sont elles qui doivent lui apporter les découvertes irréfutables qui l'aideront à construire un nouveau système de philosophie. Les oeuvres de Darwin et notamment "De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle", au fur et à mesure que leurs hypothèses lui apparaîtront plus solidement étayées, les ouvrages des penseurs et savants utilisant les dernières théories scientifiques pour bâtir des systèmes de pensée matérialistes contribuent à lever ses dernières hésitations (2). C'est pourquoi ils sont si abondamment cités et commentés dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". La lecture de "L'histoire du matérialisme" de Lange joue elle aussi

(1) : A.B., p. 416, (lettre à Wilhelm Strauss du lundi des Rameaux 1860). Strauss recopie (à un membre de phrase près) l'appréciation de "son ami Nefftzer" dans la Revue Germanique, 1860, p. 672.

(2) : Il n'a cependant vu tout d'abord dans la théorie de la sélection sexuelle qu'un "dada" de Darwin. (ibid. p. 527, lettre à Zeller du 16 mai 1871). Cette moquerie ne se retrouvera pas dans le livre.

un rôle déterminant en permettant à Strauss de se rattacher à un courant de la pensée moderne et de ne négliger aucune des données nouvelles de la science et de la philosophie que son isolement relatif et ses multiples déplacements auraient pu lui laisser ignorer (1).

Une lettre à Käferle du 16 janvier 1869 atteste on ne peut plus nettement l'importance des idées de Darwin en ce qui concerne la décision d'écrire "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" et fait ressortir en même temps la nature des hésitations intérieures que Strauss devait surmonter avant d'entreprendre la rédaction de son livre, avant de quitter la théologie pour s'aventurer dans d'autres domaines de la pensée : "Chaque chose a son temps et le mien est passé. Pourtant plus d'une lecture m'intéresse encore; non pas celle d'ouvrages de théologie, mais plutôt de livres traitant des sciences de la nature; la théorie de Darwin en particulier et ce qui s'y rapporte ont de l'importance pour moi et m'attirent. Darwin, le premier, nous libère du concept de création; nous autres philosophes, nous avons certes toujours voulu en sortir mais Darwin, le premier, nous a montré où le charpentier a fait le trou qui permet de s'en échapper." (2)

Dans l'ouvrage lui-même, Strauss met en évidence les objections théoriques auxquelles son oeuvre se heurtait, même quand elle s'adressait à des lecteurs bien disposés à son égard. Il nous fait comprendre la nécessité logique du passage de la théologie à la science, en résumant une part importante de l'histoire du matérialisme contemporain. C'est un peu les déboires et les espoirs de sa vie qu'il nous raconte : "Nous autres, philosophes et critiques de la théologie, nous avons eu beau parler

(1) : De 1848 à 1872, Strauss a vécu entre autres à Munich, Weimar, Cologne, Heidelberg, Heilbronn, Darmstadt, sans compter de nombreux voyages, avant de revenir mourir à Ludwigsburg.

(2) : A.B., p. 506.

et décréter que le miracle était sur son déclin, notre sentence se perdait et restait sans effet, parce que nous ne savions pas le rendre superflu, démontrer l'existence d'une force naturelle susceptible de le remplacer là où il passait jusqu'à présent pour être le plus indispensable. Darwin a prouvé l'existence de cette force naturelle, de ce mode d'action naturel; il a ouvert la porte par laquelle des descendants plus heureux jetteront le miracle pour ne plus jamais le revoir." (1)

Ces deux témoignages montrent que l'évolutionnisme était devenu indispensable à Strauss mais ils marquent aussi les limites exactes de son apport. La théorie darwinienne ne fait que s'insérer dans un système où l'évolutionnisme était la seule pièce qui manquait encore. Elle vient remplir les fonctions jusqu'alors dévolues à l'idée de création dans le christianisme. L'évolutionnisme ne fait qu'apporter sa caution scientifique à un système où l'idée qui l'inspire était déjà présente sous forme d'hypothèse purement philosophique. La raison et la logique, associées à la critique historique, étaient des armes suffisantes contre les miracles. En revanche le postulat métaphysique, l'idée de création, qui n'était rien d'autre pour Strauss que le plus grand des miracles, celui à l'origine de tous les autres, leur restait inaccessible. L'idée d'évolution vient combler une lacune dont Strauss savait depuis longtemps comment elle devait l'être.

Cette idée, Strauss l'avait cherchée surtout chez Goethe, bien qu'il eût connu certainement Lamarck et la controverse entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire bien avant d'écrire "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" (2). Il n'a pas attendu 1872 pour voir en Goethe "le précurseur de Darwin" (3). Depuis vingt ans déjà, il épiait dans l'oeuvre goethéenne

(1) : Strauss, *op. cit.*, p. 119.

(2) : *Ibid.* p. 119. C'est sa connaissance très précise de Goethe qui nous fait penser qu'il n'ignorait pas la controverse dont on sait l'importance qu'elle avait eue pour Goethe.

(3) : *Ibid.* pp. 119-122.

la conception d'une unité et d'une harmonie dans les divers règnes de la Nature, d'une hiérarchie, d'un progrès incessant, en somme l'idée d'une évolution dont l'homme serait le couronnement. Peut-être même peut-on se demander, puisque Strauss exploite si tard la première oeuvre de Darwin, s'il a agi ainsi seulement par prudence scientifique, s'il n'a pas attendu une hypothèse évolutionniste plus unitaire, plus ordonnée, qui inclurait "l'idée fondamentale de cette nature aussi riche qu'harmonieuse en elle-même, idée certes infinie en soi". En 1853, Strauss faisait part de son enthousiasme en termes imprécis, mais presque lyriques : "La métamorphose des plantes et des animaux, comme l'idée dans le règne végétal s'élève par un effort de la feuille à la fleur, l'idée dans le règne animal d'un degré à l'autre des espèces pour arriver enfin jusqu'à l'homme, la manière dont elle fait se développer les vertèbres, comme la fleur sort des feuilles, jusqu'à devenir crâne, tout cela peu à peu, en bon ordre, par degrés, sans saut (l'homme lui-même a encore l'os intermaxillaire!)" (I)

Les motivations scientifiques ne sont pas les seules qui amènent Strauss à écrire son dernier livre. Les événements sociaux et politiques lui paraissent rendre son intervention particulièrement nécessaire. A maintes reprises, notamment dans sa biographie de Hutten et plus incidemment dans celle de Voltaire, il a déjà fait oeuvre de patriote allemand. La guerre de 1870 qui achève, selon lui, la rénovation entreprise par celle de 1866, sa correspondance avec Renan à propos de la responsabilité respective de la France et de l'Allemagne, le développement des mouvements socialistes en France et en Angleterre, la crainte qu'ils ne deviennent plus virulents en Allemagne, l'évolution des sociétés à l'ère industrielle sont autant de circonstances qui lui font sentir l'urgence

(I) : A.B., p. 314 (lettre à Rapp du 4 février 1853).

d'un travail comme le sien.

Il importe à la lumière de ces événements de faire une mise au point, de tirer une leçon et de préparer l'avenir. C'est tout le programme de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi".

LE MATERIALISME DE STRAUSS

Le besoin de construire une philosophie et de trouver une morale mieux adaptée à des hommes que le doute gagnait de plus en plus n'était qu'une conséquence logique de la critique religieuse. Feuerbach en a formulé les conditions dès 1848 dans "L'essence de la religion" d'une manière qui correspond parfaitement aux intentions de Strauss, bien que les solutions de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" soient toutes différentes des vœux de Feuerbach : "Les institutions, les usages et les articles de la foi religieuse passent encore et toujours pour sacrés, bien qu'ils soient dans la contradiction la plus criante avec le progrès de la raison et le sentiment affiné de l'homme, même quand la cause et la signification premières de ces institutions et de ces représentations ne sont absolument plus connues depuis longtemps. Nous aussi, nous vivons encore dans cette contradiction répugnante entre la religion et la culture; nos doctrines et nos usages religieux aussi forment le plus grand contraste avec le point de vue spirituel et matériel qui est le nôtre aujourd'hui; or, la suppression de cette contradiction hideuse et foncièrement nocive est précisément notre tâche aujourd'hui. La suppression de cette contradiction est la condition indispensable d'une renaissance de l'Humanité, la condition unique d'une Humanité et d'une ère pour ainsi dire nouvelles. Sans elle, toutes les réformes politiques et sociales sont vaines et sans effet. Une ère nouvelle a besoin aussi d'une conception et conviction nouvelle quant aux éléments et fondements originels de l'existence humaine, elle a besoin - si nous

voulons conserver le terme de religion - d'une nouvelle religion!" (I)

Feuerbach parle de nouvelle religion, Strauss de nouvelle foi. Ce n'est pas une aberration du vocabulaire. Certes, ils ne se contentent plus de comprendre le monde et voudraient eux aussi le transformer mais leur réflexion, même si elle est enracinée, surtout chez Strauss, dans la science de leur temps, et si elle en accepte les critères, ne veut pas aboutir à une philosophie ou à une morale qui affirmeraient être scientifiques. Ceci les distingue des marxistes.

Strauss préconise une solution de rupture. La philosophie matérialiste est le seul moyen de vaincre les contradictions dénoncées par Feuerbach. Mais il s'agit d'un matérialisme dans le sens philosophique strict du terme. La matière a précédé l'Idée ou la Pensée. Elle n'est pas née d'un acte librement créateur de Dieu et s'est donné au contraire par d'innombrables et insensibles transformations au cours des temps une organisation de plus en plus complexe et différenciée qui a favorisé l'apparition du mouvement, donc de la vie, puis de la sensation et enfin de la pensée. Un processus d'évolution infinie dont nous commençons à peine à évaluer grossièrement l'éventuelle durée se substitue à l'idée de création. Ce matérialisme est philosophique dans la mesure aussi où Strauss se refuse à définir la philosophie autrement que par l'universalité. Il se réfère à tous les domaines de notre connaissance et de nos activités. Strauss ne l'estime fondé que s'il est confirmé par des découvertes incontestables de la science. Celle-ci, bien qu'elle ne lui apporte pas la preuve indubitable qu'il est la seule pensée capable d'expliquer l'univers et ses lois, l'admet comme seule hypothèse de travail possible. C'est le second aspect du rapport entre la conception de Strauss et la science.

On ne peut assimiler ce matérialisme philosophique, scien-

(I) ; Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Bd. 8, *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (23. Vorlesung), p. 271.

tifique, philosophique, méthodologique, aux doctrines matérialistes contemporaines de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" avec lesquelles Strauss évite soigneusement de se confondre en accordant une place prédominante aux éléments idéaux, spirituels, littéraires et artistiques dans les modèles de vie supérieure qu'il nous propose (I). L'admiration béate des prouesses de la technique dans un siècle qui en fut pourtant prodigue a été aussi étrangère à Strauss pendant toute sa vie que la crainte jugée puérile que ses réalisations puissent présenter quelque danger pour la civilisation. Il a été seulement fier d'appartenir à une espèce humaine conquérante. Il a usé des nouvelles commodités que la technique mettait

(I) : Les théories scientifiques d'inspiration matérialiste sont effectivement contemporaines de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". En revanche, la vogue du courant désigné souvent par le terme péjoratif de "Populärphilosophie" lui est un peu postérieure et fleurit surtout vers la fin du siècle. Ses représentants ont été accusés d'être de mauvais philosophes et des penseurs vulgaires et l'on a vu souvent - avant et après la deuxième guerre mondiale - dans ce matérialisme une des sources de la déspiritualisation de l'Allemagne (ce qui est peut-être vrai) et de ses malheurs futurs. Le dépouillement d'"Etudes Germaniques" dans les années d'après guerre est instructif à cet égard. La lecture de ces auteurs n'a pas été rigoureuse et il est vrai qu'ils en sont responsables par leur désir de toucher le plus vaste public, ce qui facilitait méprises et interprétations fragmentaires. La plupart de ces écrivains étaient en tout cas des savants respectables et l'on ne retrouve pas dans leurs oeuvres, même si leur vision de l'univers et de l'homme peut passer pour simpliste, l'exaltation des grossières jouissances matérielles dont ils auraient été les défenseurs. Il y a aussi trop de différences entre Büchner, Du Bois-Reymond et Haeckel par exemple pour que l'on puisse parler de ce courant sans en étudier séparément les principaux membres. Il serait même bon de contester l'identification de la philosophie populaire, des sciences populaires et du matérialisme. Certes, la plupart des auteurs que l'on pourrait citer, Vogt, Virchow, Moleschott, Helmholtz etc., sont matérialistes. On ne saurait être aussi catégorique pour Lotze et Du Bois-Reymond. La diversité sera plus grande encore si l'on fait intervenir les critères de la morale, de la politique et de l'antisémitisme. Et l'on pourrait signaler encore la naissance d'un néo-criticisme avec Vaihinger. De sorte que l'on finirait, sans goût excessif du paradoxe, par repérer dans le conglomérat de la "Populärphilosophie" des penseurs comme Eucken et Fechner qui n'ont été ni matérialistes, ni populaires... En outre, ces penseurs ne se sont pas contentés de répéter la même chose toute leur vie. Certains ont évolué et Haeckel dans "Die Welträthsel" a déploré à plusieurs reprises des défections dans les rangs des matérialistes. On voit effectivement apparaître, en comparant les éditions successives des ouvrages d'auteurs réputés matérialistes, des interrogations nouvelles et inattendues.

à sa disposition sans y voir autre chose qu'un instrument favorable au bien-être des hommes et au développement de la société bourgeoise, marchande et industrielle qui lui tenait tant à coeur. Il condamne l'attitude des ouvriers et de leurs représentants qui voient dans la technique un danger et une cause d'appauvrissement immédiat et rejette les théories socialistes dont le but serait de ne tirer des fruits du travail et de l'industrie qu'une jouissance égoïste, catastrophique pour l'ensemble de la société. Après avoir constaté qu'à son époque la vie des peuples évolués et les mentalités dans ce qu'elles ont de plus sain se situent aux antipodes de "la conception du monde de Jésus", Strauss poursuit : "Et ce qui repose sur ces bases, ce n'est nullement le seul appétit de jouissance, la tendance dite matérialiste de notre époque, ce ne sont pas non plus uniquement ses progrès admirables dans la technique et dans l'industrie mais ce sont aussi les découvertes des sciences de la nature, de l'astronomie, de la chimie et de la physiologie, ainsi que les aspirations politiques et les nations qui prennent forme, ce sont même les produits de la littérature et des autres arts à l'époque moderne, donc précisément tout ce que nous avons produit de meilleur et de plus réjouissant, ce qui ne pouvait être atteint qu'en se fondant sur une vision du monde à laquelle la vie ici-bas n'apparaissait nullement méprisable mais plutôt comme le vrai champ d'activité de l'homme, la somme des fins de son aspiration."(1)

Strauss ne se contente pas d'une démonstration théorique qu'il serait possible de réfuter philosophiquement ou en faisant valoir qu'elle s'appuie sur des hypothèses scientifiques très aventureuses. Ses références à l'état de la société et à son développement industriel s'accompagnent d'une observation du comportement de ses contemporains, d'une constatation qu'il estime être une question de simple bon sens : "Si une partie des tra-

(1) : Strauss, op. cit., p. 49.

à sa disposition sans y voir autre chose qu'un instrument favorable au bien-être des hommes et au développement de la société bourgeoise, marchande et industrielle qui lui tenait tant à coeur. Il condamne l'attitude des ouvriers et de leurs représentants qui voient dans la technique un danger et une cause d'appauvrissement immédiat et rejette les théories socialistes dont le but serait de ne tirer des fruits du travail et de l'industrie qu'une jouissance égoïste, catastrophique pour l'ensemble de la société. Après avoir constaté qu'à son époque la vie des peuples évolués et les mentalités dans ce qu'elles ont de plus sain se situent aux antipodes de "la conception du monde de Jésus", Strauss poursuit : "Et ce qui repose sur ces bases, ce n'est nullement le seul appétit de jouissance, la tendance dite matérialiste de notre époque, ce ne sont pas non plus uniquement ses progrès admirables dans la technique et dans l'industrie mais ce sont aussi les découvertes des sciences de la nature, de l'astronomie, de la chimie et de la physiologie, ainsi que les aspirations politiques et les nations qui prennent forme, ce sont même les produits de la littérature et des autres arts à l'époque moderne, donc précisément tout ce que nous avons produit de meilleur et de plus réjouissant, ce qui ne pouvait être atteint qu'en se fondant sur une vision du monde à laquelle la vie ici-bas n'apparaissait nullement méprisable mais plutôt comme le vrai champ d'activité de l'homme, la somme des fins de son aspiration."(I)

Strauss ne se contente pas d'une démonstration théorique qu'il serait possible de réfuter philosophiquement ou en faisant valoir qu'elle s'appuie sur des hypothèses scientifiques très aventureuses. Ses références à l'état de la société et à son développement industriel s'accompagnent d'une observation du comportement de ses contemporains, d'une constatation qu'il estime être une question de simple bon sens : "Si une partie des tra-

(I) : Strauss, op. cit., p. 49.

vailleurs ici-bas conserve encore la foi en l'au-delà par habitude, ce n'est pourtant plus qu'une ombre qui les suit sans exercer une quelconque influence déterminante sur leurs actions." (I) Nous retrouvons ici un argument déjà utilisé dans "La Vie de Jésus" à propos des miracles et dont Strauss s'était servi également quand il avait commencé à douter de certains phénomènes de magnétisme animal.

Nul savant, nul historien, nulle personne sensée finalement n'oserait faire état dans sa spécialité ou dans la vie courante d'événements tels que ceux rapportés par les religions, parce qu'ils contredisent les données de l'expérience immédiate et que jamais des manifestations surnaturelles de cet ordre n'ont pu être constatées indubitablement. Il y a donc dans l'existence du technicien et du savant qui croient en Dieu deux parties bien distinctes : celle où ils font usage de leur raison et celle où ils vaquent aux exercices de leur religion. Mais en réalité ils affectent de croire ou s'imaginent croire en Dieu simplement parce qu'ils n'ont pas réfléchi sur leur foi et ne l'ont pas remise en cause. Aussi Strauss est-il convaincu que la persistance de la foi chez des hommes qui par leur travail contribuent à bâtir la société moderne n'est qu'un état transitoire dont il faut s'accommoder par esprit de tolérance et surtout parce qu'il est condamné à disparaître à plus ou moins longue échéance. La survivance de la religion sous certaines formes figées, car la vraie foi a disparu même chez les luthériens, dépend de la tradition, de la coutume, des difficultés que l'homme éprouve à se libérer des habitudes ancestrales. La religion est un monde à part où l'homme a renoncé provisoirement à sa raison, une sorte de paresse et de conformisme. Jamais Strauss n'avait donné autant d'importance à un argument dont l'origine est sociologique : l'évolution des sociétés modernes condamne

(I) : Ibid. p. 49.

la religion.

MATIERE ET VIE

Démontrer que l'idée de création ne repose plus sur rien et constater que les hommes agissent d'ailleurs comme si la religion n'existait plus n'est pas pour autant expliquer l'univers et son origine et les formes de plus en plus complexes que la matière y a prises. Strauss pense, en matérialiste conséquent, que l'existence de la matière ne pose pas de problème particulier; il la croit éternelle. Ce postulat une fois établi, il lui reste à expliquer que la matière puisse être animée, qu'elle soit soumise au mouvement, elle, qui par définition devrait être inerte, que de l'inorganique puisse sortir la vie. C'est l'éternel problème de la frontière entre la matière et la vie qui absorbait déjà les encyclopédistes, sans parler des penseurs matérialistes de l'Antiquité. Pour Strauss, la contradiction entre "les natures inorganique et organique, privée de vie et vivante" ne peut plus être considérée comme absolue. Cette opposition reposerait sur la notion de "force vitale". Il s'agit donc, quoique Strauss ne le dise pas, de rompre avec la science et la médecine romantiques. Les classifications opérées autrefois étaient arbitraires puisque l'on ne trouve dans les corps organiques aucun composant qui ne figure déjà dans la nature inorganique. Strauss fait sienne la définition de Virchow : "La vie n'est qu'une forme particulière de mécanisme, la plus compliquée certes; une partie de la totalité de la matière sort de temps en temps du cours habituel de ses mouvements pour entrer dans des combinaisons de chimie organique particulière et, après y être demeurée un certain temps, retourne aux conditions générales du mouvement." (I)

La dernière partie de la description de Virchow ne laisse

(I) : Ibid. p. II5.

pas d'être assez obscure parce qu'elle a recours à une transformation en des formes chimiques particulières, puis à une stabilisation dans l'état nouveau, suivie d'un retour aux conditions précédentes d'existence de la matière, sans que la cause de ces avatars nous soit indiquée. Ce tableau pourrait laisser croire qu'il existe une faille dans le déterminisme, ce qui n'est certainement ni l'intention de Virchow ni celle de Strauss.

"L'Ancienne et la Nouvelle Foi" est écrite environ dix ans après les expériences de Pasteur dont l'objet était de prouver que la vie ne peut sortir que de la vie. Les matérialistes allemands n'ont pas ignoré ces expériences et ils en ont même admis les résultats. Seulement, à l'image de Haeckel, ils en ont limité le champ d'application, ce que Pasteur ne leur interdisait nullement de faire. La loi pasteurienne ne se vérifierait que dans les conditions de l'expérience type, dans celles que nous connaissons aujourd'hui sur notre planète. Elle ne serait pas probante en ce qui concerne l'origine de la vie, en d'autres temps, en d'autres lieux, dans des circonstances que nous ignorons : "Il ne s'agissait donc pas, si nous considérons bien les choses de créer quelque chose de nouveau, mais seulement de mettre les matières et les énergies déjà existantes sous une autre forme de combinaison et de mouvement, et il pouvait se trouver des causes suffisantes, pour réaliser cette opération, dans les conditions si différentes des nôtres à l'origine, dans une toute autre température, dans la combinaison des éléments de l'atmosphère et ainsi de suite." (I)

La modification du milieu, des conditions extérieures, expliquerait les lacunes que l'on croyait percevoir dans le déterminisme. D'autre part, comme l'hypothèse de travail de tout matérialiste est bien de chercher l'origine du mouvement et de la vie dans des combinaisons chi-

(I) : Ibid. pp. II5 sq.

miques de plus en plus différenciées, **cet exposé d'un matérialisme mé-** caniste est concevable dans la mesure où la complexité des phénomènes, comme en de nombreux autres passages de l'oeuvre, est soigneusement mise en évidence. On observera aussi que le mécanisme ici n'isole pas les phénomènes, n'exclut pas les notions d'action et de réaction.

Le va-et-vient entre une matière simplement en mouvement et une matière où la vie s'est installée sous des formes un peu supérieures, à moins d'être interprété comme un cycle de régression et de rajeunissement périodiques, ne peut être que l'alternance de la vie et de la mort, loi fondamentale que Strauss évoque parfois et dont il se sert pour bâtir sa morale, mais qui, telle quelle, n'explique pas le progrès. Strauss fournit, il est vrai, une hypothèse cosmique tenant compte des lois de conservation et de transformation de l'énergie : "Si c'est une loi universelle qu'un mouvement freiné se transforme en chaleur et que la chaleur à son tour produise du mouvement, qu'en règle générale l'énergie de la Nature, quand elle disparaît sous une forme, reparaisse sous une autre, nous entrevoyons ici la possibilité que la Nature en freinant un mouvement cosmique puisse posséder le moyen de faire surgir de la mort une vie nouvelle." (I)

La loi de conservation de l'énergie est habilement utilisée pour concourir à l'explication de la naissance de la vie. Strauss explique qu'il n'y a pas de différence essentielle, métaphysique si l'on veut, entre la vie et la mort, leçon dont on peut tirer autant de motifs de désespoir que d'espérance. En fait, Strauss procède par analogies. Si le mouve-

(I) : Ibid. p. 105. Strauss dit de cette découverte qu'elle a eu lieu "très récemment. Il doit donc penser aux travaux de Helmholtz. Or, un de ses compatriotes de Heilbronn, J.R. von Mayer, avait découvert cette loi longtemps auparavant (cf. *Annalen der Chemie*, Bd. 42, *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur*, 1842. *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhang mit dem Stoffwechsel*, 1845. *Die Mechanik der Wärme*, 1867). On doute que Strauss, si curieux de choses scientifiques, ait pu ne pas entendre parler de lui. A-t-il craint de faire confiance à un savant qui avait souffert de troubles mentaux ou bien a-t-il attendu, comme pour Darwin, que ses hypothèses aient été reprises par d'autres?

ment peut se transformer en chaleur et inversement, si les différences qualitatives peuvent dépendre à un tel point de changements quantitatifs, idée qui devait être familière à Strauss depuis sa jeunesse hégélienne, alors la mort ou la matière peut bien donner la vie. Mais là encore, pensons-nous, nous avons plus l'explication d'une répétition ou d'une permanence fondamentale sous des formes diverses que celle d'un progrès vers des formes de vie supérieure.

La possibilité d'échanges et de passages entre des mondes apparemment irréductibles ne peut dispenser Strauss de retourner à la biologie. L'hypothèse selon laquelle la cellule sous sa forme la plus simple serait à l'origine de la vie et formerait la transition était de plus en plus retenue et Strauss nous explique en termes simples qu'elle est la solution la plus raisonnable : "Kant lui-même jugeait que l'on pouvait se permettre de dire : 'Donnez-moi de la matière et je vous montrerai qu'un monde peut en sortir', mais non pas : 'Donnez-moi de la matière et je vous montrerai comment une chenille sera conçue'. Seulement si le problème ne peut certes pas être résolu de cette façon, la raison en est seulement qu'il est mal posé. Que je dise : une chenille, ou l'éléphant, ou même l'homme - je pose à chaque fois un organisme composé de manière déjà très complexe dont il va de soi qu'il ne peut être sorti directement de la matière inorganique. Pour franchir cet abîme, il faut prendre la vie organique dans sa composante fondamentale la plus simple, la cellule, comme chacun sait." (I)

A l'époque où le livre fut publié, de telles suppositions faisaient l'effet de supputations hasardeuses et il paraissait difficile d'admettre que des faits que la science n'avait pas encore vérifiés pussent servir de base à l'art de vivre proposé par Strauss aux Allemands et

(I) : Ibid. pp. II3 sq.

à l'humanité. Ces hypothèses venaient même à point pour des adversaires piétistes ou orthodoxes qui n'avaient jamais pardonné à Strauss sa "Vie de Jésus" dont bon nombre d'analyses s'étaient répandues depuis. L'accusation était bonne de prétendre que Strauss sous couvert d'investigation scientifique, faisait appel au matérialisme le plus grossier et le moins solide, ce qui jetait du même coup la suspicion sur sa critique théologique antérieure. L'enterrement de Strauss lui-même fournit matière à scandale.

Les rares critiques qui avaient tenté de soutenir que Strauss avait seulement purifié le christianisme et était ainsi l'héritier de la Réforme ne pouvaient cette fois que se taire ou abonder dans le sens de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", ce qui était une position particulièrement compromettante. Strauss était donc désarmé face aux interprétations malveillantes et ne pouvait pas espérer grand secours de ses amis dont la plupart n'approuvaient pas, comme Vischer, l'analyse politique et les prises de position sur les problèmes sociaux. Les attaques furent si virulentes que Strauss y vit une des causes de l'aggravation de son mal (I).

Strauss venait de prouver dans ses lettres à Renan qu'il était resté un polémiste habile. Mais à son manque d'enthousiasme et à son atonie naturels s'ajoutaient maintenant la réserve de ses amis qui l'avaient pourtant encouragé à écrire, et surtout la maladie. Dans ces circonstances, la réponse de Strauss ne put être autre chose qu'une "Postface en guise de Préface", d'ailleurs habile, dont il fit suivre la quatrième édition de son livre, trois mois après la première publication.

Dans le corps de l'ouvrage, Strauss avait pris soin à plusieurs reprises de mettre son lecteur en garde contre les dangers qu'il y aurait à prendre ses propos au pied de la lettre et il s'indigne mainte-

(I) : A.B., p. 548 (lettre à Kuno Fischer du 28 avril 1873).

nant du parti-pris de ceux qui ne tiennent pas compte de ses avertissements. Strauss s'est proposé d'indiquer des directions, des hypothèses de travail que la science utilisera fatalement, selon lui, et n'a nullement voulu apporter des solutions et des réponses immuables. Plus qu'un bilan définitif, "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" est dans le domaine scientifique un pari sur l'avenir dont Strauss croit qu'il ne peut être perdu. Il rappelle à ses premiers détracteurs qu'il n'a pas voulu fonder une nouvelle science, que son oeuvre est confession et profession de foi, comme il a pris la précaution de l'écrire (1).

Les critiques qui accusent Strauss de ne pas procéder scientifiquement ne concernent pas vraiment ses analyses et se rapportent en fait plus à la manière un peu dilettante, aux raccourcis saisissants, imagés, voire frivoles, qui lui servent à aborder des problèmes graves (2), qu'aux solutions qu'il laisse pressentir. Il a su retenir de la science contemporaine, à quelques exceptions près où il s'est laissé abuser par de grands savants tels Huxley ou Haeckel, comme nous le verrons bientôt, ce qui était à la fois le plus neuf et le plus solide et ses intuitions personnelles sont souvent assez justes. Mais la science de Strauss n'est jamais neutre en matière religieuse. C'est ce qui explique les dramatisations auxquelles elle donne lieu.

STRAUSS, DARWIN ET LE POSITIVISME

Les thèses de Strauss, tout en reprenant en partie et en popularisant des analyses déjà anciennes, n'en représentaient pas moins un danger nouveau pour la religion, ne serait-ce que par leur utilisation de Darwin. Les oeuvres de Darwin embarrassaient certes les défenseurs de la religion mais il y avait encore moyen de s'en accommoder. Darwin lui-

(1) : Strauss, op. cit., pp. 257 sq.

(2) : Strauss s'amuse par exemple à essayer de situer Dieu et le paradis dans le temps et dans l'espace.

même avait suggéré une solution. Il n'avait pas tiré de ses découvertes des conséquences philosophiques identiques à celles de Strauss. Les résultats de la thèse scientifique n'affectaient pas immédiatement la religion, car Darwin, à l'inverse de Lamarck, comme le fait remarquer Strauss, réservait encore le rôle décisif au Créateur : "Au commencement des choses, c'était du moins la leçon de sa première oeuvre, la plus importante, le Créateur a donné forme à quelques cellules ou peut-être même à une seule cellule première et lui a insufflé la vie, et dans la suite des temps toute la diversité de la vie organique s'est développée à partir de là."(I)

En ne supprimant pas le Créateur, Darwin réserve la possibilité d'une origine métaphysique de la vie. Il autorise une interprétation symbolique de la Genèse où la création n'est pas une succession d'actes précisément délimités qui se suivent chronologiquement, mais la mise en oeuvre d'un principe de vie divin d'où tout découle par la suite. Le Créateur est le premier moteur. Ce recours apparaît à Strauss purement formel et contraire à la philosophie de l'évolutionnisme. Il y voit une dérobade scientifique.

La position de Strauss est ici originale par rapport aux positivistes français et à un savant allemand, Du Bois-Reymond, dont il reconnaît l'autorité et qui pourrait passer, selon le point de vue adopté, pour un matérialiste convaincu, un croyant, ou un néo-criticiste. Strauss pense que la science et la philosophie doivent résoudre les problèmes classiques de la métaphysique : Dieu, la Vie, la Pensée, la Matière. Les solutions provisoires seront l'amorce de recherches qui apporteront des réponses définitives. Il n'est pas de barrière infranchissable pour l'esprit humain. Strauss croit même que la science vient d'apporter la preuve empirique de l'existence de l'embryon informe de la cellule originelle, dont

(I) : Ibid. p. II4.

nous avons vu comment il en concevait l'émergence : "Huxley a trouvé le bathybius, masse de gélatine visqueuse, sur le fond des mers, Haeckel, ce qu'il appelle des monères, petits caillots privés de structure, formés par la combinaison de carbones albuminoïdes qui, sans être composés d'organes, se nourrissent, grandissent pourtant et ainsi de suite; ainsi on peut dire que l'abîme est comblé, que la transition entre l'inorganique et l'organique a été rendue possible." (1) Aujourd'hui l'existence du bathybius fait sourire les biologistes qui explorent de surcroît le noyau des monères.

Le positivisme ignore cette attitude d'esprit trop confiante et y voit au contraire un danger, une survivance de l'esprit métaphysique. Voici ce que le docteur Eugène Bourdet qui s'efforce de résumer fidèlement la pensée positiviste et notamment celle de Littré et d'Auguste Comte écrit à l'article "Bornes" d'un dictionnaire positiviste : "Si nous ne pouvons connaître la matière autrement que par une suite de phénomènes et non comme une réalité substantielle, ce qui est une première situation, nous n'avons pas le droit de parler de cette éternité passée ou future d'une chose dont le côté phénoménal est le seul appréciable. C'est donc à tort qu'on pose le dilemme de la matière créée ou éternelle. L'esprit n'est pas en mesure de rien résoudre à ce sujet, notre faculté de perception étant trop limitée pour offrir une réponse comportant aucune certitude pour déterminer ce que le temps mesuré peut valoir afin d'exprimer l'incommensurable éternité (...) Il y a partout des limites, et ce qui est possible à notre esprit ne mesure pas le possible hors de nous; il ne faut donc pas répondre au spécieux dilemme : la matière est-elle créée ou incréée? C'est une critique non scientifique dans de tels termes." (2)

(1) : Ibid. p. 115.

(2) : E. Bourdet, Vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive, Paris, 1875, pp. 28 sq.

La science décrit l'ordre de succession des phénomènes, la manière dont ils s'enchaînent, sans tenter de remonter jusqu'à une cause première. Elle formule les lois de l'apparence qui suffisent à l'homme pour exercer son pouvoir sur la nature. Elle est empirique dans son principe. Les lois de l'Univers ne suffisent pas à l'expliquer. La science s'efforce de déterminer des relations et non de dire pourquoi les choses sont ainsi. A l'article "Esprit", E. Bourdet précise cette théorie : "Pour la philosophie positive, il n'y a que des lois reliant toutes choses par l'observation, le raisonnement et l'expérience, et toute recherche sur l'origine et la destination de l'univers étant systématiquement éliminée, nous sommes en présence de l'incognoscible, qui, pour être réservé, n'en est pas moins avoué par notre humilité." (1)

La lecture d'autres articles de ce vocabulaire positiviste montre les difficultés logiques inhérentes à cette restriction. Les penseurs de cette tendance refusent à la science pour des raisons méthodologiques et parce que l'on ne peut pas faire appel à l'expérience de résoudre les problèmes métaphysiques, alors que, par sentiment personnel, ils sont tout disposés à croire qu'il n'existe rien de surnaturel. Bourdet écrit ainsi à l'article "Ame" : "L'organe cérébral a pour ensemble de fonctions l'innervation, les perceptions internes et externes, l'imagination, le jugement, la volonté, la motilité, l'expression, le langage, les instincts protecteurs de l'individualité et de la collectivité. Cet ensemble des fonctions du cerveau, c'est l'âme." (2) Bourdet refuse donc toute origine métaphysique à l'âme, bien qu'il s'interdise de se prononcer sur la nature de l'esprit. Il n'ose trancher de l'idéalisme et du matérialisme mais croit pouvoir nier l'existence de l'âme, tout en laissant en suspens à tout jamais le problème de l'existence de Dieu. Il répond à des questions que

(1) : Ibid. p. 72.

(2) : Ibid. p. 7.

l'on croyait indissolublement liées à d'autres sur lesquelles il s'impose silence. Une pente naturelle amène les positivistes à abandonner leur réserve, dès qu'ils nous livrent leur conviction intime. Leur sentiment personnel n'est pas en accord avec leur théorie de la connaissance. A l'article "Panthéisme", où il aborde la question du monde et de la matière, Bourdet dit tout le contraire de ce qu'il a affirmé à l'article "Bornes" : "Toute théorie de la création du monde vient échouer forcément contre l'infinité du temps ou de l'espace. Si l'idée des dieux personnels prévaut, l'idée des choses dans le monde disparaît; et si l'on maintient l'idée de la matière, celle de Dieu ne peut subsister, la coexistence de ces éternités rivales étant un non-sens. Au contraire, d'une seule éternité, celle du monde, tout se déduit sans efforts : le monde se compose de matière inorganique et organisée ayant ses lois immuables et immanentes." (I) L'agnosticisme positiviste ne parvient donc pas à résoudre ses contradictions internes et finit par aboutir à une conception de l'univers proche de celle du matérialisme.

Strauss pose le problème de l'incognoscible à propos de Du Bois-Reymond qu'il se plaît à citer favorablement à l'intérieur de l'ouvrage (2). Or, il n'y a pas coïncidence absolue entre les positivistes français et Du Bois-Reymond, même si l'"ignoramus" et l'"ignorabimus" de l'académicien allemand (3) ne sont apparemment qu'une autre façon de qualifier l'"incognoscible" de Bourdet.

L'attitude de la philosophie positive chez Auguste Comte et ses disciples est essentiellement pragmatique : elle consiste à rechercher le plus grand progrès possible par la science, tout en soutenant qu'elle

(1) : Ibid. p. 154.

(2) : Strauss, op. cit., pp. 115, 266-270.

(3) : Emil Du Bois-Reymond, Reden, erste Folge, Über die Grenzen des Naturerkennens (discours prononcé le 14 août 1872), Leipzig, 1886, pp. 105-130.

ne pourra jamais répondre à certaines questions. L'ambition absolue de la science est réduite aux objectifs plus modestes des diverses sciences positivistes. Le positivisme ne s'efforce pas non plus de délimiter minutieusement les problèmes insolubles dont il laisse le nombre et la nature dans une zone indéterminée correspondant dans l'ensemble au domaine réservé de la métaphysique. La philosophie positiviste témoigne donc face à la métaphysique d'un scepticisme de principe s'alliant à une sagesse pratique dans la démarche quotidienne de la science. Du Bois-Reymond voudrait au contraire cerner les problèmes dont l'homme à tout jamais sera incapable de trouver la solution. Au lieu de se satisfaire, comme le positivisme, d'une notion imprécise à laquelle chacun donnera un contenu sensiblement différent, il se préoccupe de définir ce qui demeurera inaccessible à la raison humaine.

La "Postface en guise de Préface" est en partie une analyse et une réfutation de Du Bois-Reymond, selon lequel l'apparition de la conscience sous la forme de la sensation le plus banale serait inexplicable : "L'activité la plus sublime de l'âme n'est pas pour l'essentiel plus inexplicable à partir de conditions matérielles que la conscience a son premier degré, la sensation; le premier mouvement de bien-être ou de douleur qu'a ressenti l'être le moins complexe au début de la vie animale sur la terre nous place devant cet abîme infranchissable." (1)

Strauss énonce bien les trois problèmes principaux que doit résoudre la théorie matérialiste : l'apparition de la vie organique, celle de la sensation, celle de la conscience supérieure. Du Bois-Reymond, après avoir cru que la difficulté définitivement insurmontable était l'explication des formes les plus élevées de la conscience, celle de la volonté, du libre arbitre (2), prétend maintenant que la science bute sur le deu-

(1) : Strauss, op. cit., p. 267.

(2) : Du Bois-Reymond, op. cit., p. 125. Cf. également : Die sieben Welt-rätsel, p. 397.

xième problème, tandis que le positivisme s'abstiendrait de se prononcer sur les trois : "Sans tenir compte de la possibilité de nier la liberté et pas la douleur ou le plaisir, le désir, qui fournit le motif de l'action et ainsi seulement l'occasion d'agir ou de ne pas agir, est précédé nécessairement par la perception sensorielle. C'est donc le problème de la perception sensorielle et non pas, comme je l'ai dit autrefois, celui du libre arbitre, qui est le terme de l'explication par le mécanisme analytique." (1)

La réponse de Strauss est très rigoureuse : "J'avoue que cela me semblerait plus évident si quelqu'un me disait : A, c'est-à-dire la vie, est et demeure inexplicable; mais pour peu que cela existe, B et C, c'est-à-dire la sensation et la pensée, suivent d'eux-mêmes, je veux dire par un développement naturel. Ou bien, si vous préférez, le contraire : il est possible de comprendre A et B, mais en C, à la conscience de soi, notre intelligence renonce." (2)

Strauss tire parti des contradictions de la démarche suivie. Les théologiens de la plus stricte obédience ont une position plus forte et la logique comprend mal des renoncements fragmentaires. Les trois problèmes sont replacés sur le même plan : "Si la foi a le droit de mettre Dieu et le miracle en ces trois endroits, il me semble que la science a raison d'essayer de rendre ce palliatif superflu en chacun des trois points." (3) Bien qu'elle veuille échapper aux contradictions du positivisme, la cohérence interne de la théorie de Du Bois-Reymond est beaucoup plus fragile, dans la démonstration de Strauss, que celle des doctrines défendues par les représentants officiels des diverses confessions. S'il existe des domaines où la science ne sera jamais souveraine, il lui est nécessairement impossible, de surcroît à un stade relativement peu avancé

(1) ; Ibid. pp. 124 sq.

(2) et (3) : Strauss, op. cit., p.268.

de sa progression, de déterminer avec toute la précision souhaitable là où ils commencent et là où ils prennent fin, et à plus forte raison de démontrer par la nature même des phénomènes qui précisément nous échappent en quoi ils sont inaccessibles. La démonstration de Du Bois-Reymond suppose à l'esprit des facultés qu'il lui refuse dans ses conclusions. Elle tombe dans un piège que le positivisme évitait dans un premier temps par son scepticisme, dans lequel il retombait ensuite en se hasardant à nous faire quelques confidences.

Tout en maintenant sa classification, Du Bois-Reymond s'est senti contraint de la nuancer en restreignant la champ d'application de la science : "D'ailleurs je n'ai nullement affirmé que, la perception une fois donnée, chaque degré supérieur du développement intellectuel était compréhensible, le problème C résoluble sans autre complication. Si j'ai accordé une telle importance à l'incompréhensibilité de la perception sensorielle même la plus simple par le point de vue mécaniste, c'est seulement parce que l'incompréhensibilité de tout processus intellectuel supérieur en découle à plus forte raison, par un argumentum a fortiori." (1)

Quels que soient les arguments échangés et les références occasionnelles à telle ou telle découverte récente, la nature du débat reste philosophique et étrangère aux sciences de la nature, et l'on est frappé, en prenant connaissance des nombreux discours de Du Bois-Reymond, par ses multiples allusions à l'oeuvre de Strauss et par l'estime qu'il porte à son adversaire d'un jour (2). Dans la discussion, on aura retrouvé le caractère entier de Strauss. Comme pour la critique de la religion, il ne peut accepter que la théorie de la connaissance souffre de limitations ou d'accommodements. Une fois encore, il ne laisse le choix qu'entre le miracle et la connaissance rationnelle intransigeante.

(1) : Du Bois-Reymond, op. cit., *Culturgeschichte und Naturwissenschaft*, p. 285.

(2) : Ibid. p. 284. Du Bois-Reymond qualifie Strauss de "maître de la pensée".

L'ALIÉNATION DANS L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE FOI

Il ne peut s'agir uniquement de nier la religion au profit de la science. Il faut encore expliquer son apparition et justifier sa disparition. C'est le rôle de l'aliénation que "La Vie de Jésus" suppose, que la "Dogmatique" ramasse en quelques idées nouvelles, et qui prend une importance capitale dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", ouvrage moins historique que les précédents. L'image de la religion est devenue plus polémique, plus agressive. Si Jésus a cru à l'imminence du royaume messianique, lui qui n'était "rien d'autre qu'un homme", "il était, selon les notions que nous utilisons, un rêveur fantasque" (1). Certes Strauss a soin de remarquer que le terme (Schwärmer) n'est plus une marque de dérision comme au XVIIIe siècle; il ne nous met pas moins en garde contre le fondateur du christianisme qui "nous conduira sur de fausses routes si nous ne soumettons pas son influence au contrôle de notre raison" (2). Il est vrai que Strauss avait déjà utilisé le mot "Schwärmer" dans "La Vie de Jésus" mais seulement sous la forme d'une question incidente (3). Dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", Jésus prend au contraire presque toujours les traits d'un rêveur exalté qui ne pouvait donner jour qu'à une religion chimérique.

La valeur de la personne morale de Jésus se sera donc constamment dégradée depuis la première oeuvre de Strauss, de même que l'importance de la fonction civilisatrice du christianisme qu'il juge désormais plutôt inférieur au bouddhisme (4). La dépréciation aura été longue et continue. Le processus s'est cependant accéléré pendant les dernières années qui ont

(1) : Strauss, op. cit., p. 52.

(2) : Ibid. p. 53.

(3) : Das Leben Jesu, 1835, Bd. I, p. 494.

(4) : Der alte und der neue Glaube, pp. 38 sq.

précédé "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". En 1865, Strauss reproche encore à Feuerbach de minimiser la valeur de la religion (1). Mais peu avant d'écrire son dernier livre, il découvre chez le curé Meslier une audace qui ferait défaut à Reimarus lui-même : " Quoiqu'il soit tout à fait inférieur à celui-ci comme savant, logicien et styliste, il ne lui cède en rien comme penseur. Il a une position dans l'école cartésienne aussi autonome que Reimarus dans celle de Leibniz et de Wolff. On peut même dire : c'est lui le penseur le plus profond, tout au moins le plus hardi." (2)

La théorie de l'aliénation est résumée vigoureusement. L'existence des religions est ramenée à des causes inhérentes à la nature humaine quand l'homme se sent en position d'infériorité par rapport au monde qui l'entoure, soit en raison de sa situation personnelle dans celui-ci, soit à cause du développement médiocre de la civilisation à son époque. Dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", Strauss se réclame de Feuerbach pour expliquer le phénomène religieux. Nous savons que ce n'est pas une conversion et que Strauss a toujours admiré Feuerbach. Il confirme ses positions anciennes en opposant Feuerbach et Schleiermacher : "Dans cette mesure, Feuerbach a raison de dire que l'origine et même la véritable nature de la religion est le désir. Si l'homme n'avait pas de désirs, il n'aurait pas non plus de dieux. Ce que l'homme aimerait être, mais n'est pas, ce sera son Dieu. Ce qu'il aimerait avoir mais ne sait pas se procurer lui-même, son Dieu le lui procurera. Ce n'est donc pas seulement de la dépendance dans laquelle il se trouve mais en même temps du besoin

(1) : G.S., Bd. 5, Die Halben und die Ganzen, Eine Streitschrift gegen die HH. DD. Schenkel und Hengstenberg, p. 182.

(2) : On peut s'étonner de ce jugement formulé à une époque où Strauss n'est pas suspect de francophilie. Guignebert, qui ne pêche pas par excès d'indulgence pour le christianisme, a apprécié autrement les "Fragments de Wolfenbüttel" et l'oeuvre du curé Meslier : "Cet essai, pour si incomplet qu'il fût et si facile à critiquer, méritait le bruit qu'il fit en Allemagne et il était plus gros d'avenir que l'âpre et éloquente diatribe posthume du curé Meslier, publiée par Voltaire, et où un prêtre catholique exhalait sa haine et sa rancune contre l'enseignement qui l'avait abusé (Le christianisme médiéval et moderne, 1922, p. 255). Le jugement flatteur de Strauss (G.S., Bd. II, "Der Pfarrer Meslier und sein Testament", p. 276) est tempéré par des objections relativement compréhensives à l'éloge du tyrannicide (pp. 292 sq).

de réagir contre elle, de reprendre sa liberté face à elle, dont jaillit la religion chez l'homme. La dépendance pure et simple l'étoufferait, l'anéantirait; il lui faut se défendre contre elle, chercher à obtenir sous la pression qui l'accable un peu d'air et de champ." (I)

Dieu est la projection de ce que je ne suis pas et voudrais être. L'image me tient lieu de réalité. Le moi, incapable de se réaliser comme il le voudrait, se crée un Etre transcendant qui le console de son impuissance et la légitime. Dieu est le refuge de notre faiblesse. Il est notre façon de nous défendre. A ce stade, l'analyse reste strictement psychologique. Dieu n'est que la sublimation des impuissances de notre moi. La différence par rapport à Hegel dans l'appréciation morale de la religion est fondamentale. L'homme s'aliène en la créant, au lieu de se réaliser en même temps que l'Humanité.

Depuis la "Dogmatique", il y a eu pourtant un changement considérable. Dans cette dernière, Strauss se distinguait de Feuerbach en voyant dans la religion autre chose qu'une aliénation médiocre. Il y distinguait un effort de la raison qui, à court d'explication, recourait à Dieu qui devenait la cause et la justification de phénomènes inaccessibles à l'esprit humain. La religion naissait donc aussi d'un besoin rationnel chez l'homme, celui de comprendre le monde où il vivait.

Strauss n'a pas abandonné totalement ce point de vue. Cependant s'il reconnaît toujours dans la raison un facteur important de la naissance des religions, il lui enlève toute grandeur et dignité. Ce n'est plus qu'un embryon de raison, propre à l'homme certes mais aux premiers hommes seulement, qui explique l'apparition de la religion : "Cela est sûr d'une certaine façon : sans raison, pas de religion. C'est-à-dire, c'est seulement avec la tendance et la capacité de demander la cause devant l'effet et de remonter jusqu'à une prétendue cause première ou dernière, donc pas

(I) : Strauss, Der alte und der neue Glaube, p. 90.

avant l'homme et non chez l'animal déjà, que la religion devient possible." (1)

Cette tendance à user de la raison (Vernunfttrieb) ne se manifeste pas à l'état pur. Le progrès de la connaissance ne sera donc pas sa conséquence immédiate. Son association avec l'imagination n'aurait pas suffi non plus à produire les religions que nous connaissons. Strauss pense, comme Hume dans ses "Dialogues sur la Religion Naturelle", que "l'instinct de la connaissance et de la vérité" n'est pas une motivation suffisante et que "l'instinct de bien-être très intéressé" a été la mobile principale qui a conduit l'homme à la religion. Les motifs "désagréables" ont été "de loin les plus efficaces"(2). Comme Epicure, Strauss est tenté de faire procéder la religion de la crainte.

A partir de la situation de dépendance de l'homme face à une nature qui l'écrase, Strauss décrit les premiers balbutiements de la religion, les formes prises par le polythéisme et le monothéisme et leur succession chronologique (3). En chemin, la raison s'est perdue. Nous ne trouvons plus trace du dernier hommage que Strauss rendait à la religion dans la "Dogmatique" en plaçant la raison, dans sa noblesse véritable, près de son berceau. Maintenant Strauss se souvient des "Dieux de la Grèce" de Schiller pour mettre en doute la supériorité du monothéisme sur le polythéisme et il ne lui attribue plus que le mérite d'avoir favorisé la moralité. Strauss s'est beaucoup rapproché de la théorie de l'aliénation chez Feuerbach. On peut y déceler, selon ses convictions, la preuve d'une plus grande rigueur ou d'un appauvrissement de sa pensée. En tout cas, il s'agit d'une simplification et d'une schématisation.

Que Feuerbach soit corrigé par Hume, est significatif aussi.

Strauss met moins en évidence le désir d'être heureux et comblé que le

(1) : Ibid. p. 62.

(2) : Ibid. p. 63.

(3) : Nous avons abordé ce point dans D.F. Strauss et J.S. Mill : influences ou convergences? Etudes Germaniques, avril-juin 1971, pp. 154 sq.

Besoin d'être protégé chez l'homme primitif ou inculte. L'intérêt est à l'origine de la religion et cet intérêt - en ce cas précis seulement - est avant tout négatif, défensif. La religion est la satisfaction provisoire de besoins utilitaires. La parenté entre la pensée de Strauss et l'utilitarisme anglais est patente.

Strauss pourtant élargit son analyse en y faisant entrer des éléments qui sont également prépondérants chez Marx, c'est-à-dire les conditions matérielles d'existence de l'homme. La séparation entre psychologie et sociologie n'est d'ailleurs pas totale ici ni même dans la première pensée de Strauss. Ce sont surtout les mécanismes psychologiques que l'on voit intervenir dans la genèse du mythe; il ne faut pas oublier cependant que c'est l'impuissance politique et le dénuement de la société qui provoquent chez les évangélistes le refuge dans l'imaginaire de l'espérance messianique qui engendre le mythe. Cette condition matérielle est relevée expressément dans "La Vie de Jésus", quoique Strauss, qui n'est pas sociologue, ne s'y attarde pas exagérément.

L'influence des transformations de la société et du progrès technique au XIXe siècle est donc telle qu'elle se manifeste chez deux auteurs aussi opposés que Marx et Strauss : "En face de la Nature dont il se trouve en premier lieu dépendant, la voie toute tracée qui se présente à l'homme pour se libérer est celle du travail, de la civilisation, de l'invention. C'est ici que s'offre à ses désirs la satisfaction radicale et positive; l'homme s'est approprié aujourd'hui par suite de la maîtrise rationnelle de la Nature maint attribut parmi ceux qu'à des époques antérieures il désirait faire siens et octroyait à ses dieux - je ne citerai comme exemple que le pouvoir de traverser l'espace très rapidement." (I) C'est un langage que Strauss tenait déjà dans sa "Dogmatique", vingt ans plus tôt.

(I) : Strauss, op. cit., p. 90.

Un peu plus loin, Strauss précise comment il conçoit le rapport de l'homme avec la Nature : "l'homme peut et doit non seulement connaître la Nature, mais aussi la maîtriser. Et aussi bien la Nature en dehors de lui, dans la mesure où il en est capable, que ce qui relève de la Nature en lui-même." (1) Il détermine donc à la fois l'origine de l'aliénation et les moyens de la surmonter. Il exige de l'homme qu'il s'intègre pleinement à la vie de la société par son activité quotidienne, sa participation aux progrès de la civilisation et aux découvertes de la science, qu'il domine ainsi la Nature par la technique, s'il s'agit du monde qui l'entoure, par la discipline morale, s'il s'agit de la Nature en lui-même, de la sensualité par exemple qui devra être éduquée et non plus mortifiée.

L'éducation luthérienne de Strauss n'est pas restée sans effet; il en a gardé un certain pessimisme, une méfiance envers l'homme qui le conduisent à abandonner à la société un grand rôle dans la surveillance morale de l'individu. Sur ce point, Strauss se sépare très nettement de Feuerbach qui s'efforce de faire confiance en l'homme dans sa totalité et réhabilite la valeur de tous les sens. Pour combattre les imperfections dans sa vie et atteindre le degré d'évolution où Dieu sera superflu, pour vaincre l'aliénation donc, l'homme doit se réaliser pleinement dans la société. Les modalités de cette libération ne laissent aucun doute sur l'attitude concrète que l'homme doit adopter à l'époque moderne. Il lui faut consolider la société industrielle de son temps et chercher à y occuper la place la plus élevée possible dans le respect de la moralité la plus sévère. La religion n'est plus que le point de départ de la réflexion de Strauss, qui s'intéresse d'abord à la société, sans être pour autant devenu sociologue.

La solution proposée par Strauss n'envisage pas que l'homme puisse surmonter son aliénation par l'action politique. Naturellement nous de-

(1) : Ibid. p. 163.

vons tenir compte des circonstances historiques dans lesquelles est écrite "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". Strauss s'adresse à un peuple auquel deux victoires successives ont donné en très peu de temps, après une longue période de dépression, le sentiment de sa force, le goût du succès et une suffisance certaine renforcée encore par la conviction de former maintenant un ensemble de plus en plus homogène.

A l'intérieur même de cette nation, Strauss s'adresse d'abord à la bourgeoisie, grande ou petite, et aux classes cultivées qui sont, nous dit-il, les moteurs principaux de la transformation industrielle. C'est à leur usage qu'il écrit ce livre qui n'est pas accessible aux classes populaires et leur est encore moins destiné.

Il est caractéristique que Strauss, sensible à l'existence des mêmes forces dans la société bourgeoise que Marx, partant comme lui d'une théorie de l'aliénation proche de celle de Feuerbach au terme de son évolution, aboutisse à cette conclusion que la grande bourgeoisie est le principal moteur du progrès. Strauss exclut la classe ouvrière, tout au moins provisoirement, de la connaissance et des activités qui permettent de surmonter l'aliénation, et ce avant même d'aborder directement le problème politique. Il réserve à la bourgeoisie le processus de connaissance et de domination de la Nature. Comme Hegel, Strauss met fin à l'Histoire; elle se termine avec l'ère de la société industrielle capitaliste qui sera désormais le champ où le progrès se développera. A la dépendance par rapport à la Nature correspond chez Marx l'impuissance face à la bourgeoisie qui opprime la classe ouvrière. Strauss au contraire voit dans cette société, telle qu'elle se présente à l'époque où il écrit et dans laquelle la bourgeoisie industrielle et marchande prend une importance croissante, un facteur de libération qui permet de vaincre l'aliénation en favorisant une meilleure connaissance scientifique et une domination totale de la Nature par la technique. Cette possibilité d'émancipation doit se réa-

liser pleinement à l'intérieur de la société, où Strauss se veut parfaitement intégré, et non en choisissant de s'opposer à elle.

A l'inverse de Marx qu'il n'a probablement pas lu et dont on peut se demander s'il n'ignore pas jusqu'à l'existence, Strauss pense que la valeur morale de la technique et de l'industrie est indépendante du système social dans lequel elles se développent. Bien qu'il ne prétende pas aborder les problèmes en économiste, il semble à Strauss, qui ne tient compte que de l'efficacité du travail fourni, que la société bourgeoise offre toute garantie de rationalité, sans pourtant opprimer les classes les plus défavorisées.

Ce n'est pas qu'il se fasse une image naïvement idyllique de la société de son temps. L'opposition entre ses conclusions et celles de Marx, quant aux conséquences qu'il convient de tirer du principe de l'aliénation, ne signifie nullement que la société qu'il défend possède toutes les vertus. Nous en trouvons un exemple dans la manière dont il reprend à son compte l'explication de la genèse de sa théorie que Darwin avait donnée

Dans la pensée de Strauss, les théories religieuses, philosophiques et même scientifiques ne sont pas totalement indépendantes de l'époque où elles sont nées. Pour Strauss comme pour Marx, l'idéologie n'est pas un absolu étranger à la société dans laquelle elle s'exprime. Dans "La Vie de Jésus" déjà, Strauss insistait sur les conditions d'existence précaires des évangélistes ou de ceux qui écrivirent en leur nom comme sur l'état médiocre de leurs connaissances scientifiques pour justifier la couleur miraculeuse de très nombreux récits. Il reprend la même méthode pour expliquer l'origine de la lutte pour la vie chez Darwin.: "L'endroit où le penseur anglais l'a cherchée et trouvée est caractéristique : il n'avait même pas eu besoin de se mettre à la chercher, puisqu'il avait sous les yeux, tout autour de lui, dans sa patrie, l'activité aussi bien que les conséquences étonnantes de ce principe; il n'avait qu'à le transposer de

l'univers des hommes à l'économie de la Nature : c'était la concurrence. "La lutte pour la vie" de Darwin n'est rien d'autre que ce que nous connaissons déjà depuis longtemps comme principe social et industriel, amplifié en principe naturel." (I)

La méthode pour l'essentiel n'a pas changé depuis "La Vie de Jésus". L'auteur d'un récit évangélique subissait inconsciemment l'influence du milieu dans lequel il vivait et celle-ci se reflétait naturellement dans la forme et le contenu de sa relation. Un savant, comme Darwin, a une attitude moins passive parce que la méthode scientifique l'oblige à tenir compte des propriétés objectives des phénomènes qu'il étudie. Il ne peut pourtant pas se soustraire totalement à l'action du milieu dans lequel il vit. Strauss se sert donc à nouveau des facteurs qui provoquaient la naissance des mythes. La religion et, dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", la philosophie sont déterminées en partie par les lois et les tendances qui caractérisent le milieu social. A chaque époque correspond sa philosophie, non seulement parce que le progrès du genre humain est continu comme dans la conception de l'histoire de Lessing et à sa suite dans celle de Hegel, mais aussi parce qu'une nouvelle époque se distingue par des formes sociales différentes qui exigent et créent la philosophie nouvelle qui leur fait défaut. Le christianisme ainsi a fait son temps et doit s'effacer devant la conception que Strauss développe dans sa dernière oeuvre, parce qu'il n'est plus en harmonie avec la société industrielle moderne.

Bien qu'il accorde la même importance que les penseurs socialistes à la notion de concurrence, Strauss défend pourtant la société qu'il condamne. L'appréciation morale de cette notion est, il est vrai, tout à fait différente. La concurrence industrielle, dont Darwin est témoin et qui lui suggérerait l'idée de la lutte pour la vie, n'est nullement aux

(I) : Ibid. p. 125.

yeux de Strauss une sorte de loi de la jungle. Cette concurrence, aussi dure soit-elle, est émulation, stimulation de l'esprit d'entreprise. Elle est nécessaire au progrès technique et scientifique, et donc moralement saine et souhaitable. Dans son "Märklin" déjà, Strauss avait défendu les bienfaits des classements et du goût de la compétition contre leurs adversaires d'alors (I), malgré son hostilité aux règles éducatives en vigueur dans les séminaires.

L'ORGANISATION DE LA SOCIÉTÉ

La surprise manifestée par les libéraux allemands à la lecture de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" n'est guère justifiée. Les esprits soucieux de réformes sociales, voire de bouleversements révolutionnaires, avaient conclu trop hâtivement de sa critique de la religion que Strauss était des leurs. Il était tentant de s'imaginer que l'hégélianisme de gauche devait fatalement imposer sa loi dans tous les domaines de la politique et de la morale. Mais c'était faux pour Strauss, et encore plus pour Bruno Bauer dans la dernière période de sa vie, pour bien d'autres adversaires de la religion aussi, hégéliens ou non, comme Haeckel. La notion d'hégélianisme de gauche, si difficile à circonscrire même dans la seule sphère de la religion, devient inapplicable, quand on ne précise pas les croyances ou les aspects de la pensée qu'elle est censée recouvrir. En France, la déception fut identique mais se produisit un peu plus tôt. Ce sont les lettres à Renan qui avaient provoqué le désenchantement, tandis qu'en Allemagne elles n'avaient fait que contribuer à entretenir l'illusion. Une des raisons anciennes de cette erreur a été la campagne menée par les milieux orthodoxes de Zurich contre la nomination de Strauss à l'université de cette ville, qui le disculpait apparemment de tout reproche de conser-

(I) : Strauss, Christian Märklin, Ein Lebens - und Charakterbild aus der Gegenwart, Mannheim, 1851, pp. 30 sq.

vatisme ou de sympathie pour la droite qui voulait renverser le gouvernement de Zurich.

Strauss confirme en 1872 ses positions de 1848. Si grande qu'ait été la complexité des événements, nous pouvions néanmoins en 1848 distinguer schématiquement deux courants politiques opposés. L'un était libéral, aspirait à l'unité de l'Allemagne et croyait aux vertus populaires pour arriver à ses objectifs. L'autre était conservateur, particulariste, temporisateur, et voyait dans le morcellement de l'Allemagne un moyen de résister aux pressions des masses. Strauss relevait des deux courants. Il s'opposait à l'hégémonie populaire comme aux particularismes des princes et il a cru de plus en plus que la solution des problèmes de l'Allemagne ne pouvait être qu'autoritaire, voire militaire. Défendre de telles thèses en 1848 aurait été prêcher dans le désert et Strauss était trop avisé pour proposer des solutions provisoirement irréalisables. Mais l'histoire et notamment les guerres de 1866 et de 1870 n'ont fait selon lui que vérifier la justesse de ses pressentiments. Les principes politiques qui inspiraient Strauss en 1848 se retrouvent systématisés dans la conception de la société qu'il expose dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi".

Tant qu'il ne s'agit que d'analyser les principales lois qui régissent la société au XIXe siècle, Strauss se pose en champion du libéralisme moderne. Mais lorsqu'il s'agit d'étudier le fonctionnement de l'Etat et les remèdes à y apporter, il se fait alors le défenseur d'une bourgeoisie plus autoritaire et conservatrice. L'organisation de la société qu'il a prônée dans son dernier livre a d'abord un aspect nettement défensif. Strauss pense avant tout à consolider des positions mises en péril par la montée des mouvements socialistes. Les soulèvements de 1848, deux guerres successives, et plus encore la Commune qui a inspiré à Strauss et à Nietzsche un égal effroi, lui ont enseigné le mépris et la crainte des forces populaires. Strauss n'aime pas parler du prolétariat et n'en fait

pas mystère. Il stigmatise dans cette classe des tares plus graves que celles qui affectent ses membres pris isolément ; "Il est déplaisant, quoique ce soit inévitable à cet endroit, de parler de ce que l'on appelle le quatrième état, parce que l'on touche ici à la plaie la plus maligne de la société actuelle." (1)

Strauss veut contenir des masses qui aspireraient à plus de bien-être et à plus de pouvoir ou de liberté aussi. Le ton adopté montre que ces revendications le laissent sceptique quant à leur pureté. Strauss recherche le ressort principal de l'action révolutionnaire et le découvre dans l'envie. Là où les socialistes analysent des mécanismes économiques, il voit uniquement des mobiles psychologiques éternels particulièrement mesquins à l'époque où il écrit. Une fois de plus, Strauss est proche parent de l'utilitarisme anglais. Il n'est pourtant pas totalement aveugle à la misère des classes les plus déshéritées qui accompagne l'essor industriel. Il pense également que le patronat n'est pas exempt de tout reproche : "Avouons-le d'entrée : on a fait beaucoup de fautes d'un certain côté, et on a omis particulièrement de faire beaucoup de choses; on a parfois exploité sans ménagements les forces humaines, sans prendre le soin approprié de la santé physique et morale du travailleur." (2)

Mais Strauss juge que cette misère ne peut être supprimée du jour au lendemain et il pense que les revendications ne mènent à rien. A l'inverse des penseurs socialistes du XIXe siècle dont il combat les théories, il ne se pose pas de questions sur l'origine de la propriété et il n'est pas loin de conclure d'un état de fait à une valeur morale. La propriété, la richesse sont salutaires à la société industrielle, condition du progrès de la civilisation et de la culture. Les remettre en cause équivaldrait donc à une action moralement condamnable. Le seul point de

(1) : Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, p. 184.

(2) : *Ibid.* p. 185.

référence est le fonctionnement de la machine sociale dont les quelques défauts sont d'importance secondaire. Les dangers qui menacent la civilisation sont au contraire angoissants. Strauss avait déjà cru constater en 1848 que les richesses matérielles n'étaient pas les seules à être contestées mais que les révolutionnaires n'attaquaient pas moins aux valeurs culturelles, que les masses populaires condamnaient tout ce qui distingue les élites, même quand il s'agissait de privilèges acquis par le mérite ou le travail. Le socialisme et la révolution sont maintenant conçus comme une négation globale et destructrice : "Dans tout cela s'expriment non seulement l'envie traditionnelle envers la propriété mais même la haine la plus grossière de l'art et de la science, interprétés comme des aspirations au luxe chez ceux qui possèdent. C'est ici que sont les Huns et les Vandales de notre civilisation moderne, d'autant plus dangereux que les anciens qu'ils ne nous viennent pas de l'extérieur mais sont au milieu de nous." (1)

Dans son analyse de la situation, Strauss témoigne, en plus de son mépris pour ses adversaires, du pessimisme de sa conception de l'âme humaine. L'optimisme, que lui a reproché Nietzsche, ne peut se rapporter qu'à l'avenir de l'humanité dans son ensemble (2). Au contraire, Strauss se méfie de l'individu et de l'action des classes les plus pauvres qui ne serait que le reflet de convoitises personnelles. Il n'est pas loin de croire que la pauvreté rend méchant et que la richesse est vertu. L'homme d'ailleurs ne peut s'affiner et s'ennoblir que par la connaissance et l'éducation étrangères aux classes populaires qui, en les refusant, s'interdisent toute possibilité de salut. Strauss ne croit pas aux aspirations culturelles des masses. On ne pourrait tenter quelque chose que "si le patient se laissait secourir ou bien était prêt à se venir en

(1) : Ibid. p. 185.

(2) : Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Davis Strauss, *der Bekenner und der Schriftsteller*, pp. 157 - 207 (édition Schlechta).

aide d'une manière convenable. Mais des charlatans et principalement des charlatans français lui ont mis dans la tête les inepties les plus folles." (1) Strauss s'effraie des revendications ouvrières qu'il énumère avec sarcasme. Les travailleurs "ne voient pas plus loin que leur but immédiat : un salaire aussi élevé que possible pour aussi peu de travail que possible. Et chaque concession ne fait qu'augmenter les prétentions. On s'est d'abord agité en Angleterre pour obtenir la journée de dix heures, puis celle de neuf; et maintenant qu'elle s'est imposée dans quelques branches, on s'agite pour celle de huit heures : on peut s'imaginer où on va, si on ne met pas le holà à temps." (2)

Ces revendications déclenchent ce que nous appellerions des mécanismes inflationnistes : "La hausse des prix de tous les biens nécessaires à la vie, à commencer par les logements, qui s'est manifestée si soudainement et qui est toujours en train de se développer, a une de ses causes principales dans les exigences démesurées des ouvriers envers les patrons." (3) Elles compromettent le progrès régulier et rapide de la société industrielle. Le droit d'association et de grève restreint excessivement l'autorité et le pouvoir de décision du patronat. Les classes incultes ne doivent avoir aucune possibilité d'influer directement sur la marche des affaires et sur leur propre sort parce qu'elles en font mauvais usage. Les ouvriers en effet mettent en danger par leur action les perspectives d'amélioration de leur condition sociale : leurs revendications se retournent contre eux. Strauss ne croit pas en l'efficacité des commissions paritaires. Il exclut, par principe, toute collaboration de classes avec partage des responsabilités et adopte donc au sein de la bourgeoisie une position parallèle à celle des révolutionnaires les plus intransigeants à l'intérieur du prolétariat. Il est nécessaire que les pa-

(1) : Strauss, op. cit., p. 184.

(2) et (3) : Ibid. p. 186.

trons, pour sauvegarder les intérêts conjoints de la société bourgeoise et de la civilisation, s'associent comme les ouvriers. Strauss définit un arsenal de répliques très modernes. Le patronat peut faire appel à la main-d'oeuvre étrangère qui acceptera de travailler à bas prix (1). Il est dommage que la grève soit légale mais il faut assurer la liberté du travail. Il est d'autres recours aussi. On peut prouver la volonté subversive de sociétés étrangères, de "l'Internationale" donc, ce qui permettrait du même coup de faire face aux Jésuites (2). Nous retrouvons un souvenir amer et une généralisation des leçons que Strauss a tirées de tous les événements démoralisants de sa vie dans cette tendance à déceler une alliance entre la gauche anarchiste ou socialiste et l'Eglise, entre "l'Internationale rouge" et "l'Internationale noire" (3). Déplorant la longanimité de l'Etat, Strauss réclame des lois d'exception tout en reconnaissant que le gouvernement jouera un rôle détestable pour ne pas avoir eu le courage d'intervenir plus tôt.

Les solutions proposées impliquent que la classe ouvrière tire ses moyens d'existence de la société industrielle, qu'elle en est donc moralement et matériellement dépendante. Strauss la considère comme un moyen pour une fin qui la dépasse. La classe ouvrière, au lieu de vouloir saper les bases de la société industrielle, devrait lui être reconnaissante. Le sort du prolétariat est lié à celui de la bourgeoisie sans laquelle son existence serait impossible et qui lui permet d'améliorer peu à peu ses conditions de vie. La foi optimiste de Strauss dans les vertus de l'ère industrielle ne contredit pas son pessimisme latent en ce qui concerne l'âme humaine. Le progrès est une conséquence nécessaire du développement technique et industriel de la société et profite à tous par définition; les revendications injustifiées le compromettent et il faut donc les combattre.

(1) : Ibid. p. 186.

(2) : Ibid. p. 187.

(3) : Ces termes ne figurent pas cependant dans le vocabulaire de Strauss.

Strauss renverse la thèse révolutionnaire qui se propage de plus en plus en Europe. Il croit que la classe ouvrière dépend par définition du capital et qu'elle doit en être solidaire. Le capitalisme peut au contraire se consolider indépendamment de la classe ouvrière ou tout au moins de la classe ouvrière d'un pays donné. Les premières grèves, les premiers troubles sociaux auxquels il a assisté en Allemagne, ce qu'il a appris de la situation en Angleterre, la réprobation que lui a inspirée la Commune, ont contribué à traumatiser Strauss. Nous trouvons chez lui la crainte que ne périsse brutalement, stupidement, ce qui promet d'être si beau. Il pense que les revendications ouvrières mettent non seulement l'industrie, mais surtout la civilisation en péril. Si Strauss s'efforce d'adapter le patronat à la lutte des classes, il ne se réfère pas explicitement à elle, parce que c'est pour lui un phénomène factice, le produit de l'activité destructrice des révolutionnaires qui ne trouvent un terrain si favorable qu'en raison de l'ignorance des masses. La lutte des classes a les mêmes origines que la religion.

Strauss n'envisage pas les moyens d'améliorer le sort des ouvriers qui seraient victimes d'injustice, sans pour autant nier cette possibilité. Dans les revendications populaires, il ne voit que le reflet de l'envie et de la paresse. Inversement, il conclut des vertus de la société capitaliste, considérée dans son ensemble comme un facteur de progrès, à l'honnêteté et à la compétence de ses représentants éminents à la tête des entreprises. Il ne croit pas que la réussite existe pour les médiocres.

La misère de la classe ouvrière aurait commencé à trouver des remèdes. La solution que Strauss propose pour satisfaire les aspirations raisonnables du prolétariat est proche du paternalisme : "Et l'on a vu se lever des hommes valeureux qui ont indiqué aux ouvriers comment ils pouvaient se venir en aide à eux-mêmes par des moyens pacifiques; des industriels bien intentionnés leur ont tendu une main secourable en leur four-

nissant des logements, en installant des foyers d'hébergement, en favorisant l'établissement de caisses-maladie et décès; nous voyons déjà dans des villes industrielles se former des associations d'utilité publique qui se donnent en particulier pour tâche la construction de logements-ouvriers." (1) Les vertus de la société capitaliste rejaillissant sur l'industriel ou sur le patron, celui-ci accordera naturellement aux ouvriers la satisfaction des justes revendications qui ne compromettent pas l'essor de l'entreprise.

La concorde est l'état naturel de la société capitaliste que des revendications arbitraires troublent artificiellement. Il n'y a pas d'opposition entre patrons et ouvriers. L'aliénation sociale ne peut exister au sein de cet univers harmonieux. L'ouvrier doit s'intégrer à la société qui lui assure son gain et ne pas chercher à la détruire par son action politique. En faisant son travail le mieux possible dans les limites étroites qui lui sont dévolues, l'ouvrier prend conscience de sa valeur et de son mérite et échappe à l'opprobre qui marque sa classe quand elle s'affirme en tant que telle. L'ouvrier peut se libérer de l'aliénation religieuse et ignorer l'aliénation sociale. Les classes ne sont pas en effet hermétiques l'une à l'autre : "Des slogans, comme celui de la guerre entre le capital et le travail, des discours moqueurs et injurieux contre la bourgeoisie haine, comme si elle était une caste fermée et n'était pas ouverte tous les jours au travailleur intelligent et courageux, sont si faciles à répéter et si rarement examinés plus minutieusement."(2) La promotion sociale permet à l'ouvrier d'accéder à la classe des possédants et de participer ainsi à la culture, élément de libération morale et religieuse.

Strauss ne relève pas que sa solution ne peut englober, au

(1) et (2) : Ibid. p. 185.

moins provisoirement, la classe ouvrière dans son ensemble et ne s'adresse qu'aux meilleurs de ses membres, selon les critères qu'il a choisis. Le prolétaire méritant surmonte l'aliénation en s'intégrant aux objectifs de la bourgeoisie et en accédant éventuellement à la classe dont il dépendait. L'immense majorité des ouvriers conservera donc la foi des ancêtres et ne s'éduquera que lentement, ce que Strauss se résigne à admettre. Mais Strauss n'est pas fixiste, pas plus en ce qui concerne la vie de la société que la biologie, et son monisme, qui est une des raisons de son hostilité à la lutte des classes, l'incite à croire aussi que la culture finira par se propager. Il reproche à Voltaire d'avoir figé la société : "Honnêtes gens et canaille (1) sont les deux classes d'hommes que sépare, selon Voltaire, fidèle ici encore à son dualisme, un abîme infranchissable, si bien que seuls les uns sont appelés à la lumière de l'Aufklärung, tandis que les autres sont condamnés à la malédiction de la nuit et de la sottise éternelles." (2) La naissance ne décide pas à tout jamais de l'aptitude à la culture dont le progrès de la société permettra l'épanouissement chez un nombre d'individus de plus en plus grand et limité seulement par les aptitudes naturelles de chacun.

Il est logique, dès lors qu'une classe est exclue pour une période indéterminée, mais certainement longue, de toute responsabilité en raison de l'insuffisance intellectuelle et morale de la presque totalité de ses membres, que Strauss se soucie d'assurer à l'Etat les moyens d'imposer sa politique. L'instrument le plus efficace est naturellement le suffrage censitaire qui empêche automatiquement la classe ouvrière d'avoir dans les assemblées des défenseurs de ses intérêts mal compris. Les représentants du prolétariat ne feraient que présenter des revendications dangereuses, tandis que la bourgeoisie en défendant son point de vue représente l'ensem-

(1) : En français dans le texte.

(2) : G.S., Bd. II, Voltaire... p. 222.

ble du corps social. A l'échelle du pays tout entier, l'Assemblée élue par les possédants est l'instrument idéal pour appliquer à la classe ouvrière le paternalisme confiant qui doit régir les rapports entre ouvriers et patrons. Strauss attend encore du suffrage censitaire qu'il élimine les "cléricaux" aussi bien que les socialistes (1).

Tout l'édifice politique construit par Strauss est logique, si nous admettons que la propriété est légitime. Strauss justifie sa certitude par des considérations et des observations d'ordre moral et pratique, par l'utilité économique de la propriété et par les vertus qu'elle permet au possédant d'épanouir : "La propriété est un fondement indispensable de la moralité comme de la civilisation. Elle résulte du travail tout autant qu'elle le stimule. Mais elle doit être héréditaire pour qu'il en soit ainsi. Sinon le profit dégènerait en grossier appétit de jouissance. En règle générale, l'homme qui s'enrichit préférerait gaspiller de son vivant le montant de son enrichissement s'il devait à sa mort tomber en possession d'une masse qui lui est indifférente. Et cette inégalité dans la possession que le socialisme désirerait supprimer est précisément quelque chose d'indispensable au progrès culturel de l'humanité. Sans richesse, sans superflu, il n'y a ni science ni art, parce que sans eux le loisir nécessaire à leur élaboration et les moyens pour utiliser leurs produits feraient défaut." (2)

L'influence luthérienne, bannie de la religion, persiste dans la psychologie et l'économie indissolublement liées. L'homme livré à ses

(1) : Strauss ne nous dit pas si le prolétariat, nécessairement inculte, est fatalement croyant, si l'aberration révolutionnaire et l'aberration religieuse, que l'on rencontre dans les mêmes catégories sociales, se cumulent chez le même individu. Il semble bien que non et qu'à partir d'une même ignorance, le prolétaire ou l'homme inculte sera croyant ou socialiste sans succomber inévitablement à ces deux aliénations. C'est un point que Strauss n'examine pas dans un ouvrage assez peu théorique où les chapitres consacrés à la religion et à la société, sont solidaires mais distincts. Nous séparerions volontiers deux couples de relations schématiques : ignorance - religion, envie - révolution, qui se compliquent immédiatement, l'ignorance et

faibles ressources est un être naturellement mauvais qui risque de succomber aux sollicitations trop fortes du mal. A défaut de l'aide de Dieu, Strauss requiert un stimulant matériel : l'intérêt. Celui-ci est moral, puisqu'il profite à la famille et à l'ensemble de la société. L'homme pourtant n'est soucieux que de l'intérêt de ses proches ou de sa descendance et nullement de celui de la collectivité, c'est-à-dire qu'il n'est pas capable de se sacrifier à une "masse indifférente". Il ne travaille pour la collectivité qu'indirectement, en pensant à sa seule famille. A ce stade, la morale de Strauss est proche encore de l'utilitarisme, l'égoïsme du possédant se confondant harmonieusement avec l'intérêt général, à l'inverse de la convoitise de l'ouvrier qui nuit à l'ensemble du corps social.

Strauss vante, en outre, les mérites de la bourgeoisie pour une autre raison. L'art et la science supposent pour pouvoir apparaître et se développer l'existence d'individus dégagés de la lutte pour la subsistance matérielle et du travail économique qu'elle exige. C'était déjà la thèse d'Aristote, Marx aussi l'a remarqué. Il est vraisemblable que l'analyse de Strauss, à en juger par sa présentation, doit beaucoup plus au premier tome de "L'histoire de la civilisation en Angleterre" de Th. Buckle(1) Le reproche capital formulé par Strauss contre le socialisme, comme en 1848, ne se limite pas à l'économie : le socialisme est péché contre la culture. Si Marx voit lui aussi dans le loisir l'origine des créations authentiques de l'esprit, sans se priver pour autant de développer une théorie révolutionnaire, c'est qu'il croit à la transformation du monde et à

Le désir s'associant dans la religion, l'envie et l'inculture dans la révolution. Le comportement individuel, quant à lui, dépend plus du degré d'éducation que de l'appartenance à une classe sociale.

(2) : Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, p. 188.

(1) : Strauss a lu Buckle en 1869, dans la traduction de Ruge. En dépit de son intérêt, il avoue trouver les thèses de l'auteur trop radicales en politique (cf. A.B., p. 506, lettre à Rapp du 6 février 1869).

la force de l'histoire. Strauss admet au contraire que l'histoire s'achève avec l'accession de la bourgeoisie au pouvoir, qu'elle ne sera plus désormais que l'histoire interne de la bourgeoisie, et que c'est bien ainsi. La bourgeoisie est dépositaire des biens les plus sacrés de la nation, elle est le principe actif du pays. Strauss se pose en représentant de la bourgeoisie et n'en fait pas mystère : "Je suis un bourgeois et je suis fier de l'être. La bourgeoisie, on peut bien en discourir et se moquer des deux côtés à l'envi, n'en reste pas moins le coeur du peuple, le foyer de sa morale, en n'accroissant pas seulement son bien-être mais en cultivant aussi la science et l'art." (1) Il est un des rares écrivains à avoir eu le sens de l'épopée de la bourgeoisie sous tous ses aspects culturels ou techniques, un peu comme Jules Verne, qui a surtout chanté, il est vrai, l'aventure scientifique (2).

Le rôle de la société est donc de **favoriser le gouvernement** de la bourgeoisie, de défendre ainsi les sciences, les arts et les lettres, en faisant preuve d'autorité, puisque ce sera souvent indispensable pour affronter les revendications des opposants. Un État fort est donc une nécessité absolue aussi bien pour l'usage interne que pour garantir la sécurité des frontières. Strauss juge nécessaire de répartir les charges et d'équilibrer les responsabilités entre les classes possédantes. Celles-ci sont au nombre de trois : la grande bourgeoisie industrielle, les intellectuels et la noblesse. Comme le prolétariat, le clergé est tenu à l'écart.

Bien qu'il tienne l'échec de la noblesse pour acquis, Strauss lui réserve encore un certain rôle qu'il justifie : "La Constitution doit lui accorder, à côté de la grande industrie et pour ainsi dire des grands

(1) : Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, p. 181.

(2) : J. Verne n'a certes pas établi de relation causale entre l'épopée scientifique et l'esprit de conquête de la bourgeoisie. Seulement cette dépendance est implicite dans son oeuvre, même si les critiques récents ont tendance à la négliger. Que l'on songe à l'origine sociale et aux ambitions de la plupart de ses héros !

intellectuels, une influence relative sur les affaires publiques; et si, par exemple, la noblesse prussienne jusqu'à présent n'a nullement utilisé à la Chambre des Seigneurs au mieux des intérêts de l'Etat cette influence qu'on lui accordait, la cause malheureuse en est que la représentation de la noblesse dans cette assemblée est encore trop peu contrecarrée par les représentants de l'industrie et des intellectuels." (1) Il est important que l'intellectuel soit aussi un possédant, car la propriété et la culture sont les seuls caractères communs qui unissent les trois classes énumérées, et Strauss expliquait déjà l'échec du Parlement de Francfort par l'inaptitude d'intellectuels rêveurs à s'échapper de la théorie abstraite. Le rôle de l'aristocratie terrienne est très diminué. Strauss s'intéresse plus en effet au développement de l'industrie qu'à celui de l'agriculture, et les nobles reçoivent une part de responsabilité plutôt comme aristocrates, à qui la nation est reconnaissante des services rendus, que comme grands propriétaires terriens.

Comme les positivistes, comme Renan, Strauss s'est posé le problème des institutions. Il a cherché comment donner à l'Etat la plus grande stabilité possible sans compromettre les libertés qu'il juge essentielles. L'exemple de la France, de la Convention, de la Commune, l'a convaincu que la République met l'ordre en péril, qu'elle risque de dégénérer très vite en anarchie et en barbarie. Les préférences de Strauss, comme celles de Renan,(2), vont à la monarchie : "Que la monarchie doive s'entourer d'institutions républicaines est une phrase creuse des Français, que nous avons dépassée, espérons-le; lever l'étendard du parlementarisme, c'est encore tourner les yeux vers un idéal étranger : c'est au contraire à partir du caractère du peuple allemand et de la situation de l'Empire

(1) : Strauss, op. cit., p. 182.

(2) : Renan, Oeuvres complètes, tome I, La monarchie constitutionnelle en France, pp. 477 - 521, Paris, 1947 (édition Psichari).

allemand que doivent se développer et se développeront, dans l'action conjuguée du gouvernement et de la nation, les institutions propres à concilier la force de la cohésion avec la liberté de mouvement, le progrès intellectuel et moral avec la prospérité matérielle." (1)

Strauss est partisan d'un régime autoritaire et efficace : c'est la raison qui lui fait préférer un gouvernement monarchique. Il ne se cache pas que cette préférence peut sembler surprenante de la part d'un rationaliste : "Dans la monarchie, il y a quelque chose d'énigmatique, voire d'apparemment absurde; c'est pourtant là précisément que réside le secret de son avantage. Tout mystère apparaît absurde, et cependant il n'est rien de vraiment profond, ni la vie, ni l'art, ni l'Etat, sans mystère." (2)

Il serait facile de retourner cette phrase contre son auteur quand il parle de religion. Strauss cherche, il est vrai, des motifs plus rationnels dans le caractère de l'institution qui "préserve l'Etat des ébranlements et des maux inséparables du changement, à intervalles réguliers de quelques années, du plus haut ou des plus hauts fonctionnaires de l'Etat" (3). La monarchie assure la pérennité du pouvoir qui est essentielle.

Strauss nous dit aussi être attaché à la liberté, mais ses affirmations restent vagues. Nous n'avons pourtant aucune raison de suspecter sa sincérité. Dans son dernier ouvrage, Strauss s'est exprimé sans complaisance et nous ne trouvons guère dans ses oeuvres antérieures que la crainte de la censure pour l'avoir obligé à composer quelque peu. Le contenu de cette liberté est difficile à préciser parce que Strauss ne nous donne ni sa définition ni ses règles d'application. Ses écrits précédents et

(1) : Strauss, op. cit., p. 181.

(2) : Ibid. p. 179.

(3) : Ibid. p. 180.

toute sa vie témoignent de son respect pour la liberté scientifique dont il fait dépendre le progrès de l'Humanité. Son athéisme, d'autre part, n'exclut nullement la tolérance, et Strauss souligne maintes fois que son système n'exige pas une application immédiate.

La liberté que Strauss définit imparfaitement est la liberté politique. Sa biographie de Voltaire loue son héros de sa sympathie pour les victimes d'une justice arbitraire. Encore faut-il ne pas oublier qu'il s'agit en premier lieu de victimes du catholicisme et que Strauss, dans l'affaire R. Blum, ne s'est pas inquiété de savoir si les formes strictes du Droit avaient été respectées, dès lors qu'il jugeait la rébellion établie. L'arbitraire n'est que le produit de la gestion de mauvais princes ou du fonctionnement d'institutions fragiles. Toute action tendant à remettre en question les bases de la société dont Strauss vante les mérites est nécessairement répréhensible. La liberté politique n'est méritée que par les citoyens qui s'intègrent à la société. Seuls les hommes éclairés peuvent être des citoyens capables d'exercer une influence bénéfique en discutant les choix du souverain et de ses conseillers. La politique ne saurait être un pouvoir de contestation de la société, de remise en question destiné à entraver la marche de l'Etat ou à permettre l'établissement d'institutions différentes. La liberté politique, quand elle ne s'exerce pas dans les limites fixées par les autorités, est nécessairement subversive et a fatalement recours à la violence.

Lorsqu'il a étudié Schubart et publié sa correspondance, lorsqu'il a écrit la biographie de Frischlin (I), Strauss a critiqué sans ménagements l'arbitraire et le despotisme, justifié la rébellion. Le jugement dépend des circonstances historiques. L'autorité à laquelle Strauss se soumet est celle du principe et de la loi devenus rationnels. L'abso-

(I) : Strauss, G.S., Bd. 8 et 9, Schubarts Leben in seinen Briefen. Leben und Schriften des Dichters und Philosophen Nikodemus Frischlin... Frankfurt am Main, 1856.

lutisme princier et le pouvoir populaire sont au contraire la négation même de la liberté. Nous le voyons déjà dans ce texte écrit en 1848 : "La captivité de Schubart est un exemple de la justice de cabinet, s'il est encore permis de parler de justice là où même les formes du jugement et du Droit font défaut; la justice populaire, dont nous commençons maintenant à connaître des exemples, est de l'autre côté sa digne réplique, et nous n'aurions atteint qu'à moitié le but que nos lettres peuvent et doivent avoir, si elles nous révoltaient certes contre la première, sans nous remplir cependant du même dégoût envers la seconde forme, envers toute forme d'arbitraire souverain." (I)

L'apologie de l'Etat n'est donc pas celle de n'importe quel système. Elle est celle d'un Etat puissant, sinon absolu, mais tel que le définit Strauss. La liberté consiste à se soumettre à son autorité. L'héritage hégélien est ici indiscutable. La théorie de l'Etat n'a peut-être pas le même caractère absolu que chez Hegel, parce que Strauss a jugé que la sacralisation de l'Etat présentait des inconvénients si sa philosophie devait être appliquée à quelque pays particulier, qu'il fallait à l'Etat un peu plus de souplesse pour s'adapter à des situations complexes. En fait, la pensée de Strauss n'est pas ici éprise d'absolu et il s'adresse surtout aux Allemands.

L'exercice de la liberté politique se limitera à la discussion des aménagements à l'intérieur du système donné. La grande bourgeoisie sous toutes ses formes, les intellectuels, quelques aristocrates terriens fourniront les individualités de valeur qui permettront aux institutions de fonctionner sans trop de rigidité grâce à l'utilisation rationnelle des compétences. Il s'agit de concilier un appareil étatique très centralisé, très unitaire, avec l'efficacité requise par la société industrielle. L'économie ne doit pas souffrir des empiétements du pouvoir poli-

(I) : Strauss, G.S., Bd. 8, Schubarts Leben in seinen Briefen, pp. XVI sq.

tique qui se contentera de la protéger. Le système de Hegel dans sa pureté doctrinale risquait de demeurer abstrait et théorique. Strauss s'efforce de lui donner les moyens de s'insérer dans la réalité. Sa théorie de l'Etat se soucie avant tout de réalisme politique.

NATIONALISME ET LIBERTE - PANGERMANISME ET RACISME - GUERRE, POLITIQUE
ET MORALE

Strauss reproche au parlementarisme et aux institutions républicaines d'être un élément étranger, ce qui est significatif d'un état d'esprit nationaliste. Il ne faut pas sous-estimer la part des événements des dernières années dans cette attitude. La réalisation de l'unité allemande a provoqué un climat euphorique, auquel Strauss n'est pas le seul à avoir succombé. A cet enthousiasme s'ajoute la conscience orgueilleuse d'une puissance insoupçonnée. Beaucoup d'Allemands n'osaient croire que la Prusse fût capable de vaincre l'Autriche et la France. Rares étaient ceux, même parmi les mieux avertis, qui avaient envisagé des triomphes aussi prompts. La rapidité de l'essor industriel ne pouvait elle aussi qu'encourager le mépris dédaigneux de l'étranger.

La xénophobie sous sa forme la plus générale est absente de l'oeuvre de Strauss, mais la France fait un peu exception, bien qu'il n'ait aucune raison particulière de lui en vouloir : Strauss a été apprécié en France plus qu'il ne pouvait l'espérer. L'admiration pour la pensée allemande est presque unanime en France avant 1870 et change seulement de nature après la défaite dont on cherche à tirer la leçon en imitant le vainqueur. Cette admiration éclate dans l'oeuvre de Renan, le penseur français que Strauss connaît le mieux. Les mêmes auteurs qui se font les thuriféraires de la pensée allemande se répandent en considérations pessimistes sur la France et s'interrogent sur son avenir (I). De tels courants

(I) : Cf. Claude Digeon, La crise allemande de la pensée française, 1957 (thèse).

tique qui se contentera de la protéger. Le système de Hegel dans sa pureté doctrinale risquait de demeurer abstrait et théorique. Strauss s'efforce de lui donner les moyens de s'insérer dans la réalité. Sa théorie de l'Etat se soucie avant tout de réalisme politique.

NATIONALISME ET LIBERTE - PANGERMANISME ET RACISME - GUERRE, POLITIQUE
ET MORALE

Strauss reproche au parlementarisme et aux institutions républicaines d'être un élément étranger, ce qui est significatif d'un état d'esprit nationaliste. Il ne faut pas sous-estimer la part des événements des dernières années dans cette attitude. La réalisation de l'unité allemande a provoqué un climat euphorique, auquel Strauss n'est pas le seul à avoir succombé. A cet enthousiasme s'ajoute la conscience orgueilleuse d'une puissance insoupçonnée. Beaucoup d'Allemands n'osaient croire que la Prusse fût capable de vaincre l'Autriche et la France. Rares étaient ceux, même parmi les mieux avertis, qui avaient envisagé des triomphes aussi prompts. La rapidité de l'essor industriel ne pouvait elle aussi qu'encourager le mépris dédaigneux de l'étranger.

La xénophobie sous sa forme la plus générale est absente de l'oeuvre de Strauss, mais la France fait un peu exception, bien qu'il n'ait aucune raison particulière de lui en vouloir : Strauss a été apprécié en France plus qu'il ne pouvait l'espérer. L'admiration pour la pensée allemande est presque unanime en France avant 1870 et change seulement de nature après la défaite dont on cherche à tirer la leçon en imitant le vainqueur. Cette admiration éclate dans l'oeuvre de Renan, le penseur français que Strauss connaît le mieux. Les mêmes auteurs qui se font les thuriféraires de la pensée allemande se répandent en considérations pessimistes sur la France et s'interrogent sur son avenir (I). De tels courants

(I) : Cf. Claude Digeon, La crise allemande de la pensée française, 1957 (thèse).

ne peuvent que confirmer Strauss dans sa conviction que les Français - qu'il connaît mal - sont légers, superficiels, qu'ils inclinent à l'anarchie à l'intérieur et, les souvenirs de l'épopée napoléonienne étant demeurés vivaces, qu'ils ne se soucient, en nation belliciste et expansionniste par excellence, que de gloire militaire à l'extérieur.

Une telle orientation se laissait déceler à maintes reprises dans le "Voltaire", elle n'était pas absente de la critique théologique non plus et nous en trouvons un écho dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi": "Les rôles de la France et de l'Allemagne en particulier se répartissaient comme le font le persiflage et le sérieux; là-bas un Voltaire en face duquel se dressait ici un Hermann Samuel Reimarus, phénomène absolument typique pour les deux nations." (I) Les Français s'entendent à découvrir les failles d'une institution traditionnelle, la religion par exemple, mais ce sont d'autres peuples, les Anglais et bien sûr les Allemands, dont les représentants illustres établissent par un travail rationnel et logique, assorti d'une érudition impeccable, les preuves irréfutables qui permettent de détruire un système existant pour lui en substituer un autre.

Les Français excellent dans le travail d'approche, ils sont habiles à préparer les esprits à une transformation, mais la véritable critique scientifique n'est pas leur fort. La responsabilité de Napoléon III dans la guerre de 1870, l'insouciance prétentieuse de son peuple avant l'affrontement sont de nouvelles preuves de la légèreté d'esprit des Français. L'image de la France dans "Voltaire" et dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" est très traditionnelle et très représentative de l'opinion générale en Allemagne : elle correspond à des archétypes que l'on trouve dans la période qui nous occupe, avant 1835 comme après 1870, dans presque toutes les revues allemandes, les organes des hégéliens véhiculant les mêmes clichés que les publications de leurs adversaires.

(I) : Strauss, Der alte und der neue Glaube, p. 23.

L'idée de nation occupe donc une place capitale dans la pensée politique de Strauss. La liberté, dont l'essence est dans la soumission à un ordre rationnel, redevient dynamique et créatrice, quand elle est libération de la nation. Strauss fait avec enthousiasme l'apologie de cette liberté dans une préface à sa biographie de Hutten, écrite en mai 1871, très peu de temps avant son dernier ouvrage. La violence n'est plus séditieuse mais légitime, quand elle s'identifie à une grande cause nationale: "Mais les grands hommes des nations sont généralement des combattants, ce sont ceux qui ont combattu pour la lumière contre les ténèbres, pour la culture contre la barbarie, pour la liberté contre l'oppression des despotes, pour la patrie contre la pression des étrangers; que la victoire leur ait apporté ses lauriers ou qu'ils aient péri dans de vains efforts, ils sont également honorables et chers à ceux qui leur succèdent." (I)

Il n'y a pas de contradictions irréductibles entre ce texte et l'analyse sociale et politique dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". Les efforts de glorieux prédécesseurs ayant porté leurs fruits, la liberté s'est incarnée maintenant dans l'Etat et nous serions ses ennemis en nous faisant les adversaires des lois qu'il représente. La louange de Hutten, dans sa lettre stricte, n'a rien qui puisse choquer des libéraux ou des progressistes. L'hostilité envers les étrangers n'est pas une xénophobie pure et simple, mais la manifestation d'un ressentiment nationaliste qui ne se rapporte qu'à une période historique étroitement délimitée et se dirige seulement contre le pouvoir temporel et spirituel de l'Eglise catholique romaine en terre étrangère. Mais Strauss, par ses références à l'histoire ou à sa théorie de l'Etat, donne aux mots un sens qui restreint leur portée. Les despotes, ce sont toujours ceux qui, au pouvoir, incarnent une autre conception de l'histoire que la sienne. Frédéric-Guil-

(I) : D.F. Strauss, Ulrich von Hutten, 4. bis 6. Auflage, Bonn, 1895.

laume IV est réactionnaire parce qu'il est romantique, profondément croyant, tolérant envers le catholicisme. Bismarck ne l'est pas, malgré sa foi, parce que sa politique réussit et que sa vision de l'Etat correspond mieux aux espérances de Strauss, qui ne lui reproche pas de menacer la liberté mais plutôt d'avoir de trop grandes largesses pour la classe ouvrière à laquelle il n'aurait pas dû accorder le droit de vote (I).

Malgré ses fluctuations historiques, la conception de la liberté n'est jamais totalement pure d'un certain nationalisme. Le nationalisme de "Hutten" justifie l'action d'un peuple et de quelques individus à sa tête dont l'attitude à l'époque de la Réforme est plus défensive qu'expansionniste. En 1848, Strauss aspirait à l'unité allemande et craignait que les antagonismes à l'intérieur de la nation ne finissent par favoriser les desseins étrangers et surtout français. Ce nationalisme est ainsi nourri dans une première phase de peurs rétrospectives : celle de Rome et de son pape contre lesquels se dressait Hutten, celles de l'épopée révolutionnaire française, puis des guerres napoléoniennes, entre lesquelles Strauss ne fait pas de distinction, parce qu'il ne voit dans les deux cas qu'ambitions dominatrices. Un autre signe nous montre que ce nationalisme est replié sur lui-même : Strauss a toujours été l'avocat de la Petite Allemagne par crainte que l'Autriche ne s'assimile les Etats allemands du Sud.

Deux guerres victorieuses ont modifié le contenu de ce nationalisme, sans le transformer radicalement en un pangermanisme délibérément agressif. L'annexion de l'Alsace-Lorraine est considérée par Strauss comme une simple récupération, comme une sage précaution face à un voisin instable et belliciste. Strauss évoque également le problème des pays germa-

(I) : D.F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, p. 190.

nophones, "des territoires allemands de la Suisse, ou des provinces russes de la Baltique, et même des provinces allemandes de l'Autriche" (1) pour se montrer rassurant, en affirmant plus, il est vrai, le désir de paix et la générosité dont l'Allemagne fait preuve en ne les revendiquant pas, que son souhait de la voir y renoncer à tout jamais. Si Strauss se montre prudent et très éloigné d'un pangermanisme brutal, il n'esquisse pourtant pas une politique qui l'exclurait totalement. Il n'est donc pas possible de dire si les frontières que l'Allemagne a conquises par la guerre de 1870 lui semblent satisfaisantes pour une longue période seulement, ou définitivement.

La manière dont Strauss résout le problème des races, support théorique d'une pensée pangermaniste intégrale, ne prête pas, elle, à équivoque. Il part de l'évolutionnisme et ne fait pas de distinction entre races humaines et animales : "Conformément à une loi dont nous suivons le processus à travers la nature entière, l'espèce humaine se divise en races, de même qu'en liaison avec la structure de la surface terrestre et le cours de l'histoire elle se rassemble en outre pour former des nations et des tribus. Les cloisonnements n'ont pas été les mêmes en tout temps : tantôt des bandes insignifiantes se sont regroupées et ont formé des masses assez importantes, tantôt d'assez gros ensembles se sont dispersés et ont donné des groupes minuscules. La situation topographique est restée tout aussi peu identique à ce qu'elle était : tantôt les tribus ont émigré dans de tout autres régions, tantôt elles ont pour le moins déplacé les lignes respectives de leurs frontières. Le temps faisant son oeuvre, les mers, les montagnes, les déserts ou les steppes se sont imposés de plus en plus comme des délimitations permanentes à l'intérieur desquelles les peuples se sont alors installés avec la langue et les moeurs qui leur étaient propres. Ces frontières elles-mêmes ne sont pas purement et simple-

(1) : Ibid. p. 174.

ment inébranlables, d'autant plus qu'elles ne sont nullement tracées partout avec précision; il se produit à une échelle réduite, même après la stabilisation d'ensemble des masses, des enfoncements et des poussées, des empiétements et des rejets constants." (I)

Nous pouvons déduire de ce texte que l'évolution historique a supprimé les races. Dans la confusion et les échanges perpétuels décrits par Strauss, une race ne peut subsister identique à elle-même. La théorie évolutionniste oblige d'autre part à tenir compte de l'environnement; or, le milieu ayant changé, les caractères spécifiques des races ont dû se modifier. Dès le commencement de l'histoire, les races ont subi l'influence des migrations et amalgames répétés. Cela vaut notamment pour l'Allemagne, la France et l'Angleterre qui ne sont que des "peuples de sang mêlé" (2). Nous voyons une pensée qui s'appuie sur l'évolutionnisme dans tous les problèmes qu'elle aborde, qu'il s'agisse de morale ou de métaphysique, de politique ou d'économie, et qui n'aboutit pas au racisme, bien qu'elle soit nationaliste. La filiation, si souvent dénoncée, entre évolutionnisme, matérialisme, athéisme et racisme, ne se vérifie pas ici. Strauss n'a pas été antisémite et un enquêteur aussi rigoureux que Poliakow lui en a rendu hommage (3), alors que bien peu d'écrivains allemands, même parmi les plus grands, échappent à ses reproches. La lecture de la correspondance de Fr. Th. Vischer, dont Poliakow n'examine pas le cas, montre qu'il n'aurait pas subi le test avec succès. L'idée de race n'a pas résisté chez Strauss aux critères de la rationalité.

Ces conclusions sont réconfortantes en ce qui concerne la position de Strauss face au racisme et au pangermanisme dont il ne saurait passer pour un précurseur. Elles le sont moins quand Strauss traite de l'évo-

(1) : Ibid. p. 171.

(2) : Ibid. p. 175.

(3) : Léon Poliakow, Histoire de l'antisémitisme, de Voltaire à Wagner, Paris, 1968, p. 427.

lution des frontières. Les lois naturelles de l'histoire font qu'elles se modifient sans cesse et la force est le moteur des changements qui se produisent nécessairement. De ces considérations sur les races, Strauss est passé insensiblement à des applications pratiques. Sa préférence va aux frontières naturelles, mais il se garde bien de leur accorder une valeur définitive. Les frontières d'un pays sont celles qu'il a conquises. Les assurances de Strauss, qui nous parle de la bonne volonté allemande, sont sans doute sincères. Il ne s'estimerait pas cependant parjure si l'histoire les remettait en question.

Strauss admet des accommodements étrangers au Droit et à la morale, dont il découvre l'origine dans une évolution historique naturelle. De la manière tout à fait imprécise dont il décrit le processus de rectification des frontières nous pouvons déduire une leçon parfaitement claire : Strauss admet le recours à la guerre. Il assimile celle-ci à une loi naturelle qui n'a rien de néfaste : "Dans la mesure où la guerre est le moyen dont dispose le conquérant et que cet instrument d'airain est précisément celui qui fait de si sanglantes blessures aux peuples, le zèle humanitaire à notre époque s'est tourné sans hésiter contre la guerre. On la déclare condamnable sans restriction, on forme des associations, on tient des réunions pour agir en vue de sa suppression totale. Je ne puis m'empêcher de répéter toujours la même question : pourquoi ne s'agite-t-on pas aussi pour supprimer les orages? Chacune des deux exigences est aussi peu réalisable que l'autre et, dans l'état actuel des choses, aussi peu souhaitable." (I)

Des structures parallèles constantes se révèlent et donnent sa cohérence au système : lutte pour la vie entre les espèces et les individus, concurrence au sein des sociétés industrielles, lutte entre les différentes politiques nationales avec recours éventuel à la force. La guerre

(I) : Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, p. 172.

joue dans les rapports entre les nations le même rôle que la lutte pour la vie ou la sélection naturelle dans le monde animal entre des espèces différentes ou les individus d'une même espèce. Elle traduit dans la réalité politique des rapports de force qui sans elle ne pourraient s'exprimer. Elle est une justification du droit du plus fort.

Il n'est pas nouveau de conclure d'un état de fait à une valeur morale. Parmi les penseurs anglais qu'il connaît bien, chez Hobbes par exemple, Strauss pouvait trouver une analyse des rapports entre la morale et la force susceptibles de l'amener à des conclusions voisines de celles qu'il développe. Ce qui est plus neuf, en revanche, c'est d'appliquer ces lois à la société moderne industrielle, de découvrir une fonction régulatrice dans l'utilisation de la violence et d'y associer une foi inébranlable dans le progrès de l'Humanité. La violence est rationalisée, devient une vertu bienfaisante et intégrée dans le cycle des phénomènes et catastrophes naturels qui, comme l'orage, sont nécessaires à la vie. La guerre évite l'accumulation des problèmes.

Strauss tourne en dérision le zèle pacifiste, celui de Klopstock comme celui de Voltaire (1). Le conquérant est réhabilité. Il devient l'instrument de l'histoire par lequel se réalise le destin des peuples. Strauss rompt ici avec la philosophie de l'histoire du XVIIIe siècle. Il n'est pas, comme Kant, l'homme d'un projet de paix perpétuelle et découvre au contraire une finalité dans la guerre : "Depuis lors, une observation plus approfondie de l'histoire nous a enseigné que c'est l'instinct d'évolution des peuples et de l'Humanité qui agit à travers les mobiles personnels, l'ambition, la soif de pouvoir de ces individus et prend seulement des formes différentes chez l'un ou l'autre selon ses caractères personnels et nationaux; c'est d'après cela que la différence de valeur se détermine ensuite. Cependant, quelle que soit la différence de la valeur

(1) : Ibid. p. 172.

intellectuelle et morale et même de la signification militaire et politique entre un Alexandre et un Attila, un César et un Napoléon, ils restent tous des leviers de l'histoire universelle; nous ne pouvons pas imaginer l'évolution de l'Humanité, le progrès de sa civilisation, sans leur intervention." (1)

Ce système en liant science et politique, en les intégrant dans une conception de l'histoire, recherche une certaine logique interne. Strauss n'en condamne pas moins les guerres révolutionnaires françaises et celles de Napoléon, et il blâme Napoléon III d'être responsable de la guerre de 1870. C'est qu'il distingue entre guerres justes et guerres injustes, bien qu'il n'utilise pas l'expression. Défenseur de l'idée de nation, il l'est aussi du principe des nationalités "qui s'est manifesté à l'origine en réaction à l'aspiration à la domination universelle du premier Napoléon et auquel pendant les deux dernières décennies l'Italie d'abord, sous la protection bientôt retirée du troisième Napoléon, et ensuite l'Allemagne, en combattant ce dernier, ont donné une forme nouvelle." (2)

Strauss distingue aussi entre peuples justes et injustes. Pour le peuple allemand menacé par la France, la guerre est juste. Strauss est donc conduit, bien qu'il rejette la notion de race pure, à discerner des qualités nationales spécifiques indépendantes du système politique momentané et qui ne peuvent qu'être le fruit d'une longue évolution historique. A l'inverse du peuple français, le peuple allemand est abondamment pourvu de vertus. L'analyse des origines du dernier conflit est révélatrice : "Napoléon n'aurait pas déclaré la dernière guerre s'il n'avait pas su que son peuple turbulent et vain était derrière lui et même s'il ne s'était pas senti poussé par lui; et Guillaume, notre roi, aurait cherché à l'éviter s'il n'avait été conscient que l'accepter était agir selon l'esprit et le coeur

(1) : Ibid. p. 172. Le grand homme est un instrument de l'histoire mais c'est un instrument indispensable, contrairement à ce que dit Thiaucourt, D. Strauss (ou l'exégèse) et l'histoire allemande... Paris, p. 12.

(2) : Ibid. p. 174.

du brave peuple allemand. L'acceptation de la guerre était cette fois de la part des Allemands un acte purement rationnel : si Kant lui-même avait été ministre du roi de Prusse, il n'aurait pu lui donner d'autre conseil." (1)

La thèse de l'unité nationale n'avait jamais été défendue avec autant de conviction que dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". Avant la guerre de 1870, avant 1848 plus encore, Strauss ne dédaignait pas d'opposer l'Allemand du Sud à celui du Nord, voulait que les Souabes collaborent aux revues hégéliennes pour y contrebalancer l'influence berlinoise, et, s'il ne refusait pas à l'Allemand du Nord des qualités de sérieux et de persévérance, il soulignait avec complaisance sa lourdeur et son pédantisme (2). Tous vestiges de ce particularisme sont maintenant disparus. Exaspéré par le comportement des États du Sud pendant la guerre contre l'Autriche, Strauss est devenu un patriote prussien. Il est beaucoup plus important encore qu'il en appelle à Kant et à l'impératif catégorique. La guerre n'est plus seulement le phénomène naturel, inévitable, décrit précédemment; elle ne sert pas seulement à réparer les injustices de l'histoire quand un peuple n'a pas les frontières qu'il mérite ou qui lui assureraient sa sécurité. Elle peut être aussi, comme en 1870, un acte parfaitement rationnel et moral. Strauss intègre la guerre dans l'héritage de la grande tradition morale et humanitaire allemande et il est persuadé qu'il se situe dans le prolongement direct de celle-ci en écrivant sa dernière oeuvre. C'est un paradoxe qu'il convient d'expliquer.

LA PLACE DE STRAUSS DANS LA PENSÉE ALLEMANDE

L'appréciation du caractère national allemand, de son passé

(1) : Ibid. p. 173.

(2) : On le voit quand Strauss parle par exemple de Ruge et de sa "forte dose de vantardise prussienne (A.G., lettre du 8 janvier 1839 à Zelle p. 75 - cf. également la correspondance avec Vischer).

historique, de l'héritage culturel et de sa situation politique présente détermine la place que Strauss s'accorde sans qu'il soit possible de dissocier ces éléments. Dans sa "Préface aux dialogues d'Ulrich von Hutten", Strauss esquisse la mission historique de l'Allemand et trace en même temps le tableau de ses origines spirituelles : "A la longue, il ne peut se laisser prescrire sa foi de l'extérieur, s'abandonner à la tutelle d'une caste de prêtres dans le domaine religieux : il lui faut chercher lui-même, que ce soit provisoirement dans l'Écriture, ou plus tard dans la raison. Nous, protestants allemands, sommes redevables à la Réforme d'avoir le droit et le pouvoir de le faire; le faire effectivement, apporter par l'action et la vérité la preuve que nous sommes des Allemands, cela nous revient." (1)

La conception de Strauss rappelle celle de Heine qui s'exprimait ainsi, en 1834 déjà, dans "L'histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne" : "En prononçant cette phrase selon laquelle il ne fallait réfuter sa doctrine que par la Bible elle-même ou par des motifs rationnels, Luther accordait à la raison humaine le droit d'expliquer la Bible et elle, la Raison, était reconnue juge suprême dans toutes les controverses religieuses. Ce fut l'origine en Allemagne de ce qu'on appelle la liberté de l'esprit, également nommée, liberté de penser. La pensée devint un droit et les attributions de la Raison devinrent légitimes." (2)

Le raisonnement est simple. Le protestantisme est une libération de l'esprit parce que Luther, le premier, a refusé le principe d'autorité. En étudiant l'Écriture, il a établi un principe qu'il suffisait de généraliser et d'appliquer aux sciences et à la morale. Le protestantisme est donc à l'origine de l'esprit moderne. Mais tandis que Heine considère

(1) : D.F. Strauss, Ulrich von Hutten, 3. Teil, 1860, p. XIII.

(2) : H. Heine, Werke, 4. Bd., p. 227 (édition Stapf). Nous comprenons mieux par ce rapprochement, quoique les deux auteurs aboutissent à des conclusions différentes en partant de la même analyse, que Strauss, à l'inverse de beaucoup d'auteurs de la Jeune Allemagne, ait pu admirer à la fois Heine et Goethe.

que l'émancipation morale, sociale et politique, est la conséquence logique de principes établis une fois pour toutes, Strauss entend surtout tirer parti de l'aspect national de la réforme luthérienne. La Réforme a été d'abord une oeuvre allemande avant d'être une transformation religieuse, ce qui la distingue de l'Humanisme. Se proclamer protestant allemand, c'est accepter sa part de l'héritage national et chercher à l'enrichir. C'est faire oeuvre de patriote. La Réforme n'est pas terminée. L'aboutissement de la ligne qui part de Luther, se poursuit avec Reimarus, Lessing, les grands classiques allemands et Hegel est, selon Strauss qui se considère comme un athée protestant, l'athéisme nationaliste qu'il professe(I).

La filiation dont Strauss se réclame est vraie historiquement. Il est bien le successeur de générations de pasteurs et de théologiens rationalistes ou autres. Il y a une fatalité historique qui, de suppression en suppression, de restriction en restriction, devait conduire à la critique de Strauss et de celle-ci à une profession de foi athée chez lui et chez d'autres. Et cependant Strauss est en proie au désarroi lorsqu'il entreprend une biographie de Luther. La personnalité de Luther le rebute. Il la juge anachronique et surtout, il s'interroge avec une honnêteté intellectuelle scrupuleuse. Il ne parvient pas à situer la doctrine luthérienne - et donc à se situer lui-même - dans l'histoire de la pensée allemande, comme il le désirerait. La médiation entre les tourments spirituels de Luther et la théorie de la justification lui paraît indéfinie. Il ne voit pas les passerelles qui conduiraient de cette dernière à l'humanisme des grands classiques. Strauss croit embrasser le long chemin qui irait de Luther à lui-même mais il ne parvient pas à en reconstituer le tracé précis. Il ne comprend pas en quoi les penseurs qu'il ne peut s'imaginer que pro-

(I) : On trouve l'idée d'une Réforme permanente dans "Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig, 1864, pp. XVII sq.

testants (I) sont encore luthériens : "Dans un premier temps, je trouve importants ces états de conscience, et leur résultat, la théorie de la justification, fait l'effet d'une absurdité. Mais je me dis alors : ces histoires ont transformé le monde, et toi, avec toutes les convictions qui te sont chères, tu en es sorti ; cela ne peut donc être une pure absurdité ; pénètre sous l'écorce et creuse pour chercher le sens. Bien, je le fais, et je traduis à mon usage ces tentations et leur résolution dans ma langue. Mais est-ce que je ne les falsifie pas ainsi? Est-ce que ce sont encore les états d'âme de Luther? Ce que dit Luther? Il doit pourtant bien y avoir une médiation par laquelle, grâce à une série de = et encore de =, la loi et l'évangile de Luther débouchent sur l'impératif catégorique de Kant et l'éducation esthétique du genre humain de Schiller." (2) Evidemment, la biographie de Luther ne verra pas le jour.

Si l'on situe la pensée philosophique et politique de "L'Antienne et la Nouvelle Foi" dans son temps, il n'est pas possible de la dissocier du Kulturkampf dont elle montre l'ambiguïté idéologique et dont elle laisse prévoir que la situation politique, sous son seul aspect événementiel, ne pouvait être la seule cause de l'abandon. Certaines des mesures réclamées par Strauss contre les Jésuites ont été effectivement prises contre les congrégations par les Lois de Mai et Bismarck lui aussi accusera ses adversaires catholiques d'être des révolutionnaires. En nous reportant ici encore à "Hutten" - et le choix seul du sujet est révélateur - il est facile de constater que le Kulturkampf a commencé chez Strauss avant

(1) : D.F. Strauss, Ulrich von Hutten, 3. Teil, 1860, p. XXI.

(2) : Schiller - Nationalmuseum, Marbach am Neckar (lettre à Rapp du 19 novembre 1857). Dans une lettre à Vischer du 24 décembre 1857, Strauss, après avoir noté qu'il y a "dans la foi de Luther quelque chose d'extrêmement grossier", énonce les raisons pour lesquelles le personnage lui inspire de la répulsion : "Cette absence de liberté, cette nature serve, cet éternel tremblement devant le tribunal de Dieu, qui restent prisonniers et mesquins à l'instant même de la libération, à cause de la manière dont ils la cherchent. Le contraste le plus extrême avec la conscience libre et en accord avec elle-même du monde antique" (Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, 2. Bd., p. 131).

que soient décidées les premières lois et que Virchow en 1873 invente le terme. La louange de son héros montre combien les biographies de Strauss doivent être rapportées à la situation contemporaine : "Il a toujours considéré qu'à côté de l'exploitation matérielle, la tutelle politique et l'asservissement spirituel que les Allemands subissaient et acceptaient sans redire de la part de Rome étaient un mal beaucoup plus insupportable. Et la situation s'est si peu améliorée que cette soif de pouvoir cléricale, cette haine de la liberté de l'esprit et de la culture des peuples, de l'autonomie et du développement politique des Etats n'ont fait que devenir, au rythme du progrès irrésistible dans ces domaines, plus féroces et plus empoisonnés." (1)

Mais le Kulturkampf, même si nous ne remontons pas jusqu'aux blessures jamais cicatrisées de la Réforme et de la Contre-Réforme vient de plus loin dans l'histoire de la pensée allemande. Les concordats, dont Strauss nous parle en 1860, n'ont été qu'un facteur d'exaspération supplémentaire. Le Kulturkampf a été préparé par toute la critique religieuse d'inspiration rationaliste et il n'est pas d'oeuvre qui l'annonce plus que celle de Strauss. La "Dogmatique" s'en prend indistinctement au protestantisme et au catholicisme : "La contradiction entre le catholicisme et le protestantisme (...) s'est affaiblie au point de devenir totalement insignifiante dans le domaine scientifique." (2) Baur, sans aboutir à des conclusions aussi militantes, reprend la thèse de Strauss (3).

Pour les supports non pas seulement politiques mais surtout idéologiques du Kulturkampf, pour des auteurs comme Strauss, Virchow et les hommes de science matérialistes, les mesures contre le clergé, les congrégations, la redistribution des rôles de l'Eglise et de l'Etat sont justifiées plus par une philosophie que par des intérêts politiques contingents.

(1) : D.F. Strauss, Ulrich von Hutten..., p. XVI.

(2) : D.F. Strauss, Die christliche Glaubenslehre..., Bd. I, p. VI.

(3) : F. Ch. Baur, Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts..., Tübingen, 1862, p. 313.

Leur pensée n'est pas seulement antipapiste, anticléricale au sens propre du terme, mais antireligieuse. Or le Kulturkampf ne peut se confondre avec un projet d'athéisme militant. La notion d'un combat dirigé seulement contre les catholiques et qui épargnerait les protestants en tentant même éventuellement d'obtenir leur alliance est incohérente. A la longue, l'appui des intellectuels et des hommes de science athées aurait entraîné Bismarck et Falk plus loin que leurs convictions le leur permettaient. La logique contredisait les calculs politiques. Il n'était pas possible pour les forces nationales et libérales, support du Kulturkampf bismarckien, de lutter pour des motifs tantôt politiques, tantôt religieux, contre les protestants, les catholiques et les socialistes à la fois. Le Kulturkampf est miné dès l'origine par des contradictions idéologiques. C'est peut-être la limite du réalisme de Strauss. L'idéologie pouvait se permettre d'ignorer la politique mais la réciproque n'était pas vraie. La convergence entre les deux types de Kulturkampf n'était que momentanée, limitée, accidentelle. Les personnalités d'hommes comme Bismarck ou Falk n'avaient rien de commun avec celle de Strauss. Les réactions de celui-ci devant Luther, devant l'homme et devant l'oeuvre le prouvent surabondamment.

Le Kulturkampf de Strauss, la chose existant chez lui avant le mot, est dirigé à la fois contre l'ennemi extérieur, Rome, l'Autriche ou la France selon les circonstances, et l'ennemi intérieur, c'est-à-dire les Eglises et le socialisme. C'est un projet minoritaire dans la nation et dans l'Etat, d'autant plus que Strauss a cessé de croire, contrairement à l'espérance qu'il avait caressée fugitivement quelques années plus tôt (I), que catholiques et protestants éclairés pourraient se réunir dans une religion rationalisée et supraconfessionnelle. Le mouvement des Lumières, la grande tradition humaniste classique aboutiraient au matérialisme philoso-

(I) : D.F. Strauss, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig, 1864, p. XX.

phique, à l'ordre politique et à un nationalisme méfiant en politique étrangère. Heine prévoyait que la pensée allemande allait déboucher sur la révolution, Strauss est convaincu qu'elle sera le fondement de la stabilité et du conservatisme politiques dont il se fait le héraut.

L'impératif catégorique ne donne plus seulement son autonomie à la personne humaine douée de raison. Il devient en outre la base de la discipline à l'intérieur de l'Etat qui peut aussi invoquer sa rationalité pour faire face à des dangers extérieurs. La raison n'est plus par son universalité l'espérance de la concorde entre les hommes et les peuples. L'universalité de la raison ne parvient pas à maîtriser la particularité des situations et des intérêts nationaux dont les formes sont naturelles et donc légitimes (1). Strauss prévoit qu'on lui objectera l'incompatibilité de cette thèse et de l'idée d'Humanité. L'individu qui se considère comme un citoyen de l'univers étranger à sa patrie est plus égoïste qu'il n'y paraît. L'internationalisme des social-démocraties est, nous dit-il, une perversion de l'idée d'Humanité. Strauss affirme le rôle moral et éducatif, entre l'individu et l'Humanité, de la nation. Sans celle-ci, l'idée d'Humanité resterait théorique et abstraite. C'est en étant utile à la nation que l'homme devient digne de l'Humanité(2). Le cosmopolitisme des "Ecrits polémiques" et notamment des pages qui fustigeaient Menzel s'est replié sur l'idée de nation devant le double péril de l'internationalisme prolétarien et de la persistance des guerres en Europe (3).

Pour étayer sa démonstration, Strauss invoque des grands noms, Lessing, Goethe, Schiller (4). Il se considère comme le successeur

(1) : D.F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, pp. 174 sq.

(2) : Ibid. p. 175.

(3) : Ibid. p. 175. Autrefois Strauss voyait dans le culte esthétique de la guerre un signe de barbarie (*Streitschriften*, 2. Heft, pp. 223 sq.). Le ton a changé du tout au tout. Pour être tout à fait juste, il faut remarquer cependant que ce n'est pas la valeur esthétique de la guerre que Strauss met maintenant en exergue mais seulement sa nécessité naturelle.

(4) : Ibid. pp. 175 sq.

phique, à l'ordre politique et à un nationalisme méfiant en politique étrangère. Heine prévoyait que la pensée allemande allait déboucher sur la révolution, Strauss est convaincu qu'elle sera le fondement de la stabilité et du conservatisme politiques dont il se fait le héraut.

L'impératif catégorique ne donne plus seulement son autonomie à la personne humaine douée de raison. Il devient en outre la base de la discipline à l'intérieur de l'Etat qui peut aussi invoquer sa rationalité pour faire face à des dangers extérieurs. La raison n'est plus par son universalité l'espérance de la concorde entre les hommes et les peuples. L'universalité de la raison ne parvient pas à maîtriser la particularité des situations et des intérêts nationaux dont les formes sont naturelles et donc légitimes (1). Strauss prévoit qu'on lui objectera l'incompatibilité de cette thèse et de l'idée d'Humanité. L'individu qui se considère comme un citoyen de l'univers étranger à sa patrie est plus égoïste qu'il n'y paraît. L'internationalisme des social-démocraties est, nous dit-il, une perversion de l'idée d'Humanité. Strauss affirme le rôle moral et éducatif, entre l'individu et l'Humanité, de la nation. Sans celle-ci, l'idée d'Humanité resterait théorique et abstraite. C'est en étant utile à la nation que l'homme devient digne de l'Humanité(2). Le cosmopolitisme des "Ecrits polémiques" et notamment des pages qui fustigeaient Menzel s'est replié sur l'idée de nation devant le double péril de l'internationalisme prolétarien et de la persistance des guerres en Europe (3).

Pour étayer sa démonstration, Strauss invoque des grands noms, Lessing, Goethe, Schiller (4). Il se considère comme le successeur

(1) :: D.F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, pp. 174 sq.

(2) : Ibid. p. 175.

(3) : Ibid. p. 175. Autrefois Strauss voyait dans le culte esthétique de la guerre un signe de barbarie (*Streitschriften*, 2. Heft, pp. 223 sq.). Le ton a changé du tout au tout. Pour être tout à fait juste, il faut remarquer cependant que ce n'est pas la valeur esthétique de la guerre que Strauss met maintenant en exergue mais seulement sa nécessité naturelle.

(4) : Ibid. pp. 175 sq.

d'illustres prédécesseurs sans se croire leur égal ou tout au moins sans avoir la maladresse de le dire avec forfanterie. En fait, il ne croit pas prendre personnellement et seul la relève d'un passé glorieux. Il estime plutôt être un des penseurs d'une époque qui continue l'oeuvre, après des décennies de fadeurs romantiques, des périodes les plus brillantes de l'histoire et de la littérature allemandes (1). Son dernier livre exprimerait parfaitement les motifs de fierté de la société et du siècle dont il fait l'apologie.

(1) : Cet optimisme littéraire est nouveau chez Strauss. En 1847, il avait été très pessimiste quant à la situation et aux perspectives de la littérature allemande à laquelle il reprochait de rester romantique (Die Jahrbücher der Gegenwart, Ästhetische Grillen, Tübingen, 1847, pp. 379-385). Strauss ne nomme pourtant pas les auteurs contemporains qui lui ont redonné confiance.

LA REFORME DE LA SOCIETE CHEZ RENAN ET STRAUSS

Le retentissement de l'oeuvre de Strauss, principalement de "La Vie de Jésus", traduite par Littré, fut très grand en France. Le titre même de certains ouvrages de Littré et Renan révèle les problèmes du siècle et montre que les préoccupations en France, où l'on se souciait beaucoup de réformer la société en marge du socialisme ou en opposition directe avec lui, sont voisines de celles de Strauss (1). Il s'agit de comprendre comment Renan et Strauss, qui s'étaient appréciés à cause de leur critique religieuse, ont fini par se combattre pour des raisons morales et politiques.

Dans "L'Avenir de la Science", Renan développe la thèse selon laquelle la raison doit être à la base d'une transformation de la société : "Le dogme qu'il faut maintenir à tout prix, c'est que la raison a pour mission de réformer la société d'après ses principes, c'est qu'il n'est point attentatoire à la Providence d'entreprendre de corriger son oeuvre par des efforts réfléchis." (2) Renan précise ensuite son postulat rationnel en des termes qui rappellent Strauss : "L'oeuvre de la critique moderne est donc de détruire tout système de croyance entaché de supernaturalisme." (3)

Même en ne tenant pas compte de tous les témoignages d'admiration que Renan apporte à Strauss chaque fois qu'il est amené à citer son

(1) : Citons pour Littré : "Conservation, Révolution et Positivisme" (1852) ouvrage composé d'articles parus précédemment dans le "National" et dont la deuxième édition en 1879 offre un intérêt supplémentaire par les remarques rédigées en 1878 que Littré ajoute à chaque article. En ce qui concerne Renan : "Questions contemporaines" (1868) - "La Réforme intellectuelle et morale" (1871) - "L'Avenir de la Science", écrit en 1848 et 1849, et publié en 1890.

(2) : Renan, Oeuvres complètes, Tome III (édition Psichari), L'Avenir de la Science, p. 752.

(3) : Ibid. p. 768.

nom, on comprend aisément que Renan ait tendance à accorder à un auteur aussi proche de lui une grande importance dans la pensée allemande contemporaine (1).

L'influence est plus difficile à prouver que les rencontres. La foi de Renan dans le Dieu de son enfance a pu être ébranlée par la critique de Strauss mais il n'en a pas moins conservé un vocabulaire et une pensée plus religieux que son prédécesseur. Renan a sans aucun doute reçu de Strauss l'impulsion première et une bonne partie de l'appareil critique qui lui ont permis d'écrire "La Vie de Jésus" (2) mais, il sauve le quatrième évangile dont Strauss se méfiait tant (3). En matière théologique et religieuse, plus que Strauss, Renan fait appel au sentiment. L'exigence rationnelle est à la fois méthodologique et provisoire.

Ressemblances et divergences s'enchevêtrent dans les conceptions politiques des deux auteurs. Une influence de Renan sur Strauss doit être à peu près complètement exclue. Le contraire est à peine plus vraisemblable, à moins d'assimiler Strauss à la pensée et à la science allemande dans ce qu'elles ont d'irréfutable, ce que Renan incline parfois à faire. La plupart du temps nous sommes en présence de réactions similaires devant des événements ressentis et analysés de la même façon. Il sem-

(1) : Cf. notamment Renan, op. cit., tome I, La métaphysique et son avenir, pp. 710 sq., tome III, L'Avenir de la Science, p. 964, pp. 1072 sq.

(2) : En 1863, soit presque trente ans après Strauss.

(3) : Des souvenirs de F. Mauriac nous permettent de comprendre à quel point le quatrième évangile eut à souffrir, y compris parmi les catholiques de stricte obédience, des assauts portés contre lui, ceux de Strauss, même s'ils ne furent pas les premiers, ayant eu le plus grand retentissement. Voici comment F. Mauriac relate un épisode de son éducation chrétienne : "L'abbé Loisy m'avait détourné de lire le Quatrième Evangile, qui n'avait plus pour moi la moindre valeur historique. Puis est venu un temps où même pour les exégètes d'avant-garde l'Evangile de saint Jean fut considéré comme celui qui offrait le plus de détails topographiques, de références à des événements contemporains. Il ne pouvait être que l'oeuvre d'un Palestinien. A cette époque-là, j'ai compris ce que signifiait l'épithète "conjecturale" appliquée à la science des exégètes. Dès lors j'ai cru à la Parole du Christ telle que l'Eglise la garde et la transmet." ("Figaro Littéraire", 7 juillet 1969).

Cette confiance situe parfaitement le débat et éclaire rétrospecti-

ble d'ailleurs que Renan ignorait pour l'essentiel les conceptions politiques de Strauss et était convaincu que la liberté d'esprit fleurissait en Allemagne depuis longtemps. C'est ce qui explique sa déception devant l'attitude de Strauss face à la guerre de 1870 et à la politique de l'Allemagne immédiatement avant le conflit et à propos de l'Alsace-Lorraine.

Partant des mêmes prémisses que Strauss, Renan a pu connaître des oeuvres comme "Voltaire", qu'il a aimé, et "Hutten" sans se rendre compte qu'elles renfermaient des théories susceptibles d'une application désastreuse pour la France, aveuglé qu'il était par une conception de l'histoire moderne proche de la sienne.

Quelle que soit la sympathie de Renan pour les classes populaires, le désir d'élever le peuple et de l'éduquer qui s'exprime notamment dans "La réforme intellectuelle et morale" avec une émotion et une sincérité dont il n'est pas permis de douter, sa tendance d'esprit générale, les réformes morales et politiques dont il s'est fait le chantre passionné sont, comme celles de Strauss, de nature très antidémocratique, et ont bien entendu la démagogie en haine. Renan n'a d'estime ni pour les ouvriers, ni

vement les différences de sensibilité et d'interprétation entre Renan et Strauss. L'Évangile de Jean est celui qui offre le plus de failles à la critique rigoureuse d'un penseur comme Strauss, mais il séduit des interprètes plus sentimentaux tels que Renan. Il parle plus au coeur, ses accents de vérité paraissent plus touchants à certains, surtout parmi les catholiques. Toujours est-il que même ceux-ci s'en détournent quand Mauriac avait vingt ans et il est difficile de voir dans ce fait autre chose qu'une conséquence du grand débat critique dont Strauss fut la personnalité marquante.

Nous trouvons d'ailleurs chez A. Schweitzer vers l'époque à laquelle se réfère Mauriac dans "Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", 1906, p. 85, la confirmation de l'influence destructrice exercée par Strauss sur la foi en l'authenticité du quatrième évangile : "Lui-même avouera plus tard que c'est Baur seulement qui avait rendu imprenables les positions qu'il avait adoptées en 1835. Et pourtant on peut dire que la recherche sur l'Évangile de Jean n'a plus rien ajouté sur le fond à ce que Strauss avait dit." Nous observons ici un cheminement des idées de Strauss à Mauriac, qui ignore peut-être tout du penseur allemand, dont l'intérêt n'est pas purement anecdotique. Il est vrai que l'intermédiaire, l'abbé Loisy, connaissait la critique allemande et n'était pas en odeur de sainteté auprès de l'Église. Renan, lui, s'était dérobé.

pour les paysans(1). Les dispositions d'esprit naturelles sont renforcées, comme chez Strauss, par les événements politiques contemporains. Tandis que les illusions sur l'Allemagne ne disparaissent que lentement et à regret, la défaite donne le même tour aux pensées du Français que la victoire à celles de l'Allemand. Renan tire des événements les mêmes leçons que Strauss mais en les accentuant encore. Son jugement sur la démocratie est plus péremptoire qu'il ne l'a jamais été : "Un pays démocratique ne peut être bien gouverné, bien administré, bien commandé." (1)

Comme Strauss, Renan explique l'apparition et la faveur des théories socialistes par des motifs psychologiques : "L'égoïsme, source du socialisme, la jalousie, source de la démocratie, ne feront jamais qu'une société faible, incapable de résister à de puissants voisins. Une société n'est forte qu'à la condition de reconnaître le fait des supériorités naturelles, lesquelles au fond se réduisent à une seule, celle de la naissance, puisque la supériorité intellectuelle et morale n'est elle-même que la supériorité d'un germe de vie éclos dans des conditions particulièrement favorisées." (2) Strauss n'a pas éprouvé dans son milieu familial les vertus du milieu culturel où Renan voit l'origine de la qualité des élites et il ne les a connues au séminaire que pour les renier aussitôt. Il n'approuverait pas la conclusion de ces remarques. L'élitisme de Renan ne repose pas, comme celui de Strauss, sur la méritocratie.

Renan aussi est partisan de la monarchie. Mais au lieu de coiffer, comme dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", la bourgeoisie qui joue le rôle dominant, il lui revient ici le pouvoir effectif. Renan défend l'aristocratie de naissance et l'aristocratie intellectuelle en les opposant à la versatilité populaire. Il a la même aversion que Strauss pour le suffrage universel : "La France s'est trompée sur la forme que peut prendre la conscience d'un peuple. Son suffrage universel est comme un tas de sable, sans

(1) : Renan, op. cit., tome I, La réforme intellectuelle et morale, p. 359.

(2) : Ibid. p. 362.

cohésion ni rapport fixe entre les atomes. On ne construit pas une maison avec cela. La conscience d'une nation réside dans la partie éclairée de la nation, laquelle entraîne et commande le reste. La civilisation à l'origine a été une oeuvre aristocratique, l'oeuvre d'un tout petit nombre (nobles et prêtres), qui l'ont imposée par ce que les démocrates appellent force et imposture; la conservation de la civilisation est une oeuvre aristocratique aussi. Patrie, honneur, devoir sont choses créées et maintenues par un tout petit nombre au sein d'une foule qui, abandonnée à elle-même, les laisse tomber." (1)

Comme chez Strauss, l'existence de la civilisation est liée aux vertus d'une faible partie de la société. Dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", il s'agit avant tout d'une classe sociale : la bourgeoisie. Le rôle dévolu à la noblesse dans ce système monarchique est finalement secondaire. Il consiste seulement à maintenir l'équilibre entre les différents corps de la société et à favoriser leurs rapports, à ne pas se couper des traditions.

Dans l'oeuvre de Renan, la bourgeoisie n'est jamais dépositaire des vertus de la nation et de son trésor de civilisation (2). Les vertus bourgeoises lui semblent confiner souvent à l'égoïsme; il loue leur bon usage au sein de la famille mais se garde de leur accorder une place excessive. Ce qui est élevé et généreux leur échappe. Renan reproche aux paysans leur entêtement à accumuler de la terre (3). La propriété, surtout quand elle est acquise, est suspecte à ses yeux. Sa société est plus figée que celle de Strauss. Renan se dévoue au culte des élites gardiennes de

(1) : Ibid. pp. 374 sq.

(2) : Dans les "Essais de Morale et de Critique", Renan définit tout autrement que Strauss - et à plus forte raison que Du Bois-Reymond - les rapports de la civilisation, du progrès et de la culture : "Je m'arrête donc à cet incontestable résultat, que le progrès de l'industrie n'est nullement, dans l'histoire, parallèle à celui de l'art et de la vraie civilisation, puisque les deux sociétés où l'art s'est élevé à la plus grande hauteur, la Grèce antique et l'Italie de la Renaissance, sont restées étrangères aux raffinements industriels." (tome II, p. 245)

(3) : Renan, op. cit., p. 347.

la tradition qui apporteront le renouveau. Il ne fait pas l'apologie d'une classe sociale donnée mais plutôt de certaines familles d'esprit. La nation appartient aux classes d'autrefois qui avaient su préserver les valeurs essentielles. La leur prendre est une usurpation : "La France de même avait été créée par le roi, la noblesse, le clergé, le tiers état. Le peuple proprement dit et les paysans, aujourd'hui maîtres absolus de la maison, y sont en réalité des intrus, des frelons impatronisés dans une ruche qu'ils n'ont pas construite." (1)

Si Renan porte beaucoup moins d'attention que Strauss au rôle joué par la bourgeoisie dans la construction de la société industrielle, c'est qu'il ne croit pas qu'elle sera propice au développement des valeurs de l'esprit. La politique de Renan est inséparable de la nostalgie du passé et des institutions qui en faisaient la force : "Le degré de raison nationale émanant d'un peuple qui n'a pas contracté un mariage séculaire avec une famille est, au contraire, si faible, si discontinu, si intermittent qu'on ne peut le comparer qu'à la raison d'un homme tout à fait inférieur ou même à l'instinct d'un animal. Le premier pas est donc évidemment que la France reprenne sa dynastie." (2) Nous ne sommes pas loin de la notion de mystère qui, selon Strauss, donne sa légitimité à la monarchie.

A l'heure des victoires pour Strauss, à celle des épreuves et de la méditation pour Renan, chacun des deux penseurs se tourne vers les idées et les hommes qui ont apporté les plus belles heures de gloire à son pays.

Les thèses très aristocratiques de Renan s'associent, sous l'influence peut-être de Gobineau, à une théorie de la race assez confuse souvent, qui n'admet pas les classifications biologiques trop strictes, qui repose plutôt sur la tradition historique de la nation et ses vertus morale mais qui n'en parle pas moins de "race inférieure" et de "race supérieure" (3)

(1) : Ibid. p. 375.

(2) : Ibid. p. 377.

(3) : Ibid. p. 390.

L'analyse des qualités de la nation allemande chez Renan n'est pas très différente de celle de Strauss; encore faut-il remarquer que Renan concède généreusement à l'Allemagne dans son ensemble des qualités que Strauss ne discerne que chez la Prusse. Il juge aussi dans l'absolu, alors que Strauss ne s'attache qu'aux périodes où la nation allemande se serait affirmée dans un sursaut d'énergie morale contre l'oppression étrangère. Renan explique par une supériorité intrinsèque ce que Strauss considère avant tout comme le résultat d'une meilleure organisation et d'une discipline méthodique. Ce n'est pas la valeur des races mais le principe des nationalités qui justifie les annexions chez Strauss, ce sont des nécessités stratégiques et politiques plus que morales, et Strauss l'avoue avec un certain cynisme.

Certaines formules de Renan pourraient d'ailleurs venir au secours des théoriciens pangermanistes et servir de justification à la guerre, y compris aux guerres de conquête : "La guerre, dans les temps modernes, étant devenue un problème scientifique et moral, une affaire de dévouement et d'industrie savante est en somme un bon critérium de ce que vaut une race." (I)

Renan n'a pas prévu les dangers que l'idée de race impliquait pour la France et il lui fraie le passage en dressant avec indignation le tableau d'une France légère et superficielle qui contraste avec le sérieux et la science de ses voisins allemands. Il ne pensait pas que l'idée de race supérieure pût un jour s'appliquer à l'intérieur même de l'Europe, mais il a souhaité la voir appliquer ailleurs : "La colonisation en grand est une nécessité politique tout à fait de premier ordre. Une nation qui ne colonise pas est irrévocablement vouée au socialisme, à la guerre du riche et du pauvre. La conquête d'un pays de race inférieure par une race

(I) : Renan, op. cit., tome I, Préface des Questions Contemporaines, p. 23.

supérieure, qui s'y établit pour le gouverner n'a rien de choquant." (1) Renan a d'ailleurs beaucoup de peine à éviter l'écueil d'une conception zoologique de la société : "Des aventuriers qui troublent la société européenne faites un ver sacrum, un essaim comme ceux des Francs, des Lombards, des Normands; chacun sera dans son rôle. La nature a fait une race d'ouvriers, c'est la race chinoise, d'une dextérité de main merveilleuse sans presque aucun sentiment d'honneur; gouvernez-la avec justice, en prélevant d'elle pour le bienfait d'un tel gouvernement un ample douaire au profit de la race conquérante, elle sera satisfaite; - une race de travailleurs de la terre, c'est le nègre, soyez pour lui bon et humain, et tout sera dans l'ordre, une de maîtres et de soldats, c'est la race européenne. Réduisez cette noble race à travailler dans l'ergastule comme des nègres et des Chinois, elle se révolte." (2) La comparaison du christianisme et du bouddhisme dans la première partie de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" était trop favorable à ce dernier pour laisser supposer un quelconque mépris des races asiatiques (3).

Renan accorde donc une importance beaucoup plus grande que Strauss à la notion de race. Celui-ci ne mentionne d'ailleurs qu'incidemment les guerres coloniales en les opposant aux guerres légitimes résultant de l'application du principe des nationalités, ce qui ressemble à une condamnation (4).

Renan n'a pas eu la méfiance suffisante pour envisager que le modèle dont il louait les qualités pût se transformer en adversaire impitoyable. Il écrit ainsi avant l'affrontement un éloge de l'ennemi tellement chaleureux qu'il est à bien des égards moins restrictif que celui de Strauss. Le conflit franco-allemand le met donc dans une position particulièrement difficile, le place devant des arguments que l'on aurait pu tirer

(1) et (2) : Renan, op. cit., tome I, La Réforme intellectuelle et morale, p. 390.

(3) : Strauss, op. cit., pp. 38 sq.

(4) : Ibid. p. 174.

de ses propres oeuvres, et si l'on prenait à la lettre les thèses de Renan on chercherait en vain des raisons de condamner l'attitude allemande ou n'importe quelle annexion territoriale ou atteinte au droit des peuples : "Les économistes se trompent en considérant le travail comme l'origine de la propriété. L'origine de la propriété, c'est la conquête et la garantie donnée par le conquérant aux fruits du travail autour de lui. Les Normands ont été en Europe les créateurs de la propriété; car, le lendemain du jour où ces bandits eurent des terres, ils établirent pour eux et pour tous les gens de leur domaine un ordre social et une sécurité qu'on n'avait pas vus jusque-là." (I)

Si nous songeons que ces lignes furent publiées le 6 novembre 1871, nous voyons combien Renan prêterait le flanc à un adversaire allemand familier de son oeuvre. Strauss ~~ne l'était pas~~ mais il savait lire entre les lignes et tirer beaucoup de quelques pages. L'erreur de Renan aura été de croire que les conflits entre puissances européennes étaient devenus anachroniques. Après la catastrophe, il nuancera son éloge de la Prusse, se montrera amer et désabusé, sans revenir pour autant sur ses théories. Il continuera de chercher chez le vainqueur les moyens qui permettraient à la France de se relever et d'en appeler de la défaite. Strauss ne se montrerait pas mécontent de cette analyse de son adversaire français dans laquelle il déplorerait tout au plus le manque de libéralisme dans la diffusion de la pensée établie : "Le second type de société que notre siècle voit exister avec éclat est celui que j'appellerai l'ancien régime développé et corrigé. La Prusse en offre le meilleur modèle. Ici l'individu est pris, élevé, façonné, dressé, discipliné, requis sans cesse par une société dérivant du passé, moulée dans de vieilles institutions, s'arro-

(I) : Renan, op. cit., p. 391. Strauss reconnaîtrait aussi que la puissance militaire peut seule garantir la propriété nationale et l'ordre la propriété individuelle. Il a cependant trop de respect de l'une et de l'autre pour en parler avec désinvolture et les mettre dans cet état de dépendance morale.

geant une maîtrise de moralité et de raison. L'individu, dans ce système, donne énormément à l'Etat; il reçoit en échange de l'Etat une forte culture intellectuelle et morale, ainsi que la joie de participer à une grande oeuvre. Ces sociétés sont particulièrement nobles; elles créent la science; elles dirigent l'esprit humain; elles font l'histoire; mais elles sont de jour en jour affaiblies par les réclamations de l'égoïsme individuel, qui trouve le fardeau que l'Etat lui impose trop lourd à porter."(1)

Strauss et Renan sont pleinement d'accord sur les dangers, le sont déjà moins sur les moyens de les conjurer et se séparent totalement lorsqu'ils envisagent l'avenir de leur pays. Insouciant du danger à sa porte, Renan distribue les continents.

L'ETAT D'ESPRIT DE STRAUSS ET DE RENAN A L'EPOQUE DE LA COR-

RESPONDANCE - LES CIRCONSTANCES A L'ORIGINE DE CELLE-CI.

Nous connaissons par sa correspondance l'état d'esprit de Strauss pendant le déroulement de la campagne de France. Il aurait fallu un miracle pour qu'un simple échange de lettres permit à chacun des deux hommes de comprendre vraiment le point de vue de l'autre (2).

(1) : Ibid. p. 402. Le premier type de société dont Renan vient de parler est le modèle américain.

(2) : Le seul article qui traite exclusivement de l'échange de lettres ouvertes entre Renan et Strauss est celui de Maurice Muret dans la "Revue des deux Mondes", 1er novembre 1915 : "La querelle de Strauss et Renan, 1870 - 1871 (Lettres inédites)", pp. 186 - 205. Malheureusement, cet article qui porte la marque des temps où il a été écrit est un peu défiguré par l'aversion de son auteur pour Strauss et n'apporte d'éléments nouveaux, même à son époque, que sur la correspondance de Ritter avec les deux hommes. Les pièces essentielles du dossier sont pour Renan : "La guerre entre la France et l'Allemagne" ("Revue des deux Mondes", 15 septembre 1870 - Edition Psichari, tome I, pp. 409 - 435) - La "Lettre à M. Strauss" ("Journal des Débats", 16 septembre 1870 - Ed. Psichari, tome I, pp. 437 - 448 (lettre écrite le 13 septembre). La "Nouvelle lettre à M. Strauss", 15 septembre 1871 (Ed. Psichari, tome I, pp. 449 - 462). En ce qui concerne Strauss : "Beilage zur Allgemeinen Zeitung", 18 août et 2 octobre 1870. Ces lettres parurent ensuite sous forme de brochure : "Krieg und Friede, zwei Briefe an Ernst Renan nebst dessen Antwort auf den ersten" (Gesammelte Schriften, Bd. I, pp. 297 - 339).

Dès le 1er août 1870, Strauss écrit à Kuno Fischer en comparant la guerre franco-allemande à celle contre l'Autriche : "Il s'agit maintenant d'une affaire plus grave dans la mesure où l'ennemi est plus puissant et plus résistant; cependant elle est incomparablement plus favorable par suite de la manière avantageuse pour nous dont le problème se pose grâce à l'ennemi. Si en 1866, même les plus sages et les meilleurs pouvaient se demander avec hésitation de quel côté il leur fallait se ranger, aujourd'hui même les plus bêtes le savent et même les plus mauvais n'osent faire comme s'ils l'ignoraient." (1) L'évolution de la guerre sera qualifiée de "merveilleuse" au cours des jours suivants (2).

Le 17 novembre, Strauss défend contre son compatriote Vischer le service militaire et l'organisation de l'armée en Prusse. Maintenant, il réagit constamment en Prussien converti, dont la conversion, il est vrai, se préparait de longue date. Il veut que l'on prenne Paris, sans faire de quartier, sans attendre que la ville soit réduite par la faim (3). On sent percer chez Strauss le désir inconscient de prendre la revanche définitive d'humiliations très anciennes, demeurées très vivaces. Il ne faut pas que les Allemands fournissent aux Français l'occasion de dire : "Voyez donc, même ces Barbares n'ont pas osé tirer sur la métropole sacrée de la civilisation." (4)

L'impatience s'aggrave devant la tournure des événements. Dans une lettre au critique d'art Julius Meyer, Strauss déplore le 18 décembre que le pouvoir échappe à "la clairvoyance et la force", c'est-à-dire à Moltke et à Bismarck. Il n'attend le succès complet que de l'épreuve militaire, craint qu'un siège prolongé n'épuise les forces de son pays (5). On a l'impression qu'il redoute un excès d'humanité de la part de la Prusse.

(1) : A.B., p. 517.

(2) : Ibid. p. 518 (lettre à Rapp du 3 décembre).

(3) et (4) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, p. 282.

(5) : A.B., p. 525.

Strauss est débarrassé de tout scrupule moral parce qu'il attribue la responsabilité du conflit aux Français. Pour lui, la guerre victorieuse arrive à point. Elle marque l'achèvement d'un processus dont la réalisation de l'unité allemande n'est pas l'élément essentiel. Quelques mois avant que Guillaume Ier soit proclamé empereur, Strauss reste encore sceptique devant la possibilité de réunir divers états monarchistes (1). La guerre contre la France détruit un symbole. Elle consacre le succès d'une sorte de Kulturkampf où l'Allemagne tout entière, grâce à la Prusse, a établi sa suprématie contre un rival dont les prétentions culturelles l'écrasaient indûment. Comme dans le Kulturkampf bismarckien, il importe de refuser la prééminence d'une autorité étrangère. La victoire est le signe d'une renaissance. Pour Renan, la guerre était une catastrophe, la destruction d'un rêve (2).

Le "Voltaire" de Strauss fut indirectement à l'origine de la correspondance. En effet, bien qu'ils eussent abordé les mêmes sujets et que leurs réflexions fussent souvent proches, les deux auteurs n'entretenaient pas de relations personnelles(3). L'admiration déjà ancienne que Renan vouait à Strauss n'avait pas suffi à les rapprocher. Ils avaient pourtant un point commun qui aurait pu, en d'autres circonstances, favoriser une compréhension durable des deux hommes. Renan accordait à Strauss dans l'histoire de la pensée universelle la place que ce dernier se reconnaissait

(1) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer (lettre du 20 septembre 1870), p. 278.

(2) : Cf. la Préface de la Réforme intellectuelle et morale, op. cit., pp. 325-332.

(3) : Strauss dans ses "Literarische Denkwürdigkeiten" (G.S., Bd. I, pp. 73 sq.) et Renan dans une lettre à Ritter du 11 mars 1870 (Ed. Psichari, tome X, pp. 527 sq.) nous donnent quelques détails sur cette ignorance réciproque. En 1870, Renan ne connaît bien Strauss - qu'il appelle "maître" - que comme auteur de "La Vie de Jésus", bien que la lettre à Ritter puisse donner à penser le contraire. Strauss est, à ses yeux, savant et philosophe. Il se situe par son érudition dans la grande tradition savante allemande, celle des Niebuhr, Bopp, Grimm (op. cit., tome II, "Mélanges d'histoire et de voyages", p. 660). Selon Renan, de minutieuses recherches, par "des canaux secrets", fécondent jusqu'à la poésie. On ne devient désormais philosophe que par "des travaux de philosophie scientifique"(op. cit., tome III, "L'Avenir de la Science", pp. 963 sq.). L'historien, quel que soit le domaine de son étude, est le vrai philosophe des temps modernes.

dans l'histoire de la pensée allemande. Il faisait de lui le successeur de Luther, Descartes, Voltaire, au même titre que Kant et Hegel (1). En revanche, la seconde "Vie de Jésus" n'avait pu contribuer au rapprochement souhaité. Strauss n'avait pas eu le temps de tenir compte de l'ouvrage correspondant de Renan et il s'était contenté de regretter que le quatrième évangile ne fût pas sacrifié (2).

Le "Voltaire" fournissait l'occasion rêvée. Strauss traçait, somme toute, le portrait le moins péjoratif de son héros qu'on fût en droit d'attendre d'un Allemand nationaliste. Renan aussi avait déploré la légèreté que Strauss soulignait dans son oeuvre. Il se rencontrait encore avec Strauss dans la louange de l'esprit de tolérance et du sens de la justice chez Voltaire.

Dans ses "Mémoires Littéraires", Strauss raconte comment Ritter, un professeur suisse de Morges, fournit l'occasion aux deux hommes de se connaître personnellement en formant le projet, approuvé par Sainte-Beuve, de traduire quelques écrits de Strauss, Renan s'offrant à en écrire la préface (3). C'était avant la guerre. L'estime que Renan témoigna à Strauss en cette occasion incita Strauss à lui faire don de son "Voltaire".

La réponse de Renan, dont Strauss fut satisfait, prend place au milieu des hostilités. Elle contient deux parties bien distinctes ; la louange de "Voltaire" et un jugement sur la situation politique. L'éloge

(1) : Renan, op. cit., tome III, L'Avenir de la Science, pp. 1072 sq.

(2) : Strauss disait du livre de Renan : "Il a ses défauts mais il n'a qu'un défaut capital, et je ne renonce pas à l'espoir de voir le sage auteur le reconnaître et améliorer son travail de ce point de vue." Il ajoutait qu'il l'avait salué "comme un signe du besoin qui se fait jour en tous lieux", tout en ne se laissant pas détourner de son chemin. En réalité, Strauss n'est pas sensible aux mérites scientifiques de l'ouvrage, qui serait écrit pour des Français, mais à l'évolution dans le mouvement des idées qu'il traduit (Das Leben Jesu... 1864, pp. XX sq.). De son côté, Renan ne reconnut pas à la seconde "Vie de Jésus" une valeur égale à celle de la première (Renan, op. cit., tome X, lettre à Ritter du 30 octobre 1876, p. 718).

(3) : L'ouvrage fut effectivement publié mais après la guerre : "Essais d'histoire religieuse et mélanges littéraires", Paris, 1872.

sans réserve du livre de Strauss montre que Renan n'en a pas saisi les dangers : "Voltaire a, dans ses qualités et ses défauts, des côtés si profondément français qu'il pouvait sembler impossible qu'un étranger ne commît pas en le jugeant quelque gaucherie (...) Votre livre est la vérité même et me fait vivement désirer que vous traitiez de même quelques autres épisodes de notre histoire religieuse."

C'est la seconde partie qui allait déterminer Strauss à écrire une lettre ouverte. Si l'on se souvient des émotions et de l'enthousiasme patriotique qui le font vibrer, on doute que l'échange de lettres ait pu engendrer autre chose que des malentendus. Le registre de Renan n'était pas celui de Strauss : "Que vont devenir, cher maître, nos efforts vers l'honnête et le vrai dans l'affreux orage qui vient d'être déchaîné il y a quelques jours? Vous comprenez ma douleur, à moi et au petit nombre d'hommes qui avaient fait de l'union intellectuelle de l'Allemagne et de la France le but de leur activité."

D'autre part, Renan récuse toute espèce de chauvinisme et rêve d'une Europe culturelle guidée par l'Allemagne et la France, associées à l'Angleterre dont il ne parle pas ici, et qui serait un modèle pour l'humanité qu'elle dominerait. La cause de la France et celle de l'Allemagne sont indissociables, leur intérêt est celui de l'Europe et donc de l'humanité, tel est le résumé de la pensée politique de Renan : "Vous pensez sans doute comme moi que le devoir de l'ami de la justice et de la vérité est, tout en remplissant ses devoirs, à tous les degrés, de se dégager du patriotisme étroit qui rétrécit le coeur et fausse le jugement. Voilà la haine, l'injustice, les appréciations iniques mises à l'ordre du jour pour un siècle entre les deux portions de la famille européenne dont l'entente est le plus nécessaire pour l'oeuvre de la civilisation." (I)

(I) : Strauss, G.S., Literarische Denkwürdigkeiten, pp. 74 sq. Strauss cite en français les principaux passages de la lettre de Renan du 31 juillet 1870. La lettre à Sir Mount Stuart Grant Duff du 19 août 1870 (op. cit., tome X, pp. 536 sq.) nous offre des renseignements semblables sur l'état d'esprit de Renan.

Strauss ne trouva pas équitable que l'on refusât d'indiquer où étaient les responsabilités en se permettant de renvoyer les adversaires dos à dos. Il décida de répondre publiquement.

LA CORRESPONDANCE PUBLIQUE : LA PREMIERE LETTRE DE STRAUSS

La première lettre de Strauss est datée du 12 août 1870 et sa publication quelques jours plus tard dans un journal d'Augsbourg allait lui réserver une diffusion plus large que celle que Renan pouvait espérer du "Journal des Débats" et de la "Revue des deux Mondes". C'est un tableau historique de l'histoire des relations entre la France et l'Allemagne et des avatars de l'unité allemande. Strauss y fait consciencieusement effort pour reconnaître l'apport de la France à la civilisation, quelques qualités de son peuple aussi, en même temps qu'il fait semblant de se placer avec son interlocuteur au-dessus de la mêlée. Il a beau louer la noblesse des vues de celui qui n'est pas encore son adversaire, ce raccourci historique est un réquisitoire dont le ton se veut modéré mais n'en apparaît que plus impitoyable en recherchant une objectivité ostensible. La France a vocation impérialiste et ses ambitions, qui correspondent si bien au tempérament national, ont été systématiquement cultivées par des souverains, Louis XIV, Napoléon, Napoléon III, plus soucieux de flatter les défauts du caractère de leur peuple que de les amender : "La France depuis l'époque de Richelieu et celle de Louis XIV est habituée à jouer le premier rôle parmi les nations européennes et Napoléon Ier l'a confirmée dans cette prétention." (I)

Au nom de sa force, la France s'arroge le droit de s'immiscer dans les affaires des autres pays d'Europe et notamment de l'Allemagne. Elle n'agit que pour affaiblir les autres nations et voit donc d'un mau-

(I) : Strauss, G.S., Bd. I, Krieg und Friede, zwei Briefe an Ernst Renan... p. 299.

vais oeil la réalisation de l'unité allemande : "Elle avait laissé se dérouler ces événements dans l'espoir de tirer profit pour sa suprématie des conflits intérieurs du pays voisin; lorsqu'elle se vit trompée dans ces calculs, elle ne put masquer son dépit." (1) L'impérialisme français est par nature un obstacle au principe des nationalités.

En traitant de la Réforme et de l'Humanisme, Strauss montrait qu'il faisait de la littérature une cause nationale. La lettre à Renan prétend qu'elle donne plus d'autorité à la politique défendue par l'Etat en contribuant à la grandeur de la nation. C'est une des raisons pour lesquelles Strauss a ajouté des appendices littéraire et musical à "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". L'image et l'importance d'une nation ne se fragmentent pas. L'écrivain affermit l'influence politique de son pays. La volonté de la France de jouer le premier rôle en Europe "se fondait sur une forte organisation politique et militaire et encore plus sur la littérature classique qui s'était développée en France au cours du XVIIe et du XVIIIe siècle et avait fait de sa langue et de sa culture les souveraines du monde." (2)

Le temps de la suprématie culturelle de la France serait passé. Strauss semble penser sans le dire expressément que la défaite militaire consacre un déclin culturel qui lui est antérieur. L'Allemagne "a produit une série de penseurs et de poètes qui sont plus que les égaux des classiques français du XVIIe et du XVIIIe siècle." (3) Nous retrouvons sous une forme nouvelle les oppositions dont nous savons qu'elles sont chères à Strauss. Il insiste sur les qualités morales. Les Allemands n'ont peut-être pas la délicatesse et la finesse, le sens de la forme propres aux Français mais ils leur sont "supérieurs par la profondeur de la pensée, la chaleur de l'âme; l'idée de la vertu d'humanité, du développement harmo-

(1) : Ibid. p. 303.

(2) et (3) : Ibid. p. 299.

nieux de la nature humaine chez l'individu et dans la collectivité a été exposée par la littérature allemande dans le dernier quart du siècle précédent et dans le premier de celui-ci." (1)

Il est enfin des arguments qu'il suffit à Strauss de prendre chez l'adversaire, quand il compare son pays à la France : "En ce qui concerne la culture, l'Allemagne l'a, depuis longtemps, au moins rejointe; les mérites égaux de notre littérature sont reconnus par les représentants des lettres françaises; et les meilleurs parmi les Français nous envient l'égalité qui nous permet de faire pénétrer, grâce à un enseignement bien organisé, la culture et les vertus morales dans toutes les couches de notre peuple." (2)

Si nous ajoutons à ces conclusions l'éloge de la Réforme, chère elle aussi au cœur de Renan, nous ne trouvons dans cette première lettre, rien qui puisse choquer ou seulement surprendre son correspondant. Ce sont dans l'ensemble ses idées exprimées par un étranger, devenu momentanément l'ennemi de son pays. Renan aurait pu trouver ces thèses presque élaborées dans "Hutten" et dans "Voltaire". Il n'en fut d'ailleurs nullement offusqué et ses réactions prouvent qu'il entre beaucoup d'aveuglement dans son idéalisme politique. Le charme persiste. Le 28 août, Renan écrit à Ritter : "L'ensemble de l'article de M. Strauss est très beau, et certes bien propre à placer toutes les âmes élevées des deux nations au vrai point de vue

(1) : Ibid. p. 299.

(2) : Ibid. p. 304. Nous verrons à propos des polémiques déclenchées par "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" que ni P. de Lagarde, ni Overbeck et Nietzsche ne partageaient l'admiration de Strauss - et de Renan - pour l'enseignement allemand. Ces réserves se retrouvent dans les diverses revues pendant toute la période qui nous intéresse. L'admiration béate de l'enseignement en Allemagne n'est pas un travers d'Allemand. Strauss en approuve surtout les vertus égalitaires et pour ainsi dire militaires : "D'un seul coup, l'étranger a appris à reconnaître aussi que nos écoles, nos lycées et nos universités allemandes sont bonnes à quelque chose d'autre qu'à faire de savants pédants." (Der Greif, ein politisches Glaubensbekenntnis von D.F. Strauss aus dem Jahre 1868, mitgeteilt von Th. Ziegler, Juli 1914, p. 281). C'est l'instituteur prussien qui a gagné à Sadowa... Et pourtant Strauss déteste von Mühlher qui est chargé de l'éducation en Prusse.

philosophique qui convient dans les cruelles circonstances où nous sommes (...) Ecrivez, s'il vous plaît, de ma part, à M. Strauss combien j'ai été touché de son procédé. Ces paroles de sagesse et de philosophie, passant par-dessus ce déchaînement de l'enfer, m'ont été au coeur. Quand la pauvre humanité arrivera-t-elle à une conscience assez éclairée pour que de si effroyables malentendus deviennent impossibles?" (1) La lettre du 15 septembre adressée au même correspondant loue "la modération et l'élévation" de Strauss et continue à exprimer des idées semblables (2). On est frappé d'apprendre que la réaction de Renan est celle de tous les interlocuteurs auxquels il montre la lettre de Strauss, comme si ce dernier n'avait écrit que quelques vagues réflexions historiques intemporelles (3).

La réponse de Renan date du 13 septembre et fut rédigée dans le même esprit que "La guerre entre la France et l'Allemagne", l'article de la "Revue des deux Mondes" du 15 septembre, qu'il nous faut étudier également, puisque Strauss en tiendra compte dans sa dernière lettre.

"LA GUERRE ENTRE LA FRANCE ET L'ALLEMAGNE" ET LA "LETTRE A

M. STRAUSS"

Les illusions que Renan nourrit, les erreurs qu'il commet encore à propos de Strauss impliquent un postulat parfaitement vain : il est impensable que les esprits éclairés de l'Allemagne approuvent la politique du gouvernement de leur pays. Renan croit qu'il y a une opposition radicale entre les thèses que Strauss défend habituellement et les objectifs que se fixe la Prusse au moyen de la guerre contre la France. Il reconnaît à l'Allemagne le droit de réaliser son unité, admet que la Prusse est la plus apte à se charger de cette tâche qui ne pouvait incomber à l'Autriche. Son culte de la pensée allemande et de la Réforme ne permet pas de douter

(1) : Renan, op. cit., tome X, pp. 538 sq.

(2) et (3) : Ibid. p. 540.

de sa sincérité. Il joint encore à ces considérations quelques réflexions sur la race germanique où la louange domine : "N'est-il pas évident qu'une race dure, chaste, forte et grave comme la race germanique, une race placée au premier rang par les dons et le travail de la pensée, une race peu portée vers le plaisir, tout entière livrée à ses rêves et aux jouissances de son imagination, voudrait jouer dans l'ordre des faits politiques un rôle proportionné à son importance intellectuelle?" (1) Mais déjà Renan conteste sans le dire à voix haute les affirmations de Strauss. Il n'y a pas que la France qui soit affligée d'une passion dominatrice. Les Allemands et les Italiens rêvent toujours du prestige universel de leur patrie. Le souvenir du Saint-Empire est resté bien vivant en Allemagne.

Renan, d'autre part, défend une conception des relations internationales très naïve ou trop idéaliste. La Prusse devrait être reconnaissante à Napoléon III de sa bienveillante neutralité dans le conflit austro-prussien décidée à l'avance, mais qu'aucun acte officiel ne peut attester. Renan reprend dans sa lettre les arguments qu'il exposait dans l'article : "Vous savez que les plans de M. de Bismarck furent communiqués en 1865 à l'empereur Napoléon III, lequel, en somme, y adhéra (...) La victoire de Sadowa éclata sans que rien fût convenu. Versatilité inconcevable!" (2) Renan parle en connaissance de cause, mais il est obligé de demander à Strauss, qui ne fréquentait pas la maison impériale, de le croire sur parole.

Il fait la part égale aux deux belligérants dans la responsabilité du déclenchement du conflit, en n'attribuant à l'insouciance française que l'absence de précautions élémentaires et des enthousiasmes trop fougueux. La légèreté française se manifeste dans l'inconséquence de sa politique étrangère et non dans le mépris outrageant de l'adversaire. Les erreurs

(1) : Renan, op. cit., tome I, La guerre entre la France et l'Allemagne, p. 418.

(2) : Renan, op. cit., tome I, Lettre à M. Strauss, p. 440.

françaises sont tactiques. En revanche, Renan voit dans l'action de la Prusse une véritable faute morale, l'application à la politique d'un système, celui de Hegel, pour lequel tous les succès seraient légitimes : "Si le succès justifie tout, le gouvernement prussien est complètement absous; mais nous sommes philosophes, monsieur, nous avons la naïveté de croire que celui qui a réussi peut avoir eu des torts." (1)

Beaucoup d'arguments dans ces seules observations auraient suffi à déclencher l'ire de Strauss. Renan estimait que son pays avait été dupé, qu'un adversaire cynique avait exploité les faiblesses nullement déshonorantes de sa patrie. En imaginant que Strauss pût être l'adversaire du gouvernement prussien, il se méprenait sur les intentions de la plupart des ouvrages non spécifiquement religieux écrits par son correspondant.

D'autres hypothèses, d'autres désirs chimériques allaient décontenancer Strauss et le scandaliser. Renan souhaite que la Prusse après avoir réalisé l'unité de l'Allemagne se perde en elle, qu'elle soit absorbée et dissoute par les autres États. Il donne l'impression d'espérer que, la défaite de la France une fois consommée, l'Allemagne retournera à ses anciens errements. L'unité de l'Allemagne, et c'est à ce prix seulement que Renan l'approuve, doit signifier la disparition de la Prusse : "Le grand facteur de la Prusse, c'est la France, ou, pour mieux dire, l'appréhension d'une ingérence de la France dans les affaires allemandes. Moins la France s'occupera de l'Allemagne, plus l'unité allemande sera compromise, car l'Allemagne ne veut l'unité que par mesure de précaution. La France est en ce sens toute la force de la Prusse. La Prusse (j'entends la Prusse militaire et féodale) aura été une crise, non un état permanent; ce qui durera réellement, c'est l'Allemagne." (2) Il est vrai que Strauss

(1) : Ibid. p. 440.

(2) : Renan, op. cit., tome I, La guerre entre la France et l'Allemagne, p. 432.

a partagé ce voeu, qu'il a dénoncé le poids des junkers en Prusse, les structures militaires de l'Etat, qu'il a vu dans la persistance de ces formes traditionnelles un obstacle à la politique de Bismarck (1). Il n'en juge pas moins ces défauts secondaires. Leur condamnation n'est pas reprise explicitement dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". Les propos de Renan ne pouvaient qu'éveiller les soupçons de Strauss qui ne croyait pas que ce qui était bon pour l'adversaire pût l'être aussi pour lui et qui n'opposait pas l'Allemagne de l'idéal et de la pensée à la Prusse mesquine et guerrière.

Renan, en abordant le problème des frontières et la question du Luxembourg, fait preuve d'une franchise un peu maladroite peut-être : "Pour répondre aux taquineries des hommes d'Etat de l'opposition et satisfaire à certaines exigences des militaires qui ont sans doute leur fondement, on pouvait, par exemple, stipuler avant la guerre la cession du Luxembourg au cas qu'il y consentît et la rectification de la Sarre, auxquelles la Prusse eût probablement consenti alors." (2)

Il était imprudent d'avouer que les fluctuations de la politique intérieure de la France devaient influencer sur la politique étrangère d'un autre pays. Il l'était encore plus de reconnaître en pleine défaite, même avec force restrictions, que l'on avait guigné quelques parcelles de territoire. Renan est d'ailleurs assez désinvolte lorsqu'il tranche ces problèmes : "Que les frontières de la France aient été assez mal faites en 1815, cela est possible; mais, si l'on excepte quelques mauvais contours du côté de la Sarre et du Palatinat, qui furent tracés, à ce qu'il semble, sous le coup de chétives préoccupations militaires, le reste me paraît bien." (3) Il confirme aussitôt ces exigences : "Si l'on excepte quelques vallées séparées de la France en 1815 pour des raisons de stra-

(1) : Der Greif, ein politisches Glaubensbekenntnis..., p. 282. Cf. également, Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, p. 278 (lettre du 20 septembre 1870).

(2) : Renan, op. cit., pp. 421 sq.

(3) : Ibid. p. 416.

tégie, la France n'a donc pas un pouce de terre à désirer." (1)

Renan plaide avec ardeur et éloquence la cause de l'Alsace et de la Lorraine face à ceux qui voudraient les annexer : "Si l'on a pour but de détruire la France, rien de mieux conçu qu'un tel plan; mutilée, la France rentrerait en convulsions et périrait." (2) Mais il semble entrer en contradiction avec lui-même l'instant d'après en prétendant que le danger serait plus grand pour l'Allemagne que pour la France. La vision de Renan est prémonitoire quand il prête ces propos à un courant d'opinion: "Finissons cette odieuse partie au plus vite; cédon's tout, l'Alsace, la Lorraine; signons la paix; puis haine à mort, préparatifs sans trêve, alliance avec n'importe qui, complaisances sans borne pour toutes les ambitions russes; un seul but, un seul mobile à la vie, guerre d'extermination contre la race germanique." (3)

Renan utilise un autre argument auquel Strauss aurait pu être sensible en d'autres temps. Il fait valoir que l'Alsace est le terrain idéal pour faire passer en France les idées germaniques, qu'elle est un foyer rêvé d'échanges, sinon de propagande. Enfin, il apporte une solution au conflit, qui conduirait, nous dit-il, à une réconciliation définitive entre les deux pays. L'Europe devrait trancher du sort de la guerre.

L'application de ce principe auquel Renan est attaché depuis longtemps est exempte de tout calcul machiavélique, mais Strauss verra de l'inconscience là où Renan se croit généreux. Il n'était pas très réaliste de garantir au vainqueur "l'entière liberté de ses mouvements intérieurs", de défendre seulement à la France de rêver d'autres frontières, et c'était une piètre assurance pour des généraux que de l'abandonner "au souvenir de ses fautes", même si "les amis de l'humanité et de la civilisation" auraient été heureux de cette solution(4).

(1) : Ibid. p. 416. Renan ignorait encore le désastre de Sedan mais il ne pouvait ignorer la défaite, comme le fait remarquer Strauss à Ritter (Muret, op. cit., p. 201, lettre du 26 mai 1871).

(2) : Renan, op. cit., tome I, Lettre à M. Strauss, p. 443.

(3) : Ibid. p. 444.

(4) : Renan, op. cit., La guerre entre la France et l'Allemagne, p. 428.

Encouragé par la lettre de Strauss où la modération du ton lui fait oublier la sévérité des jugements, Renan ouvre son coeur à un ami. Il est en fait dans la pire des situations face à son rival allemand. Il s'appuie, quand il analyse l'histoire récente des relations politiques entre la France et l'Allemagne, sur des assurances de l'empereur qu'il ne peut prouver, bien qu'elles paraissent évidentes, et doit reconnaître l'instant d'après que, tout bien pesé, le gouvernement français a fini par regretter que la Prusse aille si bon train dans la réalisation de l'unité allemande(1). S'il veut bien accepter finalement le tracé des frontières de 1815, il ne comprend pas pourquoi la Prusse se refuse à les modifier, et les raisons de son intransigeance dans la question du Luxembourg lui échappent. Après Sedan, ces thèses avaient de quoi décontenancer Strauss.

Renan aurait fait la part belle à Strauss, même s'il ne s'était agi que d'une docte querelle. Or Strauss écrivait pour un journal d'Augsbourg, pour des lecteurs moins avertis que ceux de la "Revue des deux Mondes". Le débat était porté devant un large public auquel les arguments de Renan ne pouvaient que donner l'impression d'une profonde inconséquence.

LA REPONSE DE STRAUSS

La dernière lettre de Strauss, publiée le 2 octobre, est datée du 29 septembre (2). Elle ne veut plus concilier les points de vue, ni même en donner l'apparence. C'est la réponse d'un Allemand à un Français

(1) : Ibid. p. 422.

(2) : Les circonstances de la guerre imposent à Strauss et à Renan des correspondances fragmentaires qui sont la source de malentendus. Ainsi Strauss a publié la première lettre de Renan sans son accord, la brochure réunissant celle-ci à ses deux lettres personnelles a été vendue au bénéfice des invalides allemands. Renan juge le procédé inéléphant et en conçoit de l'amertume (Renan, op. cit., tome X, p. 552, lettre du 11 mars 1871 à Ritter).

Strauss va naturellement exploiter les faiblesses de l'article et de la lettre de Renan qui parfois n'ont pour origine que des négligences de la politique impériale. La Prusse, nous dit-il, ne doit son succès contre l'Autriche qu'à ses propres forces. La neutralité française n'est pas un mérite particulier. La Prusse n'a pas à tenir ce qu'elle n'avait pas promis. Rien n'autorisait la France à attendre de la "magnanimité" de sa part en échange d'un service qu'elle ne lui avait pas rendu (I).

Les références de Renan à l'opinion publique en France qu'il ne fallait pas irriter fournissent l'occasion rêvée à Strauss de dénoncer le chauvinisme français qui contaminerait jusqu'aux plus grands esprits. Comme si la Prusse n'avait pas elle aussi une opinion publique à ménager et comme si celle de l'Allemagne ne devait pas fatalement être plus importante pour elle que celle de la France! Strauss rappelle donc à Renan et par la même occasion à la France que son pays se considère dorénavant comme l'égal des plus grands. C'est, à notre avis, une des insuffisances de l'analyse renanienne qu'il relève ici. Renan a perçu moins vite que Strauss l'évolution historique. Il ne s'est pas rendu compte que la Prusse - et donc l'Allemagne - avait accédé de nouveau au rang de grande puissance politique et militaire. Il continue à prévoir un événement qui s'est déjà produit et raisonne en conséquence. Comme la France, il n'est pas préparé moralement et intellectuellement à la guerre.

L'article de Renan définissait en outre le caractère prussien par des termes beaucoup plus durs que ceux de la lettre. Strauss a dû voir dans ce procédé autre chose que de la déférence et de la délicatesse envers lui-même et il en a conçu de la défiance. Il a ressenti, à en juger par le ton de sa lettre, certaines analyses comme une offense personnelle. Renan parlait du "sentiment des Vandales chastes devant les moeurs et le luxe de l'Empire romain", d'une "fureur puritaine", d'une "humeur sombre et fanati-

(I) : Strauss, G.S., Bd. I, pp. 323 sq.

que" et concluait ainsi : "Pour ces exaltés, l'idée de l'Empire allemand n'est pas celle d'une nationalité limitée, libre chez elle, ne s'occupant pas du reste du monde; ce qu'ils veulent, c'est une action universelle de la race germanique, renouvelant et dominant l'Europe." (1)

La véritable explication de la politique de la Prusse serait le pangermanisme, le rêve de reconstitution d'un empire européen fondé sur la race. Strauss se sent étranger à ces accusations qu'il estime superficielles et injustes envers la Prusse. C'est Renan au contraire qu'il accuse de nationalisme. Il répond en s'appuyant sur l'histoire relativement récente de la Prusse et sur celle d'un souverain qui avait été admiré en France : "Mais la tradition des Hohenzollern est au contraire la mesure et non pas l'excès. Frédéric voulait obtenir de l'Autriche la Silésie, et rien d'autre; et nous verrons aussi que Guillaume Ier a limité ses exigences envers la France aussi strictement qu'il les exécutera." (2)

Cette analyse de la politique prussienne et de ses derniers succès fournit à Strauss les éléments nécessaires pour résoudre le problème du particularisme allemand. Renan avait espéré que le séparatisme finirait par l'emporter sur l'assimilation par la Prusse, que les caractères prussiens spécifiques finiraient par se perdre dans un ensemble plus vaste. Il n'envisageait, le danger une fois surmonté, que de nouveaux déchirements, dont il n'était pas autrement ému.

De telles spéculations ne faisaient que confirmer Strauss dans des opinions qu'il avait déjà défendues contre ses concitoyens. Le particularisme allemand était toute la force de l'étranger. Un auteur anonyme dans la "Deutsche Vierteljahrsschrift" s'en était pris aux contradictions entre la théologie libérale de Strauss et son apologie d'une politique autoritaire, fondée sur la restriction de la liberté politique et morale, alors qu'il exigeait l'absence de toute contrainte dans les disciplines

(1) : Renan, op. cit., La guerre entre la France et l'Allemagne, p. 431.
(2) : Strauss, op. cit., p. 325.

scientifiques. Strauss était accusé en outre de s'être résolu à placer les Souabes dans un état de dépendance humiliant vis-à-vis des Prussiens (1).

Strauss avait répondu dans un article des "Preussische Jahrbücher" où il traitait de la morale des nations et de la relation entre le Droit et la force. La leçon qu'il tire du récent conflit entre l'Autriche et la Prusse vaut également pour Renan et pour la France : "Toute guerre est funeste par définition, même sans être une guerre civile, de même qu'il faut dire inversement que même une guerre civile est bénéfique quand elle a les buts et les conséquences qu'a eus la dernière. En ce qui concerne le Droit, j'entends le droit public à l'intérieur d'une nation, celui-ci est déterminé par les besoins politiques de la nation. Ce qui permet à la nation de se développer en tant que telle, de se ressaisir dans son unité et sa force et de faire front aux autres nations en leur imposant le respect, le Droit l'autorise à le faire; ce qui diminue sa force, paralyse ses membres, est contraire au Droit, cela serait-il scellé par tous les traités du monde. La constitution de l'Allemagne était jusqu'à maintenant de cette dernière espèce, personne, au fond, ne le nie plus. L'Etat allemand ou l'homme d'Etat allemand qui en était conscient et pouvait se croire assez fort pour mettre fin à cette situation et lui en faire succéder une meilleure, pour rassembler dans une unité plus stricte les familles et les états allemands séparés, avait aussi le droit, à mon avis, si les autres ne lui tendaient pas la main de bonne grâce, de l'imposer par la force." (2)

Le Droit, n'est plus une valeur absolue, extérieure et contraignante. Il ne constitue pas un ensemble de lois que l'Etat et la nation eux-mêmes (que Strauss n'oppose pas) se devraient de respecter. Tout ce qui est bon pour la nation est juste. L'Etat a donc le droit d'utiliser sans scrupule les moyens les plus efficaces pour parvenir à ses fins. Le

(1) : Deutsche Vierteljahrsschrift, Strauss und der Gothaismus, 1866, 4. Heft, pp. 205-236.

(2) : Strauss, Preussische Jahrbücher, Preussen und Schwaben, ein Gespräch XIX Band, 1867, p. 10.

Droit est instable par nature. Dans la mesure où il est déterminé par des besoins nécessairement changeants, il n'a pas de réalité propre. Au fond, le Droit n'existe pas. Nous retrouvons par des chemins différents la justification de la guerre exposée dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". Le critère d'utilité autorise l'Etat, pourvu qu'il soit légal, à entreprendre ce qu'il veut à l'intérieur comme à l'extérieur. La nation est conçue comme un être biologique dont la santé et la survie peuvent justifier les interventions les plus brutales (1). L'analyse des rapports entre la guerre et le Droit est proche de celle de Treitschke. Ce réalisme politique, qui ne reconnaît que l'impératif de l'efficacité, laisse pressentir certains des aspects les plus contestables de la politique de Bülow et de Bethmann-Hollweg.

En réglant la question du particularisme, Strauss réduit d'avance à néant les espérances de Renan. Il ne conteste pas les différences de la psychologie populaire d'une région à l'autre mais il n'y attache qu'une importance secondaire (2). L'évolution politique, à la lumière de cet article, apparaît irréversible, parce qu'elle obéit à des intérêts communs. Strauss souhaite certes, comme Renan, que le caractère prussien dans ce qu'il a d'exclusif, dans la conviction inébranlable de sa supériorité par exemple, finisse par s'atténuer et se perdre dans la nouvelle Allemagne. Il ne veut pourtant nullement que cette évolution soit trop rapide. Il aimerait au contraire que les provinces rhénanes se prussianisent un peu. Cela vaut également pour le pays souabe qui aurait besoin plus que tout autre de l'autorité et de l'organisation prussiennes. Le particularisme est plaisant tant qu'il ne risque pas de dégénérer en séparatisme. Il se réduit en fait à une sorte de folklore, au "dialecte" et aux "bis-trots" (3). L'évolution est sensible depuis 1848 où Strauss voyait dans

(1) : Strauss s'est rendu compte que cette conception posait le problème de la liberté et nous verrons bientôt comment il a tenté de résoudre cette difficulté.

(2) : op. cit., p. II : "Mais le fantôme d'une uniformisation venant de la Prusse et qui menacerait l'Allemagne n'est pour moi... qu'un fantôme, c'est-à-dire un croque-mitaine rapiécé pour faire peur aux gens."

(3) : Ibid. p. II.

son élection la preuve du patriotisme de sa bonne ville de Ludwigsburg, sans songer que cette vertu pouvait exiger de plus vastes horizons. Peut-être était-il encore particulariste sans le savoir. Il peut toutefois rappeler à bon droit que déjà il n'attendait l'unité allemande que de la Prusse (1).

A l'inverse de Renan, Strauss n'excelle pas dans la peinture des vastes fresques historiques qui embrassent les siècles. Il ignore l'art de présager l'avenir lointain des nations mais il se montre infiniment supérieur à son adversaire dans l'analyse de la situation présente et dans la prévision à brève échéance. Il sait se rendre compte que l'information de Renan n'est pas toujours très sûre, que sa connaissance de l'Allemagne est souvent approximative (2). Il se rappelle fort à propos la prédiction de "La guerre entre la France et l'Allemagne" : "Une fois délivrées de la crainte de la France, ces populations fines de la Saxe, de la Souabe, se soustrairont à l'enrégimentation prussienne", pour remarquer avec humour que la finesse est une qualité rarement attribuée aux Souabes (3). Strauss est trop lucide en revanche pour contester "le débordement de sarcasmes olympiens" qu'eût inspiré à Goethe le Berlin de 1870 (4). Seulement, pour Strauss, les traits déplaisants de l'ancienne Prusse ne seront pas longtemps ceux de la nouvelle nation. Ils sont condamnés par l'évolution historique. Ils ne tarderont pas à s'effacer en même temps que disparaîtront certaines personnalités comme Mühlner et la plupart de ses collègues, car Strauss n'estime vraiment que Bismarck.

La réponse de Strauss n'esquive pas les attaques contre l'esprit de caste et les survivances féodales en Prusse. Il ne condamne pas en

(1) : Ibid. p. 13, cf. également *Der politische und der theologische Liberalismus*, Halle, 1848, abgedruckt aus der "Reform", 1848, 3. Heft.

(2) : H. Tronchon (*E. Renan et l'étranger*, Paris, 1928, pp. 194 sq.) remarque justement que les seuls auteurs bien connus de Renan étaient Herder et peut-être Goethe. Cependant Renan pouvait se tenir au courant de la littérature et de la théologie allemandes par la "Revue Germanique" et la "Revue de Théologie" de Strasbourg.

(3) et (4) : Renan, op. cit., p. 431.

Bloc la noblesse et lui sait gré d'avoir donné à la nation des hommes comme Bismarck et Moltke. La solution de Strauss est évolutive. Renan était allé au devant de ses vœux en prévoyant l'arrivée au pouvoir d'une bourgeoisie riche en Prusse comme ailleurs (1). Strauss voudrait hâter le processus : "Cela n'empêche pourtant pas que la difficulté, confinante à l'exclusive, de se hisser, quand on est un bourgeois, à des postes importants dans l'administration et particulièrement dans l'armée semble une lacune, une survivance de vieux préjugés." En réclamant "pour le nouvel Etat allemand qu'il s'agit de fonder la pleine liberté de concurrence sans restriction de classe", Strauss énonce un des points de son programme plus clairement que dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" (2). Il contribue aussi à préciser une conception de la démocratie qui n'est pas celle de Renan.

C'est en répondant à Renan au sujet des annexions territoriales que Strauss se montre le plus virulent et dévoile sans aucune retenue un nationalisme méfiant. Il ne s'adresse plus à Renan seulement, comme il l'avoue bien volontiers, mais surtout à ses compatriotes (3). Les lettres de Strauss, la seconde plus encore que la première, sont des lettres de militant. Renan n'est plus qu'un prétexte; par delà sa personne, c'est à toute l'Allemagne que Strauss s'adresse. Faute d'avoir vu les exigences diplomatiques de la situation, Renan ne pouvait apprécier sainement la complexité de la question du Luxembourg. Il donnait l'impression de parler des faibles avec dédain. Le Luxembourg était "un pays insignifiant, tout à fait hybride, ni allemand ni français, ou, si l'on veut, l'un et l'autre" (4). Renan en préconisait l'annexion à la France à la suite d'un plébiscite qui n'aurait pas blessé le patriotisme des Allemands. Il s'abstenait d'en préciser les formes et semblait parfois prêt à l'oublier, l'as-

(1) : Ibid. p. 424.

(2) : Strauss, G.S., p. 329.

(3) : Ibid. p. 328.

(4) : Renan, op. cit., p. 423.

sentiment d'une minorité éclairée primant souvent dans sa pensée les velléités de majorités ignorantes et inconstantes. Ces réflexions imprudentes s'ajoutant à des considérations sur les rectifications de frontières, dont la mention aura envenimé la correspondance plus encore que l'affaire du Luxembourg, devaient ancrer Strauss dans sa certitude que le chauvinisme était une maladie incurable chez les Français et que leurs esprits les plus éminents y succombaient comme les autres.

Renan croyait fixer le sort de l'Europe pour des générations et ne faisait qu'irriter Strauss qui additionnait des kilomètres carrés et surveillait les replis du terrain. Pour plus de sécurité, Strauss exige l'annexion de l'Alsace et de la Lorraine en avançant que le but de toute guerre est de prendre des territoires à l'ennemi. Prétendre, comme Renan, que la France risque de périr en perdant ces provinces, c'est montrer autant de mépris pour elle que les théoriciens du déclin de la race latine. Strauss ne croit pas à ce péril. Il conseille plutôt à la France d'améliorer ses écoles, ce qui montre qu'il était au courant de tout le mal qu'on en disait en France et du prestige dont jouissait parmi les intellectuels l'enseignement allemand (1). A l'occasion de chaque polémique, Strauss a toujours su utiliser les armes de l'adversaire.

Le mécanisme des annexions se justifie très simplement. Strauss les présente comme de simples mesures préventives de sécurité : "Les places fortes que la France a utilisées jusqu'à présent pour envahir notre territoire à partir d'elles, nous les lui prendrons, non pas pour attaquer le sien grâce à elles mais pour assurer la sécurité du nôtre. Chez nous, le peuple et les gouvernants sont maintenant unis dans cette intention; tandis que nous pouvons en appeler à tous les peuples voisins pour témoigner que ce ne fut jamais dans nos façons (et que cela le sera encore moins à l'avenir par suite de la nature actuelle de notre système militaire) de

(1) : Strauss, op. cit., p. 332. L'information de Strauss pouvait venir de la "Revue Germanique" dont l'éventail des curiosités était très large et à laquelle il arrivait à Renan de collaborer parfois.

jouer les fauteurs de troubles, si on nous laisse en paix." (1)

Quant à l'arbitrage de l'Europe, les paroles de Renan suffiraient à le rendre impossible. L'article de la "Revue des deux Mondes" parle des frontières de 1814. Il faudrait donc que l'Allemagne pour prix de sa victoire rendît Sarrelouis et Landau! Strauss n'imagine pas que l'on puisse soumettre de telles propositions à l'arbitrage d'un tribunal supranational. Il trouve encore plus inquiétant que la suggestion vienne d'un homme aussi "équitable" que Renan. De toute façon, cette idée est étrangère à sa morale politique. L'Allemagne qui a mené seule la guerre doit dicter elle-même les conditions de la paix (2).

La conception d'une Europe exerçant une sorte de gouvernement mondial avait tous les caractères de l'utopie pour un homme qui se préoccupait encore de résoudre théoriquement des problèmes internes et qui ne doutait pas que les conflits entre puissances européennes seraient encore longtemps à l'ordre du jour. En 1870, il ne peut flairer dans une intervention étrangère qu'un piège qui ferait perdre à l'Allemagne le bénéfice de ses victoires grâce aux sortilèges d'un nouveau Talleyrand. Strauss craint de gaspiller en négociant des avantages acquis sur le terrain.

La logique de Strauss ne cherche pas à s'abriter derrière des considérations humanitaires. Il sera facile, nous dit-il, de faire renaître le germanisme dans les territoires récemment conquis qui cimenteront d'autant mieux l'unité nouvelle que la France, quand elle voudra les reconquérir, fera d'abord peser sa menace sur les territoires allemands du Sud qui auront donc besoin de la protection prussienne. La haine d'un ennemi commun deviendra l'âme d'une unité encore fragile. La Prusse doit

(1) : Strauss, op. cit., p. 333. Strauss pense que le service militaire obligatoire est un obstacle aux aventures guerrières.

(2) : Ibid. p. 335. En ce qui concerne les frontières de 1814, Renan s'est dit fâché que l'Allemagne ait pu croire qu'il était capable d'une telle "absurdité", d'une telle "énormité". Son explication selon laquelle on parlerait en France des traités de 1814 en pensant aux frontières de 1815 n'est toutefois pas pleinement convaincante quand on relit son article et sa première lettre (Renan, op. cit., tome X, lettre du 11 mars 1871 à Ritter, p. 552).

créer un péril extérieur permanent en privant la France de certains de ses territoires afin d'asseoir par la crainte l'unité de l'Allemagne. Celle-ci implique donc une stratégie de conflit. Strauss ne contredit pas Renan qui prévoit de nouvelles guerres avec l'Allemagne mais il est prêt à payer ce prix pour assurer l'unité allemande : "Vous avez contribué maintenant, Etats de l'Allemagne du Sud, à humilier la France, à lui enlever de beaux territoires. Vous pouvez tenir pour certain qu'elle se souviendra de ce que vous lui avez fait, qu'elle cherchera, si l'occasion se présente, à en tirer vengeance sur vous. Mais comment voulez-vous lui résister, si vous ne vous unissez pas solidement et totalement avec vos frères de l'Allemagne du Nord. Solidement et totalement, c'est-à-dire non pas seulement au moyen de fragiles traités d'Etat à Etat, dont à chaque fois encore la bonne volonté décide du respect, mais au contraire par une adhésion totale, sans restriction, à l'unique Etat allemand fédéré."(1)

La force prend le pas sur les considérations morales et même sur les traités. Strauss pense qu'il en a toujours été ainsi et ne fait pas plus confiance en ce domaine aux Allemands qu'aux Français. Il ne se contente nullement de revendiquer des provinces dont il pense sincèrement qu'elles sont germaniques. Il n'hésite pas à parler également, à l'intention de ceux qui n'auraient pas compris, "des territoires vraiment français que nous pourrions être dans l'obligation d'annexer" (2). L'article des "Preussische Jahrbücher", qui fait de la force la source du Droit et des traités les plus solides d'éphémères créations de la diplomatie des hommes, laissait supposer une telle attitude dont le cynisme n'est pas inconséquent.

Comme dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", le rôle de la guerre

(1) et (2) : Ibid. p. 338. Renan pour assurer la sécurité de l'Allemagne proposait le "démantèlement des forteresses", la "limitation des armements futurs" et éventuellement la neutralisation d'une zone frontalière entre la France et l'Allemagne (Renan, op. cit., tome X, lettre à la princesse Victoria du 15 février 1871, p. 547).

est difficile à cerner malgré la franchise brutale de l'expression. Strauss nous dit que "les guerres de pillage et de conquête" sont funestes aux États et à leurs peuples. En revanche, il célèbre "les guerres de libération", celles où un pays "se défend contre les invasions étrangères", celles entreprises "pour sauver une indépendance menacée" (1). La querelle entre Strauss et Reman témoigne suffisamment de la difficulté d'appliquer ces distinctions à des cas concrets.

La pensée de Strauss n'a guère varié jusqu'à "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". Peut-être faut-il souligner pourtant que l'on aperçoit mieux ici ce qui retient Strauss d'une glorification sans mélange des entreprises militaires. Strauss craint qu'elles ne soient contraires, trop souvent répétées, à la prospérité bourgeoise et aux bonnes moeurs de la nation. Ce sont les tâches qui accaparent un pays à l'intérieur de ses frontières qui le détournent des aventures guerrières. L'utilitarisme, le réalisme politique et surtout l'extrême rationalité de la pensée ~~préservent~~ Strauss du mysticisme des rêves pangermanistes. La rationalité est souvent en pareille matière un critère décisif. Les pangermanistes ne se sont d'ailleurs jamais réclamés de Strauss que H.S. Chamberlain détestait (2). Les penseurs illustres dont Strauss voudrait poursuivre l'oeuvre ne peuvent prendre place non plus parmi ceux qui ont ouvert la voie au pangermanisme(3). Nous sommes dans une famille de pensée différente.

Les inquiétudes que peuvent éveiller de telles théories poli-

(1) : Ibid. p. 336.

(2) : Cf. Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, München, pp. 227, 1044.

(3) : Strauss a certes consacré un article élogieux à Arndt et à List ("Jahrbücher der Gegenwart", Zwei deutsche Märtyrer, août 1847). Mais le contenu en est essentiellement biographique, destiné à montrer que ces deux patriotes n'ont pas été prophètes en leur pays, démonstration qui intéressait d'autant plus Strauss que List était Souabe. Strauss n'a pas prévu, pas plus que ses contemporains, que le pangermanisme pourrait se réclamer de Arndt et de List. Était-ce possible en 1847? Il ne semble pas de surcroît que Strauss ait connu l'oeuvre de List en détail.

tiques subsistent néanmoins. La distinction entre les guerres défensives et les guerres d'agression, son application à la guerre de 1870 permettent de se demander si la fonction des diplomates et des juristes ne serait pas seulement de sauvegarder les apparences du Droit. L'approbation de la politique de la Prusse dans la guerre des Duchés et le conflit austro-prussien, bien que Strauss reconnaisse que le Droit était contre elle (1), autorise à le croire.

On peut surtout douter de la sauvegarde de la liberté si l'Etat a le droit d'entreprendre tout ce qu'exige son salut et s'il est le seul juge qui apprécie les périls et la nécessité des remèdes. L'article des "Preussische Jahrbücher" n'éluide pas la difficulté. C'est dans "les périodes de transition" que la dictature est inévitable, lorsque l'Etat n'est pas "achevé". Cette vérité ne serait contestée que par "les politiciens du sentiment", analogues sans doute aux "théologiens du sentiment" dont Schleiermacher est le modèle. Seulement, reconnaît Strauss, l'Etat n'est jamais achevé et l'on ne saurait différer éternellement la jouissance de la liberté. "Le luxe d'un gouvernement libéral" est une expression de Bismarck que Strauss n'approuve pas sans réserve. Le luxe devient une nécessité quand la civilisation atteint un certain degré. Il est la preuve d'une réussite, la promesse d'une prospérité plus grande. La formule ne s'imposerait qu'à l'homme politique pour lequel "la puissance extérieure est la fin ultime de l'Etat" (2). Le bien-être bourgeois préserve la liberté de même qu'il constitue le rempart le plus sûr contre les appétits de conquête dans ce système qui ne s'embarrasse pas de justifications formelle

(1) : Strauss, Preussische Jahrbücher, 1867, p. 10 - Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, p. 278 (lettre du 20 septembre 1870). Dans l'affaire des Duchés, Strauss reconnaît seulement que la Prusse a subordonné les droits d'une partie du peuple allemand à ceux de la totalité de la nation.

(2) : Strauss, Preussische Jahrbücher... p. 13.

CONCLUSION

Strauss n'a pas répondu à la seconde lettre de Renan. Nous ne l'étudierons que dans la mesure où elle permet d'éclairer les rapports des deux auteurs en nous montrant les causes de malentendus liés à une image déformante de Strauss et plus généralement de l'Allemagne en France.

Renan, en prenant connaissance de la dernière lettre de Strauss, l'a cru de mauvaise foi pour lui avoir prêté des projets dont il ne demandait pas instamment la réalisation pratique, en ce qui concerne la question du Luxembourg et la rectification des frontières, mais qu'il justifiait au moins théoriquement par des considérations historiques générales : "Je ne puis croire M. Strauss capable d'une telle subtilité d'inquisiteur." (1) Il fallait que sa confiance en la noblesse d'esprit de Strauss fût grande pour qu'il se permit, après avoir reçu une première lettre parfaitement claire, de croire que Strauss accepterait sans irritation les arguments et les analyses qu'il lui proposait. Renan réclamait plus d'indulgence que les évangélistes.

Il attribue d'autre part à Strauss des idées sur les races qui sont étrangères à sa démonstration : "La division trop accusée de l'humanité en races, outre qu'elle repose sur une erreur scientifique, très peu de pays possédant une race vraiment pure, ne peut mener qu'à des guerres d'extermination, à des guerres "zoologiques", permettez-moi de le dire, analogues à celles que les diverses espèces de rongeurs ou de carnassiers se livrent pour la vie." (2) Renan assimile en fait Strauss à Gobineau.

- (1) : Renan, op. cit., tome X, lettre à Ritter du II mars 1871, p. 552.
(2) : Renan, op. cit., tome I, Nouvelle lettre à M. Strauss, p. 556. Dans une lettre à Gobineau de 1856, Renan émet de sérieuses réserves sur les thèses de l'"Essai sur l'inégalité des races humaines" mais il écrit encore : "En mettant à part les races tout à fait inférieures dont l'immixtion aux grandes races ne ferait qu'empoisonner l'espèce humaine, je conçois pour l'avenir une humanité homogène(...)" (tome X, p. 204).

Nous savons au contraire que Strauss était moins tenté par l'utilisation de l'idée de race que son adversaire français dont la pensée est d'ailleurs très confuse à ce sujet puisqu'il refuse cette notion en Europe - sans se priver de recourir à l'expression "race germanique" - mais entre des principes de colonisation pour l'Asie et l'Afrique. Renan ne semble pas remarquer non plus qu'il est difficile d'accepter l'idée de "race supérieure" et de "race inférieure", même avec certaines restrictions, et de condamner les guerres qui en découlent logiquement.

La déception de Renan est le fait principal. La guerre de 1870, l'attitude d'un homme comme Strauss provoquent en lui une crise morale. Après avoir vu dans l'Allemagne le foyer de la liberté intellectuelle et de la conscience des nations, Renan ne pouvait connaître qu'un réveil brutal. Avant la guerre, Renan ne trouvait pas de jugements assez flatteurs pour les universités allemandes. Bien qu'un mouvement de déclin s'amorçât, elles amassaient et enrichissaient encore l'essentiel des connaissances humaines. Par l'amour du travail et le dévouement de leurs professeurs et de leurs étudiants, elles obtenaient des résultats merveilleux avec de pauvres moyens. Giessen et Greifswald étaient montrés en exemple à l'opulence paresseuse d'Oxford (1).

La préface des "Questions contemporaines" allait plus loin. Elle ne se bornait plus au progrès de la science. La jeunesse allemande, si différente de celle que décevait la France, avait le goût de l'idéal et de l'ordre à la fois. La pensée allemande trouvait un aliment suffisant dans sa liberté absolue et la jeunesse n'éprouvait pas la tentation du désordre qu'engendraient en France la médiocrité des aspirations et l'intolérance officielle. Nous sommes dans l'univers du conte. L'Allemagne est pauvre, savante, belle et vertueuse. ??

(1) : Renan, op. cit., tome I, Questions contemporaines, L'instruction supérieure en France, p. 78.

(2) : Ibid., Préface, p. 15.

Ce sont là des appréciations qui témoignent de la force de l'illusion. Renan oubliait un peu facilement que beaucoup d'érudits parmi ceux qu'il admirait le plus n'avaient pu obtenir de chaire à l'Université ou qu'il leur avait été impossible de la garder. Strauss en était le meilleur exemple. La Suisse était même devenue un refuge pour le penseur suspect en Allemagne et Renan aurait dû savoir que même là-bas, à Zurich, Strauss n'avait pu conserver la chaire qu'on lui avait offerte. Vischer aussi s'y était exilé un moment. Il s'agissait pourtant dans la plupart des cas d'auteurs dont le patriotisme n'était pas sujet à caution. La plus pure émulation scientifique n'était pas seule d'autre part à inspirer les nominations. La correspondance de Strauss avec Vischer, K. Fischer et E. Zeller montre combien les rivalités étaient encore âpres en 1870. Celles-ci passaient souvent dans le domaine public pour s'offrir aux lecteurs des revues.

Le simple manque d'information n'est pas la seule cause de cette illusion très utile en certaines circonstances. L'Allemagne est utilisée au gré des nécessités du jour. Renan n'échappe pas à ce travers. L'Allemagne dont on vante le travail patient et obstiné dans les universités est celle que l'on utilise pour obtenir les réformes souhaitées dans l'enseignement supérieur. L'Allemagne pacifique est indispensable pour qui combat les crédits militaires, celle de la liberté de penser est une référence indispensable pour l'écrivain qui entre en conflit avec l'Eglise et il n'est pas mauvais d'évoquer la pureté des mœurs d'outre-Rhin quand on veut fustiger les vices de la France et son laisser-aller. Les vertus allemandes sont donc exploitées selon les circonstances par les uns et les autres, quelles que soient leurs opinions politiques ou religieuses, d'une manière qui n'est pas très innocente. Strauss n'est pas responsable de l'image que la France se fait de lui et qu'il n'a pas cherché à donner. Quand il nous parle de l'Allemagne et de ses grands esprits, quand il écrit sa première lettre, Renan est tributaire d'une vision idéalisée de

l'Allemagne et de Strauss, celle d'un Schiller pour manuels scolaires. Son jugement est toujours anachronique, un peu irréel, presque religieux(1).

Contrairement à ce que Renan semble croire dans sa dernière lettre, son correspondant n'a pas été délibérément de mauvaise foi. A la fin de l'affrontement, il écrira en toute sérénité : "L'affaire me peine, mais je suis en cette circonstance de la meilleure foi du monde." (2) A s'en tenir au texte des deux lettres de Strauss, à un geste aussi peu élégant que la publication de la première lettre de Renan sans l'accord préalable de ce dernier, on pourrait supposer néanmoins que Strauss n'a pas senti la qualité de l'émotion et de la sincérité des sentiments qui inspiraient Renan. Or la dernière lettre, de beaucoup la plus virulente, a été écrite dans des circonstances assez particulières. Strauss trouvait sa réponse "ratée" et se préparait "à la mettre au feu" (3). Sur ces entrefaites, il rencontra la princesse Alice de Hesse à qui il avait déjà lu et dédié son "Voltaire". En l'écoutant, en subissant l'effet de ses paroles incisives, il se rendit compte que le ton du débat académique ne convenait pas à l'é-

(1) : La "Revue germanique" a fourni de 1858 à 1865 d'abondantes informations sur l'Allemagne sans contribuer à corriger cette image qui n'était pas propre à Renan. Les milieux catholiques lui ont reproché de ne se consacrer qu'à un seul aspect de l'Allemagne, l'Allemagne panthéiste et matérialiste (cf. C. Digeon, op. cit., p. 38, qui s'appuie sur L. Pariset "La Revue germanique de Dollfus et Nefftzer", Paris, 1906). Il est exact que les rédacteurs et les principaux collaborateurs de la revue, obéissant à leurs préférences personnelles, ont accordé une grande place à la critique religieuse et à la science sous tous ses aspects. Le reproche est cependant un peu injuste dans la mesure où ils ont souvent présenté à leurs lecteurs des auteurs romantiques avec la traduction de leurs œuvres que beaucoup de catholiques français, il est vrai, n'aimaient pas non plus. Ce qui nous paraît plus décisif que les choix eux-mêmes, c'est la vision de l'Allemagne qui transparaît dans les analyses et ne se dément pas au fil de ans. L'Allemagne est rassurante, sécurisante, édifiante; on ne saurait craindre nul maléfice de sa part et surtout des auteurs favoris de la revue. Le lecteur n'assiste pas à la naissance d'une Allemagne agressive et conquérante. La "Revue germanique" disparaît en 1865, absorbée par la "Revue moderne", avant les épreuves militaires.

(2) : A.B., p. 528 (lettre à Zeller du 16 mai 1871).

(3) : Strauss, G.S., Literarische Denkwürdigkeiten, p. 77 (le souvenir de la correspondance avec Renan occupe les pages 73 à 79).

change. Il décida de changer de genre pour être plus efficace et écrivit une nouvelle version des "quatre dernières pages du texte imprimé"(1).

Ce sont précisément les pages les plus agressives et les plus âpres, celles où la susceptibilité de l'adversaire est délibérément ignorée. Les propos de la princesse n'ont certainement pas modifié l'opinion de Strauss ni influencé le contenu de sa réponse, ni même déteint sur son style qui recourt à ses procédés habituels. Mais ils ont contribué à lever ses dernières hésitations et l'ont amené à donner une forme insolemment nationaliste à ses arguments.

Nous pouvons croire Strauss lorsqu'il affirme avoir été honnête dans la présentation de sa thèse. Il est plus difficile de lui porter crédit quand il assimile implicitement Renan, le peuple français et son gouvernement. Un exemple le prouve. A la fin de sa première lettre, Renan avait opposé l'esprit militaire et les qualités morales. Jamais l'Evangile ou nul autre texte de la littérature chrétienne ne met "les vertus militaires parmi celles qui gagnent le royaume du ciel" (2). Strauss avait repoussé dédaigneusement cette leçon. Il reconnaissait "l'idéale noblesse de ces paradoxes évangéliques" mais se hâtait d'ajouter que jamais un État chrétien n'en avait tenu compte et ironisait que Renan avait bien besoin de "raisons surnaturelles" pour faire valoir ses propositions au peuple allemand (3).

Dans le secret de sa correspondance, Strauss s'exprime cependant tout autrement. Nous le voyons défendre la personnalité de Renan contre Vischer, beaucoup moins indulgent que lui, en prenant exactement le contre-pied de ce qu'il écrivait auparavant : "Tu vois dans son utilisation du

(1) : Ibid. p. 78.

(2) : Renan, op. cit., tome I, Lettre à M. Strauss, pp. 447 sq. Renan n'est pourtant pas l'adversaire des vertus militaires. Une des origines du déclin de la France serait même, selon lui, le mépris du bourgeois et du paysan pour le métier des armes qui s'oppose à l'esprit de lucre dont Renan prétend qu'il s'est emparé de la société française.

(3) : Strauss, G.S., pp. 335 sq.

Sermon sur la Montagne une impertinence hypocrite. Mais il y a vraiment dans cet homme en dépit de tout son modernisme et de son caractère romanesque une veine enthousiaste et ascétique. Il a une sympathie solidement ancrée pour l'évangile de la pauvreté et du renoncement, pour un saint François et autres choses du même genre." (1) La lettre laisse percer une certaine inquiétude au sujet du sort de Renan, qui se retrouve encore plusieurs mois plus tard (2).

Strauss n'a peut-être pas eu grande estime pour le savant et pour les tendances de sa critique, mais il a su apprécier la sincérité de l'homme et la valeur de l'écrivain (3). Sans doute a-t-il senti combien la trop grande franchise de Renan, son idéalisme, ses élans de confiance l'avaient desservi dans sa querelle. La sensibilité et l'intuition de Strauss sont certes plus grandes qu'il le laisse paraître officiellement. En les étouffant, il prouve pourtant qu'il a pour seul souci dans cette polémique de s'ériger en conscience nationale qui utilise des thèmes destinés à humilier les Français ou à enflammer ses compatriotes.

L'échange de lettres ouvertes, malgré la valeur des deux protagonistes, aboutit à l'amertume, à l'incompréhension. Il y avait évidemment des malentendus, des erreurs et des maladresses dans l'irénisme de Renan. Ce n'est pas suffisant pour expliquer un échec qui ne tient pas uniquement à la personnalité des deux hommes. Les points de vue étaient nécessairement inconciliables. Deux penseurs conservateurs, proches du positivisme (4), opposés à toute forme d'ultramontanisme, ne peuvent trouver un terrain d'entente, la contradiction entre le sentiment de solidarité nationale et l'idéologie pourtant riche de refus communs se révélant trop forte.

(1) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, p. 283 (lettre du 17 novembre 1870).

(2) : A.B., p. 528 (lettre à Zeller du 16 mai 1871).

(3) : La valeur scientifique de Renan a parfois été critiquée en France aussi ("La philosophie positive", 1874, 2, p. 9). Renan a toujours souligné l'originalité de sa critique théologique par rapport à Strauss notamment, dans les "Etudes d'histoire religieuse" (op. cit., tome VII). Ses enquêtes obéissent effectivement à des mobiles différents. Il é-

Seul Strauss est conscient dès l'origine de cette contradiction.

Il préfère, tandis que Renan appelle de ses vœux une sorte d'hégémonie européenne sur la planète, contenir les influences révolutionnaires étrangères par l'isolement. La querelle, abstraction faite des espoirs personnels et nationaux, reflète l'opposition de deux idéologies conservatrices qui ne peuvent se mettre d'accord sur la tactique à adopter face au socialisme révolutionnaire. L'une est cosmopolite, ouverte, libérale, en même temps qu'impérialiste, sans jamais poser le problème d'une contradiction éventuelle entre son attitude et l'humanisme généreux et sincère qu'elle professe. L'autre est plus réaliste; elle est celle d'un pays qui pense n'avoir pas encore connu ses plus beaux jours en Europe et qui limite provisoirement ses ambitions à ce continent. Sûre de sa force, elle ne redoute pas les conflits militaires et se croit assez forte pour affronter les ennemis de l'intérieur, pourvu que le peuple ne soit pas contaminé par des idéologies étrangères fallacieuses. Le repliement que préconise Strauss n'est pas définitif; il consiste à rassembler ses forces avant l'épreuve. Il n'exclut pas d'autres confrontations.

Le rôle politique de la guerre, justifié à plusieurs reprises dans les lettres à Renan, dans les "Preussische Jahrbücher" et dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", n'est qu'un des éléments de l'idéologie de Strauss. Son dernier ouvrage ne traite pas seulement les problèmes sociaux et politiques. La définition d'une morale exigée par l'organisation de la nouvelle société et l'avènement d'un homme nouveau à l'intérieur de celle-ci est une des parties essentielles de l'oeuvre.

crit cependant à Bersot qu'il était inutile de refaire la critique des évangiles après Strauss (op. cit., tome X, p. 385, lettre du 28 août 1863, cf. également tome IV, "Vie de Jésus", pp. 44 sq.).

(4) : Tous les positivistes n'en jugent pas ainsi et rejettent souvent à la fois Strauss et Renan, le désaveu de Strauss, contemporain de la guerre de 1870, étant devenu plus vif après la publication de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". La diversité des personnalités à l'intérieur du groupement est trop grande pour que les opinions concordent parfaitement d'autant plus que l'école est privée de chef, la plupart des positivistes ayant désapprouvé l'évolution de Comte à la fin de sa vie.

CHAPITRE III : LA PHILOSOPHIE DE STRAUSS - SAGESSE QUOTIDIENNE ET ART DE VIVRE.

LA NOUVELLE FOI - LES MOYENS DE LA DIFFUSER

Strauss présente son livre comme une profession de foi personnelle, une confession qui devrait donc être subjective et n'engager que lui-même mais il se fait en même temps le porte-parole d'une communauté qu'il appelle "mes nous". Il estime que ses membres en sont déjà très nombreux : "Quand je dis "nous", je sais que j'ai le droit de le faire. Mes "nous" ne se comptent plus seulement en milliers. Nous ne formons pas une Eglise, une communauté, ni même une association, mais nous savons aussi quelle en est la raison." (1)

La volonté réformatrice de Strauss, qui s'oppose aux anciens dogmes et aux aspirations révolutionnaires, ne lui est pas particulière. Elle est un trait de son siècle comme le prestige de l'idée d'éducation l'avait été du précédent. Pourtant Strauss se distingue par les moyens qu'il propose. Il se sépare ostensiblement d'Auguste Comte dont il rejette les formes d'association et la hiérarchie parallèles à celles de l'Eglise, bien que ces structures témoignent d'un souci de cohérence et d'efficacité : "Nous voyons plutôt une contradiction dans la formation d'une association pour la suppression d'une autre. Si nous voulons prouver effectivement que nous n'avons plus besoin d'une Eglise, nous n'avons pas le droit de créer une chose qui serait elle-même une fois de plus une sorte d'Eglise." (2)

Le moyen le plus habile et le plus logique de remplacer l'action de l'Eglise est donc la persuasion par l'information et la propagande. Un écrivain qui a toujours fait profession d'apolitisme et s'est plu à clamer son incompétence à diriger les affaires publiques sous leur seul aspect po-

(1) : Strauss, Der alte und der neue Glaube..., p.2 .

(2) : Ibid. p. 4. Les structures hiérarchiques de la nouvelle religion positiviste sont exposées par A. Comte principalement dans le "Système de politique positive", tome IV, chapitre IV.

litique, qui n'est sorti de sa réserve de 1848 à 1870 qu'en des circonstances exceptionnelles, prône le recours aux techniques les plus modernes que son époque peut utiliser à des fins militantes. Les lettres à Renan témoignaient déjà d'une grande habileté dans l'art de toucher la sensibilité d'un large public. Strauss envisage de propager la philosophie des siens comme l'on mène une campagne électorale par des discours ou des conférences, par la presse et par le livre. Les différents adeptes ne seront réunis cependant que par des liens assez lâches, sans aucune organisation officielle, Strauss comptant, semble-t-il, sur l'influence personnelle des hommes proches de lui : "Mais nous devons pourtant nous mettre d'accord. Cela est d'ailleurs possible à notre époque, même sans association. Nous pouvons parler en public, nous avons avant tout la chose imprimée. C'est une tentative pour me mettre d'accord avec mes "nous" par ce dernier moyen que je fais pour l'instant. Et pour les seuls objectifs que nous pouvons souhaiter atteindre d'abord, ce moyen convient parfaitement (...) Pour de tels buts, il suffit de se comprendre sans s'associer, de s'encourager par le libre usage de la parole." (I)

Les définitions et le programme énoncés dans l'introduction sont repris et précisés dans la conclusion, en même temps que sont énumérées les catégories sociales auxquelles les tenants de la nouvelle foi appartiennent. Strauss glorifie le rôle qu'ils ont joué pendant les dernières années dans la communauté nationale et leur importance dans un pays moderne : "A côté de notre profession - car nous appartenons aux corps de métiers les plus divers, ne sommes pas exclusivement des savants ou des artistes, mais aussi des fonctionnaires et des militaires, des industriels et des propriétaires, même le sexe féminin ne manque pas de représentants parmi nous, et encore une fois, comme je l'ai déjà dit, nous ne sommes pas quelques uns seulement, mais des milliers, et pas les pires dans chaque

(I) : Strauss, op. cit., p. 4.

province - à côté de notre profession (...), nous cherchons à tenir notre esprit le plus possible en éveil aux intérêts supérieurs de l'Humanité."(I)

La délimitation sociologique est claire. Strauss s'adresse au maximum à quelques centaines de milliers de personnes qui correspondent assez précisément aux forces qui soutiennent le parti national-libéral.

Strauss s'efforce de découvrir une harmonie entre l'action de l'individu qui se met au service de sa nation et les exigences du progrès universel. Le moraliste retrouve les interrogations du théoricien politique et ne peut plus répondre en arguant de la supériorité matérielle. Il n'était pas possible dans une telle période de guerre de méconnaître ce problème. Ne pouvant supprimer dans l'immédiat les causes de conflit entre les différents Etats, Strauss choisit d'ignorer les nations autres que la sienne et à partir de sa propre patrie rejoint d'un trait l'humanité dans son ensemble. Son affirmation revient à admettre que les actes éclairés d'un individu qui se dévoue à sa patrie sont nécessairement bénéfiques aux autres hommes. La famille forme le lien indispensable entre l'individu et la nation. L'image est cohérente et rassurante mais l'harmonie n'est pas vraiment démontrée; elle est plutôt postulée par un acte de confiance. La démarche est parallèle à celle de l'utilitarisme quand il concilie l'intérêt particulier et l'intérêt général.

Les premiers éléments de cette solution se trouvent dans un poème "Mein Vaterland", écrit en 1869 à l'occasion d'une confirmation, donc dans une intention édifiante, où Strauss ne dissimule pas qu'il demande un acte de foi :

"Il est vrai, je sers toujours les hommes avec plaisir
Cependant comment mes actes servent l'Humanité
La grande Humanité, je ne sais (...)
Quand ma main travaille pour la patrie
Mes actes dans leur sphère modeste servent l'Humanité." (2)

(I) : Ibid. p. 198.

(2) : Poème consulté au Schiller-Nationalmuseum de Marbach.

Il n'était pas possible à Strauss de résoudre d'une manière plus rationnelle les contradictions inévitables entre la philosophie à vocation universelle qu'il professe et son nationalisme politique. Il se réclame ici encore de la littérature classique allemande et notamment de la tradition goethéenne où la perfection du travail apparemment le plus insignifiant renvoie à un ordre plus grand dans lequel il s'intègre harmonieusement et dont il est l'image fidèle et instructive. Strauss ne doute pas que cette solution soit pleinement compatible avec son attitude devant les événements contemporains et il la juge préférable aux constructions ambitieuses des positivistes français ou de Renan. Pendant quelques pages de son dernier livre, il donne à ses conseils une forme proche de la maxime kantienne. La profession de foi est d'un humanisme impeccable dont Strauss recommande impérativement l'exercice à ses semblables : "Mais nous n'avons à reconnaître en notre nation qu'un membre du corps de l'Humanité et il ne nous est pas permis de souhaiter qu'un autre membre de celui-ci, une autre nation, soit mutilé ou dépérisse, car c'est seulement dans le développement harmonieux de tous ses membres que l'Humanité peut prospérer comme un tout, de même que, d'autre part, sa marque sur quelque individu que ce soit, à quelque nation qu'il appartienne, doit être reconnue et respectée." (I)

Cette foi dans l'Humanité s'est substituée chez Strauss à la dévotion à un Dieu personnel sans parvenir, depuis 1835, à faire naître la ferveur indispensable. Strauss a donc cherché à définir un idéal susceptible de compléter cette foi et de remplacer les antiques croyances.

L'HOMME ET L'UNIVERS - OPTIMISME ET PESSIMISME

Strauss a partagé avec Feuerbach l'idée d'un état de dépendance absolue de l'homme face au monde qui l'entoure, non pas pour expliquer la

(I) : Strauss, *Der alte und der neue Glaube...*, p. 160.

religion comme l'avait fait Schleiermacher, mais pour la détruire, en affirmant que la religion devait prendre fin en même temps que cet état de dépendance. L'apparition de la science est le moment historique où la religion devient superflue.

Supprimer la religion n'est pas condamner le sentiment idéal qui l'inspire. Aussi Strauss cherche-t-il une nouvelle utilisation de cette aspiration, en définissant les rapports de l'homme avec l'Univers. La critique de la religion d'autrefois est le point de départ de la nouvelle foi : "Il nous est resté en tout cas la composante fondamentale de toute religion, le sentiment de dépendance absolue. Que nous disions Dieu ou l'Univers, nous nous sentons tout simplement dépendants de l'un comme de l'autre. Face à ce dernier aussi, nous savons que nous sommes "partie d'une partie", que notre force n'est rien en comparaison de la toute puissance de la nature, que notre pensée est seulement capable de comprendre lentement et péniblement la partie la plus minuscule de ce que le monde nous offre comme objet de la connaissance." (I)

La définition de l'Univers excluant toute relation avec un Dieu personnel transcendant comme dans le christianisme, l'essence du rapport de l'homme avec l'entité dont il dépend est d'un ordre plus moral que religieux. Elle fonde l'optimisme de Strauss qui découvre une parenté entre l'homme et l'Univers qui nous permet de vivre en accord avec la nature. La morale ne découle plus de la religion dont elle reçoit ses maximes, comme Strauss le reproche au christianisme; c'est au contraire la morale qui devient la source d'une ferveur religieuse : "Cette entité dont nous nous sentons dépendants sans conteste n'est nullement une grossière autorité devant laquelle nous nous inclinerions avec une résignation muette; elle est à la fois ordre et loi, raison et bonté, et nous nous abandonnons à elle avec une confiance affectueuse. Et en outre, comme nous percevons

(I) : Ibid. p. 93.

en nous-mêmes la disposition à la raison et à la bonté que nous croyons reconnaître dans le monde, comme nous trouvons en nous les êtres par lesquels ces qualités sont ressenties et reconnues, dans lesquels elles doivent s'incarner, nous sentons que nous sommes au plus profond de nous-mêmes proches de cet Univers dont nous nous sentons en même temps dépendants, dans notre dépendance nous nous découvrons en même temps libres, dans notre sentiment pour l'Univers se mêlent la fierté à l'humilité, la joie à la soumission." (I)

L'origine de l'homme, sorti de la matière, explique son impression de parenté avec l'Univers et lui impose le devoir de cultiver le sentiment de cette dépendance qui n'est plus conscience d'infériorité ou d'impuissance physique et matérielle, donc facteur d'aliénation, mais source d'émancipation dans la mesure où l'homme y acquiesce librement. La valeur du sentiment change selon son objet. L'individu obscur travaillant pour sa patrie dans le domaine étroitement délimité de son activité sociale contribue à établir un ordre raisonnable, fixé par des lois qui sont accessibles à notre intelligence et participe en même temps au progrès de l'Humanité, inséparable des conquêtes de la raison humaine. Des valeurs provenant d'ordres différents et que l'on n'a pas l'habitude de voir réunies, la morale et la logique, la bonté et l'intelligence, sont associées dans une philosophie optimiste où l'homme et l'Univers tendent conjointement à hâter le règne d'un monde gouverné par la raison. Ce n'est pas de celle-ci que l'Univers tire son origine, puisqu'il n'a pas été créé par Dieu. Il accède au contraire progressivement à un degré de raison de plus en plus grand. La pensée de Strauss semble donc intégrer les accidents de la lutte pour la vie, de la concurrence impitoyable dans une finalité supérieure, risquant ainsi de réintroduire subrepticement dans l'Univers ce qu'il vient d'en chas-

(I) : Ibid. p. 95.

ser en réfutant les preuves téléologiques de l'existence de Dieu(I).

Strauss tente d'éviter l'écueil en présentant sa théorie comme la constatation d'un fait constamment avéré au cours de l'histoire humaine et dont il n'existe pas de motif de supposer qu'il puisse cesser de se produire dans un avenir proche. La prévisibilité et la formulation mathématique mises à part, la théorie, sous la forme que Strauss lui donne, appartient à la même catégorie que celles du monde physique exprimées par des lois.

A la simple constatation, Strauss ajoute une explication quand il traite spécifiquement le problème de la finalité de l'Univers. L'Univers est certes matière éternellement en mouvement qui atteint des formes et des fonctions de plus en plus achevées. Cependant cette matière "décrit un cercle éternel" : elle prend des aspects nouveaux, subit des régressions, avant de créer encore(2). Ces lois se vérifient aussi bien dans le monde moral que dans celui de la physique et dans l'évolution de la vie où la dégénérescence ou la disparition d'un être particulier prépare toujours l'avènement d'un autre, supérieur à son prédécesseur. En substituant l'image du cercle à celle de la ligne, Strauss veut éviter l'objection qu'entraîne inévitablement l'idée d'un progrès continu dans une philosophie matérialiste.

Il n'en reste pas moins déconcertant de mettre la bonté au coeur de l'Univers (et non de dire que les maux de la nature sont la promesse de bienfaits futurs) pour un penseur qui justifie la guerre en l'assimilant aux phénomènes naturels. Mais Strauss a besoin d'une attirance af-

(1) : Ibid. pp. 75 sq. (cf. notre article, "Etudes Germaniques", pp. 160sq. C'est la troisième fois que Strauss aborde cette question. Il l'a d'abord traitée longuement dans le dernier chapitre de sa "Dogmatique" où les preuves sont étudiées par rapport à l'idée d'immortalité. Il est revenu sur ce sujet dans "Voltaire" pour s'attaquer à la foi de son héros dans les preuves "physico-théologique", c'est-à-dire téléologique, et cosmique (pp. 157 sq.).

(2) : Ibid. p. 149.

fective, dont il avoue à demi l'anthropomorphisme, pour que les propriétés de son Univers touchent aussi le coeur.

Cette bonté n'est guère qu'une sous-catégorie de la raison. Tout ce qui est rationnel étant inéluctable, l'homme se devra de considérer l'Univers en cultivant une sympathie panthéiste et en s'efforçant de croire à sa bienfaisance, comme le fidèle acquiesce aux desseins d'un Dieu qu'il ne comprend pas et veut se persuader de leur générosité. La bonté ne trouve sa place dans l'Univers de Strauss que par un postulat volontariste, par un acte de foi vite démenti : "On se voit jeté dans la monstrueuse machine universelle avec ses roues dentées en fer qui tournent les unes autour des autres en sifflant, avec ses marteaux et ses pilons pesants qui retombent dans un bruit assourdissant, l'homme se voit jeté dans ce mécanisme terrible, sans défense et sans recours, sans être sûr à nul instant qu'il ne sera pas happé et déchiré par une roue, broyé par un marteau, en faisant un mouvement imprudent." (I) La bonté n'aura fait qu'une apparition fugitive.

C'est la deuxième contradiction que nous rencontrons. La première, celle entre l'humanisme et le nationalisme de Strauss, n'aurait pas éclaté s'il n'avait pas fait un choix et pris position devant les problèmes contemporains. La seconde naît de l'introduction d'un sentiment religieux ancien dans une philosophie nouvelle et athée. Si Strauss se faisait des illusions sur l'Univers (et sur les hommes), il lui serait plus facile de nous communiquer le sentiment de piété qui constitue en partie le contenu de la nouvelle foi. Mais la ferveur n'est pas contagieuse devant l'Univers monstrueux qu'il nous décrit et l'observation froidement scientifique n'engendre pas l'émotion panthéiste. C'est le point où le panthéisme ne coïncide pas avec le matérialisme moniste. Strauss devait s'en rendre compte en faisant entrer la bonté dans l'Univers par une porte dérobée. La contradiction affecte ici l'objet même du livre. La lucidité incite l'homme à la ré-

(I) : Ibid. p. 252.

serve, sinon au pessimisme, la nouvelle foi réclame l'optimisme, voire l'amour, et se refuse à surgir du sentiment de dépendance éprouvé devant l'Univers indifférent ou hostile.

Si relative qu'elle soit, la profession de foi optimiste de Strauss l'amène naturellement à parler d'auteurs dont la philosophie se situe exactement à l'opposé de la sienne, Hartmann et surtout Schopenhauer. A l'époque de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", le règne de la doctrine hégélienne sur la pensée allemande n'est plus aussi incontesté qu'en 1835. Depuis 1860 environ, il y a une découverte tardive de Schopenhauer et ce n'est pas s'acharner sur un adversaire injustement ignoré que d'attaquer sa philosophie. De même, la "Philosophie de l'Inconscient" de Hartmann a connu presque autant d'éditions que le livre de Strauss dans un laps de temps égal. Strauss a fait l'effort de lire sérieusement Schopenhauer et ne l'a pas mésestimé(I). Seulement il craint l'effet moral de sa doctrine. Schopenhauer est pour lui un penseur dangereux dont il faut déconseiller la lecture aux âmes sensibles et aux faibles, à tous ceux qui sont insuffisamment armés philosophiquement et moralement pour pouvoir y résister. L'égoïsme, la surestimation du moi seraient les caractères essentiels de cette pensée.

En dépit de toute l'estime qu'il voue au philosophe et qui diminue d'ailleurs vers la fin de sa vie, par suite peut-être des réactions d'hostilité déclenchées par "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", Strauss se trouve en présence d'une forme de pensée qui est totalement étrangère à sa personnalité, qu'il parvient à comprendre par un effort de réflexion, mais qui lui paraît être la marque d'une véritable perversité.

Strauss réfute Schopenhauer de deux manières différentes. Il prétend que l'idée de Schopenhauer selon laquelle il vaudrait mieux que le

(I) : Il a lu "Le Monde comme volonté et comme représentation" et les "Parerga et Paralipomena", "avec un intérêt qu'il n'avait pas trouvé depuis longtemps à aucun livre de philosophie systématique". (A.B., p. 482, lettre du 20 mai 1866 à Zeller).

monde n'existât point est contradictoire en son principe : "Si le monde est une chose dont il vaudrait mieux qu'elle ne fût pas, eh bien, la pensée de ce philosophe, qui constitue une partie de ce monde est une pensée qui ferait mieux de ne pas penser. Notre philosophe pessimiste ne remarque pas qu'en premier lieu il déclare mauvaise sa propre pensée qui déclare que le monde est mauvais; mais si une pensée qui déclare que le monde est mauvais est une pensée mauvaise, alors au contraire le monde est bon." (1)

Le raisonnement de Strauss repose tout entier sur une équivoque. Il joue sur les deux sens du mot "mauvais" en lui donnant alternativement la signification du contraire de "juste" ou du contraire de "bon" et de "bienfaisant". Il confond les domaines de la logique et de la morale et se refuse à voir qu'un jugement affirmant que le monde est moralement mauvais et cause de souffrance peut être un jugement juste selon les critères les plus stricts de la logique.

Il est facile de voir quelle est la cause principale de cette confusion qui ressemble à un sophisme. Elle réside dans l'assimilation, inconsciente ou non, du scepticisme et du pessimisme. Il est peut-être vrai, comme Strauss le croit, que le sceptique se nie en devenant philosophe. Il n'en résulte pourtant pas que le philosophe pessimiste est en contradiction avec lui-même en donnant à ses idées la forme d'un système. Rien ne lui interdit, à l'inverse du sceptique, de croire à la possibilité de la connaissance. Il est vrai, en revanche, que l'optimisme exclut nécessairement le scepticisme et que pessimisme et scepticisme s'associent souvent chez les mêmes individus. La philosophie étant chez Strauss, par définition, universelle et inséparable du progrès, il voit dans l'optimisme un des caractères constitutifs de toute philosophie : "Toute philosophie véritable est nécessairement optimiste, car elle coupe sinon la branche sur laquelle elle repose." (2) Cette définition suppose que la philosophie est

(1) et (2) : Strauss, *Der alte und der neue Glaube...*, p. 96.

action, qu'elle doit se fixer certains buts étrangers à la connaissance, que la compréhension de l'homme et du monde n'est pas une fin en soi.

La seconde réfutation de Schopenhauer est moins spécieuse et moins désinvolte. Elle reprend le problème de la valeur morale de l'Univers et des lois qui l'animent. Strauss s'est rendu compte que l'évolutionnisme pouvait tout aussi bien fournir le point de départ d'une philosophie pessimiste que d'une philosophie optimiste. C'est peut-être la raison décisive de la coexistence vers 1870 de deux systèmes opposés également puissants, celui des post-hégéliens et des divers matérialismes optimistes et celui de Schopenhauer et de Hartmann d'un pessimisme radical. Si l'idée d'évolution s'accompagne de celle de progrès, le développement d'espèces animales toujours supérieures étant finalement couronné par l'apparition de l'homme, l'évolutionnisme montre aussi combien d'espèces ont dû disparaître, quelle multitude d'individus a péri. L'histoire qu'il nous relate suppose une somme de souffrances infinies. Il est le récit d'une série d'injustices. Son domaine n'est pas celui de la morale.

Strauss pose donc très correctement le problème du rapport entre l'évolutionnisme et une philosophie optimiste ou pessimiste en ne le ramenant pas à une théodicée : "Si nous demandons ce qui peut bien rendre ce monde indigne d'un créateur divin, Schopenhauer nous répond : la souffrance et la mort ne peuvent avoir leur place dans un ordre divin du monde; c'est en particulier la lutte pour la vie avec ses tourments et ses horreurs innombrables qui lui barre la voie d'une représentation apaisante du monde. Mais c'est précisément dans cette lutte pour la vie avec tout ce qui s'y attache que nous avons reconnu le ferment qui seul met dans le monde mouvement et progrès; et chose qui ne laisse pas d'être étrange, Schopenhauer non plus ne l'ignore pas." (I)

Strauss utilise Lessing pour réfuter Schopenhauer. L'effort a

(I) : Ibid. p. 147.

une valeur morale en soi, la souffrance est inévitable mais ne justifie pas le renoncement. Strauss aussi, s'il avait à choisir entre la vérité absolue et l'aspiration qui nous la fait chercher au milieu de toutes les vicissitudes préférerait l'effort incessant, même s'il n'est pas toujours récompensé, à la possession monotone (1) : "Si nous ne pouvons plus placer en Dieu le choix entre un être sans souffrance et sans mort mais aussi sans mouvement et sans vie, et un autre où la vie et le mouvement sont acquis au prix de la souffrance et de la mort, il nous reste pourtant le choix de chercher à comprendre la dernière solution ou, en niant stérilement ce qui est, de vouloir persister à préférer la première." (2) Strauss donnera d'ailleurs une interprétation semblable du caractère de Faust et il s'abstient sans doute de citer ici l'oeuvre de Goethe en raison de l'aversion que lui inspire la deuxième partie. Le problème de la finalité de l'Univers chez Schopenhauer est donc résolu d'après des critères moraux.

LA FINALITE DANS L'UNIVERS SELON STRAUSS

Strauss pose le problème historiquement : il existe une finalité dans la pensée de Schelling et de Hegel. La création du monde est pour Schelling le moyen par lequel Dieu, à l'inverse du Dieu du théisme traditionnel, accède à une perfection qu'il ne possède pas d'emblée. Chez Hegel, l'histoire universelle est l'instrument dont l'Esprit se sert pour parvenir à la conscience de soi. Ces finalités ne sont pas celles de Strauss; il leur accorde cependant dignité et valeur morales parce que la réalisation progressive de Dieu se concilie avec l'évolution de l'homme au cours de l'histoire.

Strauss n'a pas la même indulgence pour Hartmann, le second représentant du pessimisme dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" dont il a lu

(1) : Cf. lettre de Lessing à Mendelssohn du 18 décembre 1756.

(2) : Strauss, op. cit., pp. 148 sq.

avec beaucoup d'attention l'ouvrage principal "La philosophie de l'inconscient" (1), comme nous le savons par sa correspondance (2). Strauss concède à Hartmann beaucoup de qualités dans l'analyse psychologique et dans l'observation du moi ainsi qu'un certain nombre de connaissances scientifiques, pas toujours très bien assimilées, mais il affirme avec force que le livre est inconsistant. Il est intéressant de remarquer que Strauss est assez lucide pour voir en lui "un signe du temps", mais "un signe attristant", confirmant ainsi que les penseurs rationalistes et optimistes s'inquiètent de la montée de l'irrationalisme et des philosophies nihilistes. La condamnation finale de ce "rejeton de la philosophie de Schopenhauer" est beaucoup plus sévère que celle qui avait été prononcée contre le maître. La différence essentielle, selon Strauss, est que Hartmann substitue au vouloir, "substance du monde", "l'inconscient qui a pour attributs d'égale importance le vouloir et la représentation". Il s'agirait d'une philosophie absurde, dangereuse, parce qu'elle inspire le dégoût d'une existence que rien ne justifie, et le péril paraît suffisamment grand à Strauss pour qu'il s'efforce de le conjurer dans son dernier livre.

L'action souterraine de l'inconscient y est assimilée, comme dans la lettre à Zeller, à celle que cherchent à établir les preuves téléologiques : "L'inconscient agit en cela exactement de la même façon que le faisait autrefois l'absolu conscient et personnel : il poursuit un plan et choisit dans ce but les moyens les mieux appropriés, mais sans être conscient, prétend-on; les explications que E. von Hartmann donne de la finalité dans la Nature ressemblent à s'y méprendre à celles du vieux Reimarus; ni l'effet, ni son mode ne sont représentés autrement, mais uniquement le sujet efficient. Seulement c'est là ne changer qu'un mot sans remédier à la chose. Si la contradiction était autrefois dans le sujet, dans le rapport

(1) : Eduard von Hartmann, Die Philosophie des Unbewussten, Versuch einer Weltanschauung, Berlin, 1869.

(2) : A.B., pp. 528 sq. (lettre à Zeller du 14 juillet 1871).

de ses attributs inconciliables d'être absolu et personnel, il est maintenant dans le rapport du sujet à son activité : des actes et un mode d'action qui ne peuvent être le propre que d'une conscience sont attribués à un inconscient." (I) L'argument téléologique qui contredisait grandement l'expérience commune lorsqu'il s'agissait de prouver l'existence de Dieu, ou comme chez Reimarus, d'une intelligence infinie à l'origine de toute connaissance et de l'aptitude de la créature la plus bornée à remplir ses fins modestes deviendrait insoutenable lorsque Hartmann veut prouver l'action d'un inconscient auquel sont prêtées des intentions.

La finalité est un problème que Strauss rencontre à chaque pas dans la mesure où sa pensée annonce un progrès infini, où elle est nourrie par un optimisme mesuré mais inlassable. Strauss a cru trouver dans l'évolutionnisme la caution scientifique qui lui permettrait d'éviter les embûches qu'il décèle aussi bien dans l'intelligence infinie dont parle Reimarus que dans l'inconscient de Hartmann.

Il s'est cependant rendu compte que la fatalité du progrès, même s'il incluait dans son cycle des déclin et des reculs aussi répétés que provisoires, l'exposait à des reproches semblables à ceux qu'il adressait lui-même à ses adversaires croyants ou philosophes. La ressemblance ne serait qu'une question de vocabulaire. Strauss n'emploierait les mêmes termes que pour des raisons de commodité : "Dans la mesure où nous continuons à parler d'une finalité du monde, nous restons sans équivoque conscients de nous exprimer d'une manière purement subjective et de n'entendre par là que ce que nous croyons reconnaître comme le résultat général du jeu regroupant les énergies en action dans le monde." (2)

Le moyen le plus sûr d'échapper au péché de téléologie est encore de renoncer à toute fin de l'Univers et de l'histoire. Strauss l'a fait,

(I) : Strauss, *Der alte und der neue Glaube...*, p.144. En ce qui concerne Reimarus et son interprétation par Strauss, on se reportera à P. Grappin, "La théologie naturelle de Reimarus", *Etudes Germaniques*, juillet-décembre 1951, pp. 169 sq.

(2) : Ibid. p. 149.

au moins en partie. La disparition de notre planète lui paraît être une hypothèse qui s'impose; dans ce cas, la fin de l'histoire et des civilisations se sera épuisée dans leur existence sans nul besoin d'une postérité éternellement renouvelée qui n'ajouterait rien à ce qu'elles ont été dans l'instant.

La notion de développement de la vie, de réalisation des virtualités qui lui seraient inhérentes n'a qu'une valeur relative dans le temps. La phase du déclin physique a déjà commencé. Les richesses de la terre ne sont pas inépuisables. Elle est déjà moins chaude et moins féconde. On peut imaginer que cette dégénérescence ne fera que croître et entraînera le déclin de l'humanité, quoique l'hypothèse contraire, celle d'une humanité qui développerait ses facultés d'adaptation et d'invention face à une nature de moins en moins accueillante, paraisse plus vraisemblable (1). La notion de progrès, limitée dans le temps, est réduite au développement de la civilisation et des connaissances dans la période assez brève qu'embrasse l'historien. Les perspectives qui défient les siècles sont imprudentes.

Strauss risque pourtant bien de retrouver la notion globale de finalité pour cette période donnée, tout en la sacrifiant dans le détail. La mort d'innombrables individus, la disparition des espèces inadaptées, les catastrophes de tout genre sont la voie que doit emprunter l'Univers pour parvenir à un degré de développement supérieur. Strauss a seulement l'habileté de ne pas sauver la finalité dans des cas particuliers, de ne pas affirmer que tout événement accidentel est bon et juste pour ne pas s'exposer aux inconséquences des théories qui croient que le monde ne saurait être meilleur et éviter d'entrer en contradiction avec les principes de l'évolutionnisme.

Lorsqu'il analyse la croyance en l'immortalité et traite, surtout

(1) : Ibid. p. 150.

à propos de Goethe et de Schiller, du regret que les génies ne soient pas éternels, Strauss est cependant bien près de revenir à la théorie du meilleur des mondes possibles (dans son "Voltaire", il n'a pas repris à son compte les attaques de son héros contre Leibniz qu'il ne donne pas comme exemple des ridicules de la téléologie) : "Il nous faut dire de la plupart des vieilles personnes que nous connaissons qu'elles sont achevées, qu'elles ont produit ce qui était en elles. Bien plus, s'agirait-il même d'un Goethe, nous devons concéder que malgré son activité jusqu'à ses derniers jours, il était allé avec ses quatre-vingt-deux ans au terme de sa vie." (1)

L'exemple de Goethe était tentant. Seulement on songe aussitôt à Schiller, et Strauss concède volontiers qu'il aurait enrichi considérablement la série de ses oeuvres s'il n'était mort à quarante-cinq ans. La concession n'est cependant que provisoire. Demander une vie plus longue pour les hommes de valeur trop rapidement arrachés à leur tâche, serait s'abandonner à la rêverie et faire siennes des exigences arbitraires en s'imaginant "que les aptitudes de toute âme humaine sont infinies et inépuisables et ne pourraient se réaliser pleinement que dans l'éternité. Qui n'est pas bouffi d'orgueil, connaît aussi la limite modeste de ses facultés et se montre reconnaissant pour le temps dont il peut jouir afin de les développer au lieu de prétendre à une prolongation de ce terme au-delà de la vie terrestre, et cette dernière lui ferait au contraire horreur si elle devait durer indéfiniment." (2)

L'optimisme de Strauss ne parvient plus à tirer parti de l'évolutionnisme quand ce ne sont plus des espèces animales inadaptées qui ne peuvent survivre mais les hommes les plus utiles à l'humanité, ceux qui permettent le progrès dont il fait la fin de l'histoire universelle. Strauss en réalité, raisonne ici comme s'il s'agissait de phénomènes physiques ou biologiques. La vie sur notre terre, qui forme un ensemble indissociable, (1) et (2) : Strauss, *Der alte und der neue Glaube...*, p. 86.

"atteint quand même effectivement son but à chaque instant, quoiqu'elle le fasse par des manifestations relativement de plus en plus hautes" (1). Le progrès vers des formes d'une complexité croissante n'exclut pas la perfection de chacun des stades intermédiaires : "L'Univers n'est pas plus parfait à aucun des instants suivants qu'à l'instant précédent." (2) Ce qui est vrai pour lui le serait donc aussi pour Schiller. Le monisme de Strauss est intégral. Il faut que les lois valables en physique ou en biologie se vérifient aussi dans l'histoire de la civilisation comme dans celle des individus.

Mais Strauss commet une confusion, entraîné peut-être par le vocabulaire. La perfection du phénomène physique ou biologique réside uniquement dans sa conformité à la loi toujours identique, le progrès serait-il infini ou non. Supposer que le penseur ou un homme quelconque tout simplement accomplit ses possibilités virtuelles, réalise à tout moment de son existence l'oeuvre dont il était capable, revient à nier le progrès, nous ramène à une forme de scepticisme. Strauss pose clairement le problème de la finalité en étudiant la pensée des autres et il discerne le risque de retomber dans la téléologie dès que l'on suppose la fatalité du progrès. Or il ne découvre pas la solution qui permettrait de conserver le progrès dans l'histoire de l'homme et dans celle de la nature - progrès dont sa pensée a besoin - sans y réintroduire une finalité honteuse. D'une analyse à l'autre, il est sur le point tantôt de glisser dans l'Univers une tendance inconsciente vers le progrès dont l'action ressemblerait à celle de Hartmann, tantôt de nier le progrès au profit d'une perfection indifférenciée.

La leçon de Strauss est surtout morale. C'est pour cela qu'il attribue des qualités morales à l'univers de la logique. Ce sont les réactions de l'homme face à la mort qu'il veut transformer. L'homme moderne qui

(1) et (2) : Ibid. p. 151.

se révolte devant les malheurs de sa condition n'est guère différent du primitif ou du croyant qui cherchent à conjurer l'adversité par des sacrifices et des prières. Les hommes doivent se libérer d'une conduite aussi puérile. Il importe d'accepter en toute humilité le sort qui nous est réservé. Face à l'Univers, le respect de l'homme est fait de stoïcisme confiant et de ferveur religieuse; c'est une exhortation à la dignité que veut exprimer Strauss. Bien qu'une des tâches essentielles de l'humanité soit de maîtriser la nature, l'homme doit reconnaître avec une résignation sereine la toute puissance de l'Univers quand il est incapable d'en modifier le cours. Nous sommes en présence d'un sentiment plus moral qu'affectif. La sagesse de l'homme est dans la soumission réfléchie à la nécessité rationnelle.

L'optimisme de Strauss recourt donc à la rigueur d'une morale nouvelle dès qu'il est impossible à la science ou à la philosophie de satisfaire les aspirations qui attirent l'homme vers la religion. Nous voyons mieux ainsi pourquoi la philosophie de Schopenhauer et de Hartmann irritait Strauss à un tel point : il craignait le danger d'une démission face à la nécessité exigeante de la vie au moment précis où il prêchait l'énergie morale.

"L'horreur" qui naît en Strauss à l'idée d'une durée infinie de la vie nous révèle que son optimisme est plus ambigu qu'il paraît de prime abord. Il est d'autant plus facile de subir stoïquement les lois de l'Univers quand elles imposent la mort que le prolongement interminable de l'existence humaine n'aurait rien d'enthousiasmant (I).

(I) : L'optimisme de Strauss à la fin de sa vie, l'obéissance tranquille aux lois de l'Univers dont il fait sa maxime dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" ne sont pas purement théoriques. Le comportement de Strauss devant la maladie dont il prévoyait l'issue fatale, le calme avec lequel il avait envisagé sa mort dès 1848 prouvent le contraire. Seulement il s'agit d'un optimisme conquis sur une nature profondément lymphatique à laquelle l'énergie prônée aux autres a souvent fait défaut. Strauss verrait là un mérite supplémentaire.

Strauss, comme Lessing, a toujours pensé que la promesse de l'immortalité était le support de l'édifice, la séduction la plus efficace du christianisme. Il invite donc les tenants de la nouvelle foi à remplacer la religion et ses formes extérieures par la religiosité, moralement plus enrichissante, parce que plus lucide, et propose une autre forme d'immortalité.

Sa démonstration ne s'embarrasse pas de distinctions subtiles entre l'esprit et le corps. Tout dualisme est absurde. L'activité de l'esprit est liée aux fonctions du corps et cesse en même temps que celles-ci. Nul endroit dans l'espace ne saurait contenir les innombrables générations successives si l'homme était immortel. La raison risque cependant de n'avoir pas prise sur les sortilèges de la foi en l'immortalité. L'idéal de substitution découle logiquement de la morale de Strauss. Il faut que l'homme s'intègre à une oeuvre qui le dépasse dans le temps, qui ne commence ni ne s'achève avec lui. Là encore, l'importance de la nation est capitale. L'homme participera mieux en son sein à l'évolution heureuse de l'Univers et, convaincu de l'utilité de son travail, ne sera jamais envahi par le doute et le pessimisme. C'est la finalité de l'action humaine qui lui assure sa survie. Nos ancêtres vivent en nous et nous continuerons d'agir par nos descendants (1). C'est l'universalité de l'action morale et sa pérennité qui rendent superflu le désir d'une survie physique ou d'une prolongation indéfinie de la conscience psychologique individuelle.

Il est significatif des intentions de Strauss qu'il ait intitulé "Moyens de remplacer l'Eglise" le numéro 88 qui forme la transition aux appendices consacrés aux musiciens et aux écrivains (2). Si notre ac-

(1) : La parenté avec Renan est frappante sur ce point (cf. op. cit., tome III, "L'avenir de la science", p. 807, la description du cimetière breton et la méditation qui la suit, ibid. pp. 904 sq.).

(2) : Strauss, op. cit., pp. 198 sq.

tion a été féconde, elle nous assure la plus belle des éternités. Cette idée est intéressante pour Strauss à double titre : elle console l'homme d'avoir perdu la félicité de l'au-delà et l'encourage dans son labeur quotidien. Elle a un rôle religieux et social. La force exaltante de l'oeuvre accomplie apparaît d'autant mieux que nous nous référons à des écrivains ou à des musiciens de génie dont les créations servent d'exemple et de réconfort aux autres hommes. Le but de l'art et de la poésie doit être de parfaire l'harmonie de l'Univers. Leur fonction cosmique et leur mission sociale sont indissociables : "L'art a certes dans toutes ses branches la mission de nous faire contempler ou simplement pressentir, dans un cadre restreint, l'harmonie de l'Univers qui se conserve dans la confusion des phénomènes et se rétablit à partir de forces antagonistes et que notre regard ne peut embrasser dans le Tout infini. De là provient l'union intime entre l'art et la religion constatée depuis toujours chez tous les peuples. Même les grandes créations des arts plastiques ont dans ce sens un effet religieux. Ce sont cependant la poésie et la musique qui pénètrent et agissent ainsi en nous de la manière la plus immédiate." (I)

L'art a une fonction éducative et ses représentants les plus éminents doivent offrir aux hommes des oeuvres où ils pourront découvrir des types de vie idéale et percevoir l'harmonie de l'Univers. Les marxistes ne sont donc pas seuls à critiquer un art trop désintéressé. Certains de leurs adversaires constatent eux aussi l'importance sociale de la création artistique et songent à l'exploiter. Les deux suppléments littéraire et musical qui font suite à la partie la plus théorique de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" trouvent donc naturellement leur place dans l'économie de l'ensemble et permettent à Strauss, qui en a conçu le plan dès le début de son travail, d'illustrer ses thèmes (2).

(I) : Ibid. p. 200.

(2) : Cf. A.B., p. 533 (lettre du 27 décembre 1871 à Käferle) : "Je travaille pour l'instant à une petite oeuvre qui doit devenir d'une certaine façon le punctum finale de mon activité d'écrivain. Une sorte de profession de foi générale, religieuse, philosophique, politique etc., on y trouve même un petit chapitre sur la musique."

Des penseurs plus proches de Strauss que Marx, Comte et Renan, ont assigné à l'art une place presque semblable. Comte s'exprime avec une chaleur particulière : "L'art se trouve profondément incorporé à la religion de l'Humanité, pour en idéaliser dignement le dogme, le culte, et même le régime. Voué surtout à l'expression animée de nos meilleurs sentiments, seuls susceptibles d'expression habituelle, il constitue l'exercice intellectuel le mieux adapté à l'ensemble de notre nature. Sa culture assidue et unanime est religieusement consacrée comme un moyen, puissant quoiqu'indirect, d'amélioration morale. Elle fournit mentalement le meilleur préservatif ou correctif de la sécheresse inhérente aux spéculations scientifiques, même les mieux purgées d'orgueil." (1)

Strauss ne prendrait pas à son compte la dernière remarque et la similitude entre les deux auteurs n'est pas complète. La théorie de Comte s'associe à une conception très hiérarchisée dans tous les domaines, qu'il s'agisse de la vie affective, scientifique ou politique, liée à l'existence d'un clergé positif chargé de veiller au bon fonctionnement du corps social, données étrangères à Strauss, comme l'est aussi la prédominance du coeur. Ce sont plus des points de départ communs, des axiomes généraux qui rapprochent Strauss de Comte qu'une affinité véritable. Strauss approuverait sans doute cette définition du fondateur du positivisme : "L'unité personnelle et l'unité sociale constituent le double but de la religion. Or, envers chacune d'elles, il devient facile de reconnaître que la synthèse fondée sur l'Humanité est la seule complète et durable, comme étant seule vraiment conforme à notre nature." (2) Mais il ne partage pas le souci immédiat de justice sociale de Comte et "l'unité sociale" a une tout autre signification chez lui, ne serait-ce que parce que sa société idéale repose sur la réussite de la bourgeoisie dont Comte dresse au con-

(1) : A. Comte, *Système de politique positive*, tome II, chapitre I, Paris, 1852, pp. 68 sq.

(2) : *ibid.* p. 66.

traire le constat d'échec. Les objectifs sont formulés dans les mêmes termes mais ceux-ci n'ont pas le même contenu et les buts sont atteints par des moyens différents (1).

En reprenant sous le même titre, après les deux appendices, le chapitre "Comment organisons-nous notre vie?", Strauss souligne leur étroite dépendance du reste de l'ouvrage. Ce n'est pas là pure habileté de sa part. Cette conclusion lui était nécessaire, après avoir traité des écrivains et des musiciens allemands, pour intégrer dans son système l'apport des éléments artistiques. La confrontation du point de vue chrétien et de la morale qui devrait lui succéder en ce qui concerne le désir d'immortalité est si importante qu'elle nous livre le résumé et le programme de la nouvelle foi : "Quiconque, d'une part, n'est pas encore satisfait de donner vie en lui-même aux idées éternelles de l'Univers, de l'Evolution et de la destinée de l'Humanité, quiconque ne sait pas réserver, dans son for intérieur, la plus belle des postérités à la vie et à l'action de disparus chers et vénérés, quiconque, devant son activité pour les siens, son travail professionnel, sa contribution à la prospérité de son peuple comme au bien de ses semblables, la jouissance de la Beauté dans la Nature et dans l'Art, quiconque, devant tout cela, ne prend pas conscience, d'autre part, qu'il ne peut être appelé à en bénéficier que pour un temps, quiconque ne prend pas sur soi, puisqu'il lui a été donné pour un temps d'avoir dans toutes ces choses sa part d'action, sa part de jouissances et sa part de souffrances, de quitter finalement la vie avec reconnaissance mais aussi avec le sentiment joyeux d'être délivré d'une tâche pénible à la longue : eh bien, celui-là, il ne nous reste plus qu'à la renvoyer à Moïse et aux prophètes qui, au demeurant, ignoraient tout, eux aussi, de l'immortalité et n'en ont pas moins été Moïse et les prophètes." (2)

(1) : L'échelle des valeurs est même souvent opposée. Nous pensons par exemple au leit-motiv de Comte : "L'Amour pour principe, l'Ordre pour base, et le Progrès pour but".

(2) : Strauss, *Der alte und der neue Glaube...*, p. 253.

Une seule et longue phrase remplie des abstractions idéalisées chères au positivisme suffit à Strauss pour prescrire leur mission à des multitudes de générations dont il évite de dire laquelle éprouvera le première dans sa totalité le désir de satisfaire à des exigences aussi austères. En réalité Strauss s'adresse, comme Renan et Comte, à une élite qui ne se confondra jamais avec l'humanité dans son ensemble.

La littérature et l'art doivent servir à des fins qui les dépassent, sans leur être étrangères, et faciliter à la créature qui souffre l'oubli de la divinité consolatrice (I). S'ils n'existent que pour accomplir la tâche que Strauss leur assigne, le travail du critique ne sera pas tant de les juger d'après les critères esthétiques que selon la manière dont ils remplissent leur mission. L'écrivain et l'artiste sont intégrés dans la collectivité. Leur rôle est parmi les plus nobles mais aussi parmi les plus importants. Ils doivent avoir les mêmes buts que leurs contemporains les plus éclairés. Nulle histoire n'est plus capitale pour Strauss que celle des idées. Le créateur est irremplaçable et Strauss, comme Renan, n'est pas choqué par la pensée que la réussite des plus doués implique le sacrifice ou tout au moins l'attente d'une multitude, puisque l'influence des élites sur le progrès de la société est primordiale.

Les jugements exprimés par Strauss traduisent toujours la confrontation de l'artiste ou de l'écrivain avec la réalité de son temps et les exigences de la société nouvelle. Ce ne sont pas des jugements de valeur dans l'absolu. A l'appréciation de la qualité esthétique de l'oeuvre d'art s'associe la critique des idées qu'elle exprime. Cela ne signifie pas que Strauss songe à restreindre la liberté des créateurs : il aura seulement tendance à mésestimer l'oeuvre qui ne répond pas aux principes qu'il a établis.

(I) : Cette idée a profondément choqué Du Bois-Reymond. Strauss, nous dit-il, n'aurait pas osé écrire que la littérature et la musique pouvaient remplacer les consolations de la religion s'il avait jamais vu un pavillon de cancéreuses (op. cit., La Mettrie, p. 201).

Nous n'étudierons donc pas la critique de Strauss pour déterminer ce qu'elle a de juste ou d'erroné, mais simplement selon le rapport qu'elle entretient avec l'ensemble de sa théorie. Une remarque s'impose tout d'abord : le musée de Strauss est exclusivement allemand. Il n'y a pas de place dans son Panthéon pour les gloires étrangères. La cause de la patrie allemande n'est pas incompatible en effet avec celle de l'Humanité et Strauss s'adresse d'abord, d'autre part, à des Allemands dont il veut systématiser les croyances. Son prosélytisme a tout à gagner en présentant à ses compatriotes pour illustrer sa doctrine des écrivains et des musiciens qui leur sont déjà familiers.

LES SUPPLEMENTS LITTERAIRE ET MUSICAL - CONCLUSION

A ces motifs essentiels qu'il n'énonce pas, Strauss en ajoute un autre plus secondaire : la différence des langues est pour la plupart des gens un obstacle insurmontable. Heureusement pour les Allemands, leur langue se prête merveilleusement à la traduction, beaucoup mieux que le français et l'anglais. Strauss se justifie en outre par des arguments plus psychologiques qui, par leur formulation, sinon par leur contenu, ont une résonance nationaliste : "Quelles que soient l'importance et la persistance de la stimulation que nous recevons des grandes oeuvres d'autres temps et d'autres peuples, un rapport vraiment intime ne s'établit pour chacun de nous qu'avec les écrivains de son propre peuple (...) Peut-être Shakespeare est-il plus grand que Goethe, peut-être aussi Sirius est-il plus grand que notre soleil, mais il ne mûrit pas nos raisins." (I)

Strauss distingue ensuite deux grandes périodes dans la littérature allemande, celle du moyen-âge et celle qui va "de la seconde moitié du siècle précédent jusqu'au début du nôtre". Il n'accorde pas à la première une importance excessive, car les oeuvres de cette période "ont dans

(I) : Strauss, op. cit., pp. 202 sq.

l'ensemble plutôt une valeur relative à l'histoire nationale qu'une valeur poétique et humaine absolue" (1). Le modernisme de Strauss, au lieu d'exacerber son nationalisme, le tempère parfois ainsi. Là où d'autres découvrent une source importante de l'originalité et de la supériorité allemandes, il ne reconnaît qu'un héritage littéraire et artistique, certes précieux, mais qui est surtout affaire de spécialistes.

L'information de Strauss est toujours sérieuse quand il étudie Frischlin, Hutten, Reimarus ou Voltaire. Il se limite ici à Lessing, Goethe et Schiller qu'il a pratiqués toute sa vie. Dans la plupart des cas, Strauss se contente de traiter d'une oeuvre en quelques lignes et s'adresse de propos délibéré à un public moyennement cultivé. Aussi ses sympathies et ses aversions sont-elles plus révélatrices que ses jugements qui n'ont d'ailleurs pas tous vieilli.

L'exemple de "Faust" montre le mieux quels sont les critères à partir desquels Strauss juge une oeuvre : "il est notre poème allemand cardinal, né du génie le plus secret de l'esprit germanique, la tentative la plus grandiose et la mieux réussie de résoudre par la poésie l'énigme du monde et de la vie, une oeuvre dont aucune autre nation ne peut présenter l'équivalent pour la profondeur et la richesse des idées, avec des images débordantes de vie à la forme naïve." (2) L'utilité de l'oeuvre ne limite pas l'ambition du dessein créateur et l'oeuvre n'est jamais aussi utile que lorsqu'elle est belle et grande. Strauss n'a pas changé sur ce point depuis l'époque où il écrivait contre Menzel. Ses goûts sont plus vastes que ne le laisserait croire le programme un peu restreint qu'il réserve à l'art. Cependant Strauss se hâte de préciser qu'il ne parle que de la première partie du poème de "Faust" et il ne voit dans la seconde "qu'un produit aux allégories fantomatiques".

La critique de "Wilhelm Meister", quoique plus nuancée, obéit

(1) : Ibid. p. 203.

(2) : Ibid. p. 209.

aux mêmes principes. Strauss déplore le symbolisme nébuleux des "Années de voyage" et ne prend plaisir qu'aux nouvelles, alors que les vertus bourgeoises dont il découvrait la peinture dans "Les années d'apprentissage" le satisfaisaient pleinement. Ces jugements ne sont si tranchés qu'en raison du parti-pris rationaliste qui inspire la critique de Strauss et révé-
lent plus la psychologie de l'auteur que les caractères de l'oeuvre analysée.

La manière dont Strauss commente la mission de Goethe et de Schiller à la lumière de leur correspondance nous fournit des indications précieuses sur sa conception de l'histoire : "Ce fut leur vocation de bâtir sans se laisser troubler par l'effondrement politique autour d'eux, qu'il était impossible d'arrêter, une solide citadelle de l'esprit où les Allemands, en se formant et en devenant des hommes, apprenaient en même temps à sentir qu'ils étaient une nation, pour pouvoir, l'heure venue, se mesurer à l'ennemi, et être également capables de construire un État allemand." (I)

Les écrivains français, Renan le premier, devant l'amertume de la défaite et l'explosion des forces germaniques qui les atterrait, se plurent longtemps à opposer l'Allemagne de la pensée, celle d'une grande tradition culturelle, et celle de la puissance, à tout jamais incapable de produire les chefs-d'oeuvre qui avaient fait la gloire de l'esprit allemand. Strauss ne voit au contraire dans ces phénomènes que le signe d'une évolution nullement contradictoire. L'esprit a frayé le chemin à la puissance. Goethe et Schiller ont aidé l'Allemagne à acquérir la maturité qui en fait l'égale des plus fortes. Il est à certains moments de l'histoire des engagements politiques qui seraient vains. Il importe alors au génie de se concentrer afin de mieux préparer l'avenir. Strauss donne un statut politique à l'apolitisme. L'engagement des plus grands n'est pas un engagement de circonstance.

La foi en une évolution continue de l'esprit humain sert évidem

(I) : Ibid. p. 218.

ment Strauss dans ses interprétations. L'action de chacun dans le passé devient une étape préparatoire qui rend possibles les glorieux résultats d'aujourd'hui. Cette conception de l'histoire permet à Strauss d'intégrer Goethe et Schiller dans un système de pensée nationaliste, sans faire violence aux textes, à l'inverse de ce qui trop souvent deviendra une habitude. Il ne s'agit pas de démontrer que Goethe et Schiller ont été des apôtres de l'hégémonie germanique mais de rappeler qu'à l'époque où ils vécurent et où l'Allemagne n'existait pas politiquement, il n'était pas de meilleur moyen d'être un grand Allemand que de penser pour la terre entière. L'universalisme de Goethe et Schiller, leur hostilité à tout patriotisme étriqué étaient nécessaires pour préparer le réveil de leur pays, parce qu'ils lui donnaient un prestige qui lui faisait prendre conscience de sa valeur unique. C'est par fidélité à une telle doctrine que Strauss tenait en 1861 une conférence où il interprétait très honnêtement "Nathan le Sage" au bénéfice des équipages de la Marine (1).

Strauss pouvait espérer autant de motifs de satisfaction de l'appendice musical que du précédent. Sa culture ne peut être mise en doute. Toute sa vie, il a fréquenté l'Opéra et les concerts. Longtemps avant d'écrire "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", il avait déjà lu les meilleurs critiques (2).

L'appendice musical présente les mêmes caractéristiques que le supplément littéraire. Ainsi dans cette comparaison entre les thèmes de "Faust" et de "Don Juan" où l'on remarquera au passage l'annexion culturelle de Mozart par un adversaire de la Grande Allemagne : "C'est un triomphe de l'art moderne et de l'art allemand que les deux tâches n'aient été menées à bien, avec un mérite parfaitement égal, qu'à une époque récente et les deux fois par des Allemands." (3) Le caractère commun à Faust et à

(1) : Cette conférence fut prononcée le 9 décembre 1861 et non 1860 comme Strauss l'affirme à tort dans ses "Mémoires littéraires" (G.S., Bd. I, p. 50). Elle a été publiée pour la première fois en 1863 et figure dans les G.S., Bd. II.

(2) : Cf. A.B., p. 296 (lettre à Kauffmann du 16 juin 1851) - Briefwechsel

Dom Juan est l'aspiration à dépasser les limites de la créature, qu'elle se manifeste par le besoin de connaître ou dans le défi au monde et à sa morale. Contrairement à ce que l'on pourrait déduire de l'importance des valeurs traditionnelles dans l'éthique de Strauss, celui-ci ne reproche pas à ses héros les conséquences morales ou sociales d'un élan sacrifiant les créatures plus fragiles. La grandeur se justifie elle-même. Nous sommes en présence dans les deux oeuvres d'une matière "qui ébranle les bornes de l'Humanité, de la finitude" (1). On ne s'étonne pas que Strauss après "La Vie de Jésus" ait été tenté de faire de Jésus un génie religieux, sans bien comprendre qu'on pût lui en faire grief, puisque le génie est le symbole de l'Humanité.

La parenté de certaines oeuvres avec les idées de Strauss détermine parfois ses analyses. Il défend énergiquement le livret de "La Flûte enchantée" et il est vrai que le résumé qu'il en donne est comme un raccourci de l'histoire de l'Humanité dans sa doctrine : "Le caractère fortement viennois notamment dans les scènes parlées ne dérangeait pas Mozart, et l'immixtion de l'élément maçonnique faisait vibrer en lui les cordes les plus profondes (...) L'empire de la Reine de la Nuit est également, par une allusion claire, celui de la superstition, tandis que Sarastro représente avec ses prêtres le royaume de la raison et du sentiment d'humanité. Entre les deux évolue l'humanité ordinaire, inoffensive mais niaise, séduite par l'un des partis et destinée à ne trouver la vérité et le

zwischen Strauss und Vischer, p. 156 (lettre du 19 février 1860). La musique était un des rares divertissements que s'accordaient les élèves du Stift et Strauss a assisté régulièrement aux répétitions de l'orchestre qu'avaient formé ses amis. Aussi longtemps qu'il l'a pu, il est resté lié à Kauffmann et Käferle qui exercèrent une certaine influence sur la partie musicale de "L'esthétique" de Vischer. Ce dernier demanda assez souvent à Strauss des avis pour la rédaction des chapitres musicaux. Strauss était également l'ami du compositeur Hetsch. Son mariage avec A. Schebest ne pouvait que renforcer ces dispositions. Après la séparation, son dépit ne fut pas assez grand pour se reporter sur les scènes où son épouse avait brillé. Sa formation n'est cependant pas celle d'un spécialiste mais d'un amateur éclairé qui ne sait pas jouer d'un instrument.

(1) : Strauss, Der alte und der neue Glaube..., p. 240.

Bonheur que dans l'autre." (1)

En musique comme en littérature, Strauss se situe donc à l'opposé de l'esthétisme pur. L'art, quand il n'est pas porteur d'un message universel, doit se limiter à la peinture de scènes simples, concrètes, familières, fuir l'affectation (2). L'abstraction gratuite, le symbolisme ambigu sont sa négation. A côté de la littérature et de la musique qui proclameront la foi et la pensée nouvelles, Strauss ne réserve guère de place qu'aux formes artistiques naïves, sans prétention ni recherche, qui chanteront modestement les vertus domestiques de la bourgeoisie et du peuple allemand.

L'éthique et l'esthétique se confondent donc parfois, même si l'éthique ne se réduit pas nécessairement aux bonnes moeurs. Le christianisme ne peut plus inspirer l'art comme il l'a fait autrefois. Strauss ne croit plus à l'existence d'un art religieux. Le christianisme est mis entre parenthèses dans l'histoire des hommes et l'humanisme retourne à la sagesse des Grecs. Eux seuls ont compris qu'il fallait "humaniser la base naturelle de l'être humain en s'appuyant sur elle". C'est la tâche de l'art et de la morale. Goethe et Schiller n'ont été si grands que parce qu'ils ont su ressusciter cet esprit, réconcilier les "sens" et la "morale" artificiellement opposés, trouver l'équilibre et l'harmonie qui font défaut à Schubart, héros de la démesure qui mène à la perdition (3). La leçon est déjà ancienne.

(1) : Ibid. pp. 241 sq.

(2) : Strauss recommande de relire quelques oeuvres tous les ans : "Faust", "Wilhelm Meister", "Les affinités électives", "Hermann et Dorothee", et "Wallenstein" (ibid. p. 225).

(3) : G.S., Bd.9, Schubart's Leben in seinen Briefen, p. 321. La rédaction de cette biographie était achevée en 1848.

NIETZSCHE AVANT LA PUBLICATION DE L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE FOI

"L'Ancienne et la Nouvelle Foi" n'est demeurée célèbre dans l'histoire des lettres que pour avoir provoqué la première "Intempestive" de Nietzsche. L'oubli relatif dans lequel est plongée la dernière oeuvre de Strauss fait que l'on a pris l'habitude d'étudier le texte de Nietzsche sans se référer ni aux circonstances de sa publication ni au livre de Strauss lui-même.

La plupart des thèses défendues par Strauss ne semblaient pas le destiner spécialement à l'attention de Nietzsche, puisqu'elles se composaient d'une réfutation du christianisme et d'une profession de foi nationaliste fréquente à une époque où Wagner était déjà depuis longtemps un nationaliste militant. Il est intéressant à cet égard de rechercher quelles ont été les réactions de Nietzsche devant la guerre de 1870.

Si son analyse de la situation de l'Allemagne diffère de celle de Strauss, son appréciation de la France est plus méprisante encore. Le 19 juillet 1870, il écrit à Erwin Rohde : "Quel terrible coup de tonnerre : la guerre entre la France et l'Allemagne est déclarée et toute notre culture usée jusqu'à la corde se lance à l'assaut de l'effroyable démon." (I) Mais même ses jugements sur l'Allemagne sont encore incertains et contradictoires. La lettre du 8 août à Wilhelm Vischer nous montre que son patriotisme, en dépit de ses réserves sur la culture et la civilisation allemandes, reste intact et que son ardeur guerrière ne le cède en rien à celle de Strauss. Sa demande de congé est justifiée en des termes qui ne laissent aucun doute sur ses sentiments. Il parle de ses "devoirs envers la patrie", confie que sa santé lui permet de se rendre utile "comme soldat ou

(I) : F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, 3. Band (édition Schlechta) p. 1025

comme infirmier", dit ne pouvoir rester insensible à "l'appel immense que lance l'Allemagne pour que chacun fasse son devoir - d'Allemand - " (1). Plus rien d'autre ne compte pour lui.

Le 11 septembre, Nietzsche raconte à Wagner ce que fut son activité d'infirmier et combien il est désolé d'avoir été contraint par la maladie à y renoncer. L'expérience de la guerre sous son aspect le plus rebutant ne l'a pas fait changer d'avis : "Je désirerais ne pas dire un mot des victoires allemandes : elles sont écrites en lettres de feu, intelligibles pour tous les peuples." (2)

Les préoccupations de Nietzsche se détournent ensuite un peu de la guerre, les problèmes de civilisation, d'éducation, d'enseignement l'intéressent plus vivement et surtout, Schopenhauer, et Wagner plus encore, restent sa passion. Dans la lettre du 7 novembre à Carl von Gersdorff perce une inquiétude presque semblable à celle de Strauss devant les menées des catholiques et leur influence grandissante à Berlin (3). Les idées nationalistes ressurgissent brusquement avec une violence étrangère à Strauss. Les réactions sont émotionnelles et confuses. Le 21 juin 1871, Nietzsche écrit à ce même ami, après avoir remarqué qu'il a trouvé "notre armée fraîche et vigoureuse, en possession de la vieille santé germanique" : "Notre mission allemande n'est pas encore terminée ! Je suis plus courageux que jamais : car tout n'a pas encore sombré sous la platitude et "l'élégance" franco-judaïques et sous les menées avides de "l'époque actuelle". Il y a encore de la bravoure, et de la bravoure allemande certes qui intérieurement représente quelque chose d'autre que "l'élan" de nos pitoyables voisins." (4) Dans la suite de la lettre, Nietzsche donne

(1) : Ibid. pp. 1025 sq.

(2) : Ibid. p. 1027.

(3) : Ibid. p. 1029.

(4) : Ibid. p. 1042. Chez Nietzsche, à cette époque, tout ce qui est symptôme de décadence, de modernisme est juif, sans impliquer toujours l'appartenance à une race. La dernière comparaison de Nietzsche rappelle un peu celle de Strauss entre la vaillance allemande et le "bâton de maréchal que chaque soldat emporte en France dans son sac" (G.S., Bd.I, p. 329).

libre cours à sa méfiance envers la civilisation technique, au désespoir où l'ont plongé les événements de la Commune, à la crainte de voir disparaître des trésors de l'art (I).

La seule de ces angoisses que Strauss n'ait pas partagée est celle devant la civilisation moderne. Si des intentions différentes inspirent Strauss et Nietzsche, si les systèmes de valeurs auxquels ils se réfèrent sont opposés, nous trouvons néanmoins chez tous deux le même nationalisme, la même défiance vis à vis du catholicisme, la même crainte de la Révolution et du péril qu'elle représente pour la civilisation, le mépris du voisin français ayant un caractère émotif et passionnel bien plus accusé chez Nietzsche que chez Strauss. Il nous faut noter encore que Strauss est absent des préoccupations personnelles de Nietzsche avant la publication de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" et que c'est seulement Wagner qui s'irrite des écrits, des prises de position et peut-être des silences de Strauss. Ce dernier ignore jusqu'à l'existence de Nietzsche.

Les positions communes de Strauss et de Nietzsche devant certains faits historiques ne doivent cependant pas nous abuser. L'interprétation de plusieurs problèmes, des sollicitations extérieures aussi peuvent inciter Nietzsche à écrire contre Strauss.

Quand il parle avec enthousiasme des succès de son pays, Nietzsche utilise avec prédilection les termes "allemand", ou "germanique", qu'il met systématiquement en relief. Après avoir douté de la culture allemande au début de la guerre, il n'en incline pas moins à voir dans les victoires allemandes la preuve d'une supériorité spirituelle fondamentale, tandis que Strauss parle plus volontiers de l'organisation de l'armée prussienne et des mérites d'un système de gouvernement autoritaire. Strauss souhaite que la nation allemande se fonde dans la Prusse, tout au moins momentanément; Nietzsche, au contraire, en dépit de son enthousiasme pour

(I) : Strauss et Nietzsche semblent avoir cru à la destruction du Louvre.

la patrie triomphante à laquelle il était prêt à se sacrifier, méprise l'instrument de ses exploits militaires, la Prusse. La lettre du 7 novembre 1870, que nous avons déjà mentionnée, exprime l'angoisse de Nietzsche devant la civilisation prussienne : "La culture que nous allons avoir me donne les plus grandes inquiétudes. Pourvu que nous ne soyons pas obligés de payer les immenses succès nationaux trop cher dans un domaine où moi, tout au moins, je ne puis consentir à aucun sacrifice. Entre nous : je vois dans la Prusse actuelle une puissance extrêmement dangereuse pour la culture." (1)

Alors que (Strauss, et les Français, découvrent dans l'enseignement allemand l'origine des succès militaires (on pourrait ironiser sur le fait que la discussion principale porte en France sur la part de mérite qui revient respectivement à l'instituteur prussien ou au professeur d'université), Nietzsche s'en prend à la culture de son pays et lie le problème de l'enseignement à celui de la civilisation en établissant une hiérarchie où les valeurs personnelles sont plus importantes que les réussites nationales. Dans les derniers jours de novembre, Nietzsche regrette encore que Rohde n'ait pas participé à la guerre à ses côtés mais ajoute pourtant qu'il a "les plus grandes inquiétudes devant l'avenir imminent" où il croit reconnaître "un moyen-âge camouflé" (2). Le 15 décembre 1870, les mêmes angoisses reviennent face à la critique et à la culture contemporaines et Nietzsche rêve de modèles grecs pour réformer les universités(3)

Pendant la période qui précède et qui suit immédiatement la pu-

(1) : Ibid. p. 1029.

(2) : Ibid. p. 1032 (lettre à Rohde).

(3) : Ibid. pp. 1034 sq. (lettre à Rohde du 15 décembre 1870). Le dépit manifesté par Nietzsche, quand est inaugurée la nouvelle Université de Strasbourg, ne concerne pas l'annexion d'une université française mais est provoqué par la conviction qu'une chance inappréciable de régénérer la culture allemande a été gaspillée (ibid. p. 1058, lettre à Rohde du 28 janvier 1872). Nous verrons que P. de Lagarde et Overbeck partagent les préoccupations de Nietzsche.

blication de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", Nietzsche est aussi sous le charme de la musique et de l'idéologie wagnériennes et il aspire à une régénération de l'humanité par l'art, la critique du système prussien s'associant à son culte de Wagner. Son admiration pour Schopenhauer, l'intérêt qu'il porte à "La philosophie de l'inconscient" de Hartmann ne sont que des aspects différents de la même nostalgie. Les termes dans lesquels, le 10 novembre 1871, il remercie Wagner de lui avoir envoyé son "Beethoven" l'attestent suffisamment : "Même les connaisseurs de la philosophie de Schopenhauer seront pour la plupart incapables de traduire en concepts et en sentiments la profonde harmonie entre vos pensées et celles de leur maître."

(1) Les écrits théoriques de Wagner autant que ses opéras, la découverte qui se confirme de la philosophie de Schopenhauer et l'apparition des premiers disciples de valeur, la concordance qu'il décèle entre tous ces signes forment pour Nietzsche un tout indissoluble qui est sa raison d'espérer. Il retrouve parfois la confiance : "Même cette marque de revirement des esprits mérite d'être signalée : "La philosophie de l'inconscient" de Hartmann - un livre où en tout cas les problèmes sont posés selon l'esprit de Schopenhauer - en est dès maintenant à sa deuxième édition." (2)

La réfutation de Schopenhauer et de Hartmann, l'absence de Wagner parmi les gloires musicales désignaient Strauss aux coups de Nietzsche, d'autant plus que la critique de Beethoven dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" pouvait être appliquée à Wagner et devait être lue dans cet esprit, notamment ce jugement sur la neuvième symphonie : "La neuvième symphonie est comme de juste la favorite du goût d'une époque pour lequel en art, et surtout en musique, le baroque est génial et l'informe sublime." (3) C'est précisément cette neuvième symphonie qui devait être jouée lors de

(1) : Ibid. p. 1030.

(2) : Ibid. p. 1034 (lettre du 12 décembre 1870 à von Gersdorff).

(3) : Strauss, *Der alte und der neue Glaube...*, p. 247. Strauss avait également écrit en 1853 quelques pages sur la neuvième symphonie : "La neuvième symphonie de Beethoven et ses admirateurs" (G.S., Bd. 2, pp. 339 sq.).

la pose de la première pierre du théâtre de Bayreuth. Wagner était pour Strauss l'incarnation de la forme du modernisme la plus néfaste à la culture et il ne se privait pas de le faire savoir (1).

C'est ainsi que dans l'article nécrologique qu'il consacre à son ami Hetsch, Strauss cherche autant à ridiculiser Wagner qu'à faire l'éloge du défunt. Il constate tout d'abord que l'éducation humaniste qu'il a reçue au séminaire de Tübingen le place "un degré au-dessus de la plupart de ses futurs confrères". Après avoir loué son goût et les qualités de son esprit, il poursuit ainsi : "Il ne se laissait pas le moins du monde éblouir et ébahir par l'apparition prétentieuse d'un individu porté par une coterie, annoncé à cor et à cri par des feuilles partisans. Sur la musique de R. Wagner en particulier, il ne s'est fait dès le début aucune illusion." La dernière lettre qu'il a reçue de Hetsch, nous dit encore Strauss, est une description humoristique d'un concert de Wagner à Mannheim en décembre 1871, où "à côté des rythmes fantasques dont le maestro gratifia l'ouverture de "La Flûte enchantée" et la symphonie en la majeur de Beethoven, ses déguisements répétés, ajoutés aux baguettes qu'il cassait et que la compagne du maestro recueillait et garnissait d'inscriptions, jouent un rôle réjouissant." (2)

A cette époque, Nietzsche ressent toutes les attaques dirigées contre ses amis ou les hommes qu'il admire comme des offenses personnelles. A l'irritation causée par les écrits de Strauss contre Wagner, même s'il n'en prend pas connaissance personnellement, s'ajoutent pour Nietzsche les incitations du cercle wagnérien à venger les outrages. D'autres motifs le poussent d'ailleurs à répondre à Strauss d'une manière cinglante.

Son ami Overbeck qui partage ses soucis de réforme de l'ensei-

(1) : Il s'est vanté de n'avoir jamais manqué une occasion d'exprimer son "dégoût" de Wagner "comme homme et comme musicien" (A.B., p. 507, lettre à Rapp du 27 mars 1869).

(2) : Schwäbische Kronik des Schwäbischen Merkurs, 4. August 1872.

gnement, qui l'a peut-être influencé en ce domaine, est en train d'écrire : "Des vertus chrétiennes de notre théologie actuelle" (1). S'en prendre à Strauss, c'est faire plaisir à Wagner, frayer le passage aux idées d'Overbeck, lui permettre aussi d'être édité par Fritsch. C'est une consécration pour Nietzsche et pour son ami. La lettre à Rohde du 5 mai 1873 ne fait pas mystère de ces préoccupations : "Overbeck a terminé son livre (nous l'appelons "La théologie de l'avenir"), même l'éditeur est trouvé, et qui? Fritschius!" (2) La lettre de Wagner à Nietzsche du 21 septembre 1872 révèle en outre que le désir de Wagner de voir son disciple écrire contre Strauss est antérieur à la publication de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" et aura été seulement avivé par sa lecture, l'impatience de Wagner étant une preuve suffisante de l'importance qu'il attachait à la polémique contre Strauss (3).

Strauss enfin sert en partie de bouc émissaire pour Wilamowitz. Les lettres du 10 juin 1872 et du 5 avril 1873 à von Gersdorff nous montrent l'irritation persistante de Nietzsche contre le "pamphlet" de "ce jeune homme égaré" (4). Le ton et l'expression sont déjà révélateurs de son état d'esprit quand il écrira contre Strauss. Dans la lettre à Krug du 24 juillet 1872, l'émotion et la colère sont visibles (5). Mais pour Nietzsche, déjà pleinement conscient de sa valeur, Wilamowitz n'est pas digne de subir un assaut en règle.

Tout ce faisceau de causes étrangères à Strauss n'aurait pour-

- (1) : Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Streit- und Friedensschrift*, Leipzig, 1873.
- (2) : Fr. Nietzsches gesammelte Briefe, 2. Bd., Berlin und Leipzig, 1902, p. 406. En raison de la personnalité de l'éditrice (El. Förster - Nietzsche), nous n'utilisons cette édition que pour des lettres qui ne figurent pas dans l'édition Schlechta, le volume consacré à cette période n'étant pas encore paru dans l'édition en cours de publication à Berlin et New-York au moment où nous écrivons.
- (3) : Cf. C.A. Bernoulli, *Fr. Overbeck und Fr. Nietzsche, eine Freundschaft* Bd. I, Jena, 1908, p. 103.
- (4) : Ed. Schlechta, Bd. 3, p. 1072, pp. 1087 sq. Cf. Wilamowitz-Moellendorff, *Zukunftsphilologie! Eine erwidern auf Fr. Nietzsches "geburt der tragödie"*, Berlin, 1872 - 2. Stück, *Eine erwidern auf die rettungsversuche für...*, Berlin, 1873. Rohde, *Afterphilologie. Zur Beleuchtung des ... Pamphlets "Zukunftsphilologie" - Sendschreiben eine*

attaquant

tant pas agi aussi efficacement si son dernier livre n'avait tant choqué Nietzsche. On a oublié aussi que celui-ci voulait se laver lui-même de l'accusation de matérialisme et de darwinisme en ~~agressant~~ leur plus célèbre représentant (1). Le 18 avril 1873, il confesse à Wagner, résumant en quelque sorte les sollicitations extérieures et son indignation personnelle : "C'est vrai, je deviens chaque jour plus mélancolique de sentir si nettement combien j'aimerais vous aider, vous être utile de quelque façon et combien j'en suis incapable, si bien que je ne puis même pas contribuer à vous distraire et à vous amuser. Si pourtant, lorsque j'aurai réalisé ce à quoi je travaille actuellement, un écrit contre le célèbre écrivain David Strauss. Je viens de lire d'un bout à l'autre son "ancienne et nouvelle foi" et j'ai été autant étonné par la platitude et la vulgarité de l'écrivain que par celles du penseur. Une belle collection d'échantillons de style de l'espèce la plus abominable montrera au public ce qu'il en est de ce prétendu "classique"." (2) Et les fautes d'impression, que Nietzsche n'aura garde d'oublier dans son écrit, doivent ajouter encore à son irritation (3). Mais quoique l'indignation de Nietzsche ne fût pas feinte, l'influence de Wagner et de son cercle avait été déterminante dans le choix de la victime et non négligeable dans la manière de l'accommoder.

LA CULTURE ALLEMANDE. LE "BILDUNGSPHILISTER".

Un détail surprend d'abord. Nietzsche a raccourci le prénom que Strauss s'est toujours donné dans ses écrits et dans les actes officiels(4).

Philologen an Rich. Wagner, Leipzig, 1872.

- (5) : Ibid. pp. 1069 sq.
- (1) : Ibid. p. 1089.
- (2) : Ibid. pp. 1090 sq.
- (3) : Sur l'importance que Nietzsche accorde à cette question, cf. la lettre à Wagner du 10 novembre 1870 (ibid. p. 1031).
- (4) : G. Müller, op. cit., pp. 123 sq. (curriculum vitae de Strauss écrit en latin). Fritz était le prénom usuel de Strauss dans sa famille. On ne peut imaginer que Nietzsche aurait utilisé le prénom de baptême de Strauss par pur scrupule scientifique.

celui sous lequel il était connu. "David Friedrich" est devenu "David". Nietzsche n'a pas la paternité du procédé. Wagner, en effet, avait déjà eu recours à lui dans un contexte franchement antisémite qui pouvait donner à penser à un lecteur peu averti que Strauss était juif (1). Sur ce point aussi, Nietzsche voulait se conformer au modèle wagnérien.

La critique de Nietzsche (2) est dirigée presque exclusivement contre le dernier livre de Strauss et les traits les mieux acérés, bien que la plus grande partie de l'"Intempestive" soit consacrée au contenu de l'ouvrage, sont décochés contre le style et la personnalité morale et intellectuelle de l'auteur telle qu'elle se dégage de sa philosophie pour symboliser une époque et une culture qui n'ont plus rien d'authentique. Un cas particulier devient la preuve d'une loi générale.

Nietzsche débute par une assez longue introduction qui est la condamnation de toute une époque et qui, exception faite de quelques allusions précises qui montrent quelle est la personne visée, pourrait tout aussi bien s'appliquer à d'autres que Strauss. Il ne reste **plus trace des** lueurs d'espoir, des motifs d'un optimisme relatif et incertain que nous avons relevés dans la période précédant ou suivant immédiatement "L'Ancienne et la Nouvelle Foi".

Les premières pages sont un avertissement à l'Allemagne.

Nietzsche la met en garde contre trop de suffisance. D'éclatantes victoires militaires ne sont pas la preuve d'une supériorité culturelle. L'esprit allemand n'a pas vaincu; il est en danger de disparaître. Après avoir par-

(1) : R. Wagner, *Sämtliche Schriften und Dichtungen, Volks-Ausgabe, Bd.8, 6. Auflage, Leipzig, p. 251* : "Les questions les plus particulières et les plus difficiles de l'esthétique de la musique, au sujet desquelles les plus grands philosophes, dès qu'ils voulaient dire quelque chose de vraiment sensé, ne s'étaient toujours exprimés jusqu'ici qu'en conjectures incertaines, furent alors prises en main par des juifs et des chrétiens grossièrement abusés si bien que lorsque l'on voulait vraiment se faire une opinion sur ces questions et notamment expliquer l'émotion qui subjuguait l'âme, quand on entendait la musique de Beethoven, on ne pouvait que ressentir la même impression que si l'on assistait à la vente des habits du Rédempteur au pied de la croix - sujet sur lequel le célèbre exégète David Strauss pourrait probablement se laisser aller avec autant d'esprit que sur la neuvième symphonie de Beethoven." L'essai est intitulé "Aufklärungen über

lé de la satisfaction de l'opinion publique, Nietzsche poursuit : "Disons-le pourtant : une grande victoire est un grand danger. La nature humaine la supporte plus difficilement qu'une défaite, il semble même plus facile de remporter une victoire de cette sorte que de la supporter de façon telle qu'il n'en résulte pas une défaite plus grave. Mais de toutes les conséquences fâcheuses qu'entraîne la dernière guerre avec la France, la pire est peut-être une erreur très répandue, voire générale : l'erreur de l'opinion publique et de tous ceux dont l'opinion est connue du public qui veut que la culture allemande aussi ait vaincu dans ce combat et doive être maintenant couronnée des lauriers qui conviennent à des événements et à des succès aussi extraordinaires. Cette illusion est des plus funestes (...) parce qu'elle est de taille à transformer notre victoire en une défaite totale : la défaite et même l'extirpation de l'esprit allemand au profit de "l'empire allemand"." (I)

Ardent patriote pendant la guerre, Nietzsche témoignait parfois ses inquiétudes devant l'enseignement en Allemagne, tandis que commençaient à se manifester la méfiance envers la Prusse et des craintes pour l'avenir de la culture allemande qui lui font lancer maintenant ce cri d'alarme. L'illusion nationaliste a été brève.

La lecture de Renan a sans doute favorisé l'apparition et la maturation de ces idées. La deuxième lettre à Strauss, l'article de la "Revue des deux Mondes" ne faisaient pas seulement appel à la clémence du vainqueur, ils lui disaient aussi qu'un peu plus d'humilité lui siérait mieux. La préface de "La réforme intellectuelle et morale" était plus explicite encore et ne s'embarrassait plus de scrupules. Sa thèse annonce celle de

das Judentum in der Musik" (pp. 238 sq.). A la page précédente, Nietzsche s'en est pris à Vischer sur le même arrière-plan d'antisémitisme. En 1868, un an plus tôt, Wagner avait déjà attaqué Strauss (Bd. I2, pp. 371 sq.) dans de mauvais sonnets. Strauss était coupable d'avoir défendu Fr. Lachner, chassé de Munich par les wagnériens (A.B., p. 502).

(2) : Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Erstes Stück, David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller*, pp. 137 sq. (éd. Schlechta).

(1) : Ibid. p. 137.

Nietzsche, bien qu'elle s'appuie sur une interprétation historique des événements politiques et militaires récents que Nietzsche ne met pas au coeur de sa réflexion : "L'Allemagne n'est plus qu'une nation; elle est à l'heure qu'il est la plus forte des nations; mais on sait ce que durent ces hégémonies et ce qu'elles laissent après elles (...) Toute création humaine a son ver qui la ronge; une défaite est l'expiation d'une gloire passée et souvent le garant d'une victoire pour l'avenir (...) L'Allemagne a expié par un long abaissement politique la gloire d'avoir fait la Réforme; elle touche maintenant le bénéfice de la Réforme. La France expie aujourd'hui la Révolution; elle en recueillera peut-être un jour les fruits dans le souvenir reconnaissant des peuples émancipés." (1)

Renan envisage des défaites pour l'Allemagne, ce qui n'est pas le principal souci de Nietzsche; mais il affirme surtout, sans condamner totalement la culture allemande contemporaine, que la puissance politique et l'esprit sont presque toujours incompatibles. C'est précisément cette idée qui est le point de départ de Nietzsche dans sa polémique contre Strauss.

Nietzsche reproche également à l'Allemagne de confondre l'accumulation quantitative du savoir et les aspects qualitatifs originaux de la culture, de se caractériser par un manque de style ou par le confusionnisme des styles, alors que les Français se distinguent par l'unité de leur culture que les Allemands sont souvent réduits à imiter (2). Ici encore il semble qu'il ait une dette envers Renan. La même préface de "La réforme intellectuelle et morale" soulignait déjà l'unité de la société française, la permanence de ses traits, l'originalité de ses penseurs qui avaient été à la source de bien des progrès pour l'humanité et qui s'opposaient à la disparate et aux contradictions allemandes permanentes (3).

(1) : Renan, op. cit., tome I, pp. 328-331.

(2) : Nietzsche, op. cit., numéro I.

(3) : Renan, op. cit., pp. 329 sq.

Nietzsche désigne ensuite les représentants de cette culture allemande informe, dont Strauss serait l'exemple le plus typique, du terme de "Bildungsphilister" (philistins cultivés). Toute sa vie, il restera fier de sa trouvaille. Le 19 février 1888, il écrit à Georg Brandes : "Ce mot de "philistin de la culture", que j'ai forgé, est passé des échanges furieux de la polémique dans la langue et y est resté." (1) En réalité, seul le composé est vraiment nouveau dans ce sens. Le terme de "Philister" était très souvent employé. Strauss aime à l'utiliser. Il sert à faire ressortir le ridicule d'un personnage ou d'un penseur qui se prend trop au sérieux. Le mot était également très en usage parmi les étudiants, comme Nietzsche le confirme lui-même (2). Sa référence était culturelle. L'association des mots "philistin" et "culture" renforce le sens d'un terme qu'une utilisation trop fréquente avait peu à peu usé. Elle montre aussi que c'est l'attitude face à la culture, la manière de la comprendre en tant que public ou de la représenter comme artiste ou comme écrivain qui font l'essence du philistin. Le "Bildungsphilister" n'est pas seulement le bourgeois pantouflard dont se moque l'étudiant, il est l'homme pour ainsi dire marqué d'une tare indélébile qui ignorera à tout jamais ce qu'est la culture véritable et se contentera d'incarner avec satisfaction de pauvres succédanés. Il n'appartiendra de sa vie au peuple des élus, aux vrais créateurs qui seuls importent à Nietzsche.

La différence essentielle entre le "philistin" et le "philistin de la culture" serait que le premier est la négation de l'artiste, de l'homme cultivé, produit d'une civilisation authentique, tandis que le second est de surcroît victime de sa "superstition" en s'imaginant être l'élu des muses ou un penseur original(3). Il est évident cependant que le premier qualificatif chaque fois qu'il était appliqué à un auteur satisfait de lui-même, dont les pensées manquaient d'audace, péchaient par leur conformisme,

(1) : Nietzsche, op. cit., Bd. 3, p. 1279.

(2) et (3) : Nietzsche, op. cit., Bd. I, p. 142.

était bien employé dans le sens du second, dans l'acception nietzschéenne. Le philistin, bête noire des romantiques, n'était pas seulement un bourgeois borné, buveur de bière (1). Et Strauss a reproché à l'esthétique de Hegel d'être sur certains points celle d'un philistin (2).

L'analyse de Nietzsche n'innove donc pas, parce qu'elle accablait Strauss par une trouvaille verbale, mais par l'extension qu'elle donne à un concept relativement bien circonscrit(3). Ce n'est plus un simple individu qui est visé. C'est toute une époque qui est flétrie par la condamnation d'un de ses auteurs les plus célèbres. La découverte de Nietzsche consiste à étendre à toute une époque le ridicule qui s'attache à un individu précis dont on se gausse à l'aide d'un qualificatif insultant. Le terme de "Bildungsphilister" met à nu le vice d'une culture qui s'identifie à ses philistins. Mais l'utilisation du mot par les romantiques ne portait-elle pas en germe cette généralisation?

Le numéro trois analyse une contradiction de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" qui se présente comme une confession, une profession de foi personnelle, tout en cherchant à s'appuyer sur des preuves scientifiques. Cette attitude n'est pas logique, nous dit Nietzsche, parce qu'elle pourrait interdire à la critique de contester les opinions strictement personnelles auxquelles fait encore défaut une justification scientifique irrécusable, tandis qu'inversement Strauss se défend d'exprimer des opinions scandaleuses par l'affirmation qu'il s'agit de faits dûment établis par la science. Nietzsche voit dans le procédé une équivoque méthodologique et morale, Strauss se servant des connaissances de son temps ou les ignorant au

- (1) : K. Gründer, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. I, Stuttgart, 1971, pp. 937 sq. donne des exemples d'utilisation du mot "Bildungsphilister", antérieurs à Nietzsche.
- (2) : Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, p. 21 (lettre du 28 octobre 1836). Strauss reproche à Hegel d'interdire de traiter le sublime d'une manière comique.
- (3) : W. Kaufmann, Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist, Princeton, 1968, p. 219, aboutit à une conclusion un peu différente : Nietzsche n'aurait pas créé un mot nouveau mais l'aurait régénéré en lui donnant une signification nouvelle. Cette thèse a été sou-

gré des circonstances.

Strauss est loin d'être aussi machiavélique. Il distingue honnêtement les faits scientifiques qu'il estime rigoureusement démontrés des idées qui sont plus une profession de foi que le résultat d'une analyse irréfutable et dont il espère simplement que l'avenir les vérifiera. Seulement la démarche de Strauss supposait une bienveillance de la critique, dont il était invraisemblable qu'elle lui fût témoignée, et Nietzsche ne s'est pas privé de tirer largement parti de **cette confiance excessive**.

Il est d'autre part facile à Nietzsche de montrer que Strauss en a pris à son aise en jugeant les musiciens et les écrivains allemands. Le philistin manque de respect envers les grands classiques en faisant un choix parmi leurs oeuvres et en établissant une hiérarchie. Avant même d'aborder la structure et le style du livre de Strauss, Nietzsche en extrait les passages les plus significatifs, selon lui, de la légèreté de l'auteur. Les négligences apparaissent comme autant de fautes de goût. Alors qu'il semble analyser uniquement les idées, Nietzsche introduit subrepticement "des échantillons de style", concluant ainsi du choix malheureux des expressions à l'insuffisance de la pensée.

Là encore, Strauss était allé au devant de telles déconvenues. Devant traiter dans son livre les problèmes les plus graves qui se posent à l'homme, mais voulant fonder à partir des solutions proposées une "nouvelle foi" susceptible d'entraîner un grand nombre de disciples, Strauss avait choisi un vocabulaire et un style qui leur étaient d'emblée accessibles. Pour surmonter la contradiction qu'il y avait à vouloir résoudre les questions les plus ardues auxquelles la métaphysique essaie de répondre

tenue par Bernoulli qui défend l'honnêteté de Nietzsche avec conviction : "Il paraît que le terme de "Bildungsphilister" figure dans le livre de Haym sur "L'école romantique". Nietzsche ne l'aurait pas forgé le premier ou pas seul. Mais il n'est pas permis de douter qu'il en ait eu l'idée de lui-même, étant donné qu'il en revendique la paternité avec détermination." (op. cit., Bd. I, p. 130)

tout en s'adressant à un vaste public, Strauss a cherché un compromis qu'il a cru trouver en donnant à son style "ce que Goethe loue chez Molière, le ton de la bonne société et l'humeur enjouée de la conversation" (1). C'était un nouveau risque, conforme au tempérament et aux conceptions esthétiques de Strauss, de vouloir utiliser le style des classiques en l'adaptant à une époque et à des exigences différentes. Strauss écrit pour un public assez vaste, celui des fonctionnaires, militaires, etc., ces hommes qu'il appelle les "nous", dont il ne surestime pas les facultés de réception mais auxquels il ne veut pas non plus faire trop de concessions quant à la forme. Il a donc tenté de donner à son style l'allure de la conversation entre gens de bonne compagnie. En écrivant ainsi, il avait en outre le sentiment réconfortant de s'intégrer à la communauté nationale; une forme plus stricte, plus dépouillée, un style de spécialiste auraient risqué de rebuter les lecteurs que n'effarouchaient pas les conceptions religieuses.

Strauss ne s'est pas abusé sur les difficultés de sa tâche. Il a pressenti les dangers de son choix et laissé percer ses doutes : "Pour ne pas retomber dans le défaut de lourdeur érudite qui avait fait échouer ma "Nouvelle Vie de Jésus", j'ai voulu travailler cette fois-ci à main levée, sans compas ni équerre pour ainsi dire, et il s'agit maintenant de savoir si ce que le travail a de moins ordonné et de moins complet est bien compensé par ce qu'il a de plus vivant." (2)

Un des principaux obstacles auxquels se heurtait "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" était de ne ressortir à aucun genre bien défini. Elle était trop tributaire de la philosophie pour être un ouvrage exclusivement scientifique; elle ne l'était pas non plus parce qu'elle n'apportait pas

(1) : A.B., p. 537 (lettre à Rapp du 20 septembre 1872).

(2) : Ibid. p. 538 (lettre à Zeller du 17 octobre 1872). Nous savons que Strauss avait eu en réalité les mêmes intentions lorsqu'il avait écrit sa seconde "Vie de Jésus". Il avait voulu faire un livre "accessible à tous, au lieu d'être uniquement érudit" (lettre à Auerbach du 15 octobre 1863, Schiller-Nationalmuseum, Warbach a. N.). Mais les sujétions d'un ouvrage plus théologique ne lui avaient pas permis d'adopter exactement le même ton que dans son dernier ouvrage.

d'idée nouvelle, établie selon les critères rigoureux de la science; elle n'était pas non plus un simple ouvrage de vulgarisation parce que ses conclusions étaient trop hardies et sortaient du domaine des connaissances à peu près sûres que l'on commençait à répandre parmi le grand public. Le livre de Strauss était plutôt un ouvrage philosophique avec cette réserve très importante qu'il touchait à trop de disciplines scientifiques pour être jugé tel en 1872 et que son auteur n'avait jamais eu l'ambition d'être un grand philosophe. "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" se contentait d'opérer une synthèse des découvertes de chaque science et, à partir des conclusions obtenues dans chaque domaine particulier de la connaissance, une synthèse philosophique globale devant fournir une réponse justifiée à tous les problèmes moraux et métaphysiques de l'existence.

Un tel livre eût exigé peut-être une forme sévère et dépouillée, un ton juste et mesuré, pour ne pas irriter ses adversaires. Mais Strauss a renoncé, quand il nous livre ses dernières pensées, à tenir compte de l'opinion des ennemis de ses thèses et il déclare sans ambages à plusieurs reprises dans l'ouvrage même que l'avis des opposants irréductibles ne présente aucun intérêt pour lui. La forme choisie, le succès l'atteste, était sans doute le meilleur moyen pour toucher le public auquel Strauss s'adressait (1). Pour Nietzsche, c'était un péché contre l'esprit, un acte de barbarie (2). Un philistin avait écrit un livre pour des philistins.

L'IDEE DE L'UNIVERS. SCIENCE, PHILOSOPHIE ET DARWINISME

Nietzsche étudie à partir du numéro six l'idée de l'Univers chez Strauss et sa critique de Schopenhauer. Le point de vue de Strauss l'exaspère. "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" est un livre contradictoire dans son principe, parce qu'il veut réconcilier la science et la philosophie, ce qui

(1) : Cf. la lettre à Zeller du 7 décembre 1872 (A.B., p. 542).

(2) : Le terme de "barbare" revient souvent chez Nietzsche à cette époque. Il ne s'agit nullement de barbares capables de régénérer des civilisations qui s'alanguissent. Le terme est alors à peu près synonyme de "philistin".

Just éche

revient à faire injure à cette dernière. Nietzsche reprend pour réfuter Strauss les conclusions de la critique kantienne et il en tire une leçon de scepticisme à l'égard de la science : "C'est justement le fait absolument incroyable que Strauss ne sait en rien tirer parti de la critique kantienne de la raison pour son testament des idées modernes et qu'en toute circonstance il ne prête sa voix qu'au réalisme le plus grossier, qui fait partie des caractéristiques remarquables de ce nouvel évangile qui ne se donne d'ailleurs que pour le résultat péniblement acquis de l'étude assidue de l'histoire et de la nature et nie ainsi le caractère philosophique lui-même. Pour le chef des philistins et ses "nous", il n'y a pas de philosophie kantienne. Il n'a en rien l'intuition de l'antinomie fondamentale de l'idéalisme et de la valeur extrêmement relative de toute science et de toute raison." (I)

Les connaissances dépendantes des catégories de l'esprit humain que nous fournit la science ne sauraient être, selon Nietzsche, un moyen de parvenir à des vérités philosophiques. Le relatif ne peut nous révéler l'absolu. Il y a une différence de nature, de valeur et de dignité aussi entre la philosophie et la science. Par delà Kant, Nietzsche se comporte en héritier d'une tradition philosophique occidentale, marquée par le christianisme, qui sépare strictement les domaines réservés à la science, c'est-à-dire la connaissance de la nature, et ceux réservés à la philosophie et à la théologie, voire à la religion tout simplement, c'est-à-dire l'âme et l'esprit, les grandes interrogations métaphysiques. Les découvertes de la science n'apportent aucune réponse aux problèmes de la philosophie. Sur ce point, Nietzsche, comme les positivistes et pour la même raison, ce qui est plus surprenant encore, reste dépendant de la pensée chrétienne par refus de la métaphysique. L'erreur impardonnable de Strauss est donc d'avoir oublié cette distinction entre science et philosophie, d'avoir cru que la philosophie pouvait dépendre de la science, ce qui re-

(I) : Nietzsche, op. cit., p. 164.

vient à nier la philosophie(I).

Ce scepticisme teinté d'hostilité face à la science va de pair avec la défense du pessimisme de Schopenhauer. Nietzsche décèle l'origine de l'optimisme de Strauss dans l'influence qu'ont exercée Hegel et Schleiermacher sur sa formation philosophique : "Cela sonnera étrangement aux oreilles de Strauss si je lui dis que, maintenant encore, il est toujours dans un état de "dépendance absolue" vis-à-vis de Hegel et de Schleiermacher." (2)

Contrairement à ce que laisse entendre Nietzsche, Strauss n'a jamais songé à nier sa dette envers Schleiermacher et Hegel, et il se contenterait de refuser une formule qui, dans sa brutalité, enlève toute originalité à son oeuvre. Le rapport entre Strauss et ces deux penseurs n'est pas tout à fait celui que suggère Nietzsche.

Strauss a cru repérer dans les théories de Schleiermacher une suite ininterrompue d'échappatoires destinées à éviter des conclusions dangereuses. En dévoilant ces ruses, il se rapprochait d'autant de sa vérité personnelle et, à cet égard, il doit sans doute plus à Schleiermacher qu'il se l'imagine, bien qu'il lui ait toujours accordé le mérite, notamment dans son dernier livre, d'avoir dévoilé la situation de "dépendance absolue" qui constitue l'essence de la religion, découverte dont Strauss a souligné l'importance pour Feuerbach et pour lui-même. A plus forte raison, Strauss ne contesterait pas l'influence hégélienne puisqu'il se présente lui-même comme l'héritier d'une conception de l'histoire qui prolonge celle de Lessing. La discussion ne pourrait porter que sur la manière dont il conçoit sa succession. Mais il importe plus à Nietzsche de dénoncer des vices d'origine que de faire preuve d'exactitude scientifique.

Nietzsche, quand il reproche à Strauss sa dépendance vis-à-vis de Hegel, pense surtout à sa glorification du succès et à "son optimisme

(1) : Heidegger considère encore Nietzsche, malgré son refus de la métaphysique, comme un esprit métaphysique.

(2) : Nietzsche, op. cit., p. 164.

impudent de philistin" (I), et il est vrai que la postérité légitime de Hegel est, pour Strauss, rationaliste et optimiste, ce qui n'est d'ailleurs pas incontestable, la pensée hégélienne pouvant servir également à justifier une vision romantique et catastrophique de l'histoire.

Certains jugements de Nietzsche, s'ils étaient formulés d'une manière purement analytique, étrangère à la polémique, pourraient être acceptés par Strauss, à quelques réserves près. Mais les formes de pensée de Strauss et de son adversaire s'opposent si radicalement que Nietzsche découvre des péchés contre l'esprit là où Strauss verrait une filiation naturelle des idées et souhaiterait seulement préciser l'originalité de son apport personnel, par exemple la séparation définitive de la religion et de la philosophie. C'est parce que leurs valeurs morales s'excluent réciproquement que Nietzsche n'interprète pas l'histoire des idées comme Strauss.

Le plaidoyer de Nietzsche en faveur de Schopenhauer est l'exacte réponse d'une pensée où pessimisme et scepticisme sont indissociables à un système où l'optimisme s'alimente aux sources du rationalisme. L'artifice par lequel Strauss jouait sur les deux sens moral et logique de "mauvais" pour réfuter Schopenhauer est l'occasion pour Nietzsche de dénoncer "les sophismes les plus inconsistants" (2) qu'utiliserait Strauss pour les besoins de sa cause. Il y devine un mépris qui le scandalise. Des groupes de valeurs irréductibles se dressent les uns en face des autres. Rationalisme et optimisme sont la marque des êtres vulgaires et bornés. Scepticisme, pessimisme, ascèse, subordination de la science à la philosophie sont l'apanage des âmes d'élite qui ne ressentent que dégoût face au système des philistins.

Nietzsche considère donc, avec tout le dédain que cela implique pour lui, la pensée de Strauss comme une philosophie pour les masses, démagogique, en dépit de son conservatisme politique. Cet aspect de l'ana-

(I) et (2) : Ibid. p. 165.

lyse se précise encore lorsque Nietzsche aborde les rapports entre l'évolutionnisme et les grands principes de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". Il reproche à Strauss son manque de courage, parce qu'il se refuserait à penser la théorie de Darwin jusqu'à ses ultimes conséquences et construirait séparément son éthique et sa théorie de l'Univers. La morale que l'on peut déduire du darwinisme serait radicalement différente de celle qu'il proclame. Strauss serait incapable de se séparer de ceux qu'il représente, les philistins, et qu'une morale darwiniste cohérente devrait nécessairement rejeter.

E. Haeckel exprime une opinion tout à fait différente : "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", qui a connu quatre éditions en quatre mois, contient l'acceptation franche et catégorique des conséquences que la philosophie de l'évolution et l'anthropogénèse, sa partie la plus importante, par delà le domaine général de la connaissance scientifique, exigent selon les lois de la logique sur le terrain particulier des convictions religieuses personnelles." (1)

Il est vrai que Strauss utilise la notion de sélection naturelle en l'associant à la lutte pour la vie. Mais Strauss, s'il accorde une valeur morale à la concurrence à l'intérieur des sociétés, n'en fait pas de même pour la sélection des espèces, domaine où se sont des critères physiques qui décident. La conception d'une évolution orientée vers le progrès admet un changement qualitatif avec l'apparition de l'homme. L'anthropogénèse n'est pas pour Strauss un simple moyen, en se limitant aux sciences de la nature, de raconter l'apparition de l'homme (2). Elle en-

(1) : Ernst Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 4. Auflage, 1873, pp. XXVII sq. La première édition est de 1868.

(2) : Il est curieux de constater que la possibilité d'une remise en cause de l'évolutionnisme n'apparaît pas dans cette querelle et que même des croyants s'efforcent plutôt de concilier darwinisme et christianisme que de réfuter le premier au bénéfice du second. Certains philosophes modernes réagissent autrement. Ainsi K. Jaspers qui découvre dans l'anatomie et la physiologie une spécificité de l'humain inexplicable par l'évolutionnisme et affirme que chez l'homme "l'esprit est déjà à l'oeuvre dans les phénomènes biologiques eux-mêmes" (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, 1966, p. 60), que "l'homme à l'in-

traîne des conséquences. La morale n'est pas à l'origine du processus d'évolution qui conduit à l'homme; elle apparaît avec lui. Mieux vaut, nous dit Strauss, que l'homme issu du règne animal sous ses incarnations les plus viles, soit devenu un être moral que d'être une créature formée à l'image de Dieu, qui a déchu au point d'être chassée du paradis terrestre(1).

Strauss tire de cette constatation un motif de fierté, à l'inverse de Nietzsche qui parle avec ironie des naturalistes rappelant avec une complaisance vulgaire que le singe est l'ancêtre de l'homme. Dans la pensée de Strauss, l'homme est un être qui part de la nature pour s'en éloigner de plus en plus. L'ascension est plus glorieuse que la chute. La lutte pour la vie, même si elle est maintenant encore à la base de toute sélection, n'est plus biologique. Des facteurs économiques et sociaux la déterminent, et Strauss tente de la concilier avec un progrès moral empreint de stoïcisme dans la conscience individuelle. La sélection brutale devient concurrence organisée tout aussi vive, mais soigneusement réglementée, et elle s'adapte de mieux en mieux aux exigences de la société moderne. La concurrence moralisée est devenue émulation.

L'objection de Nietzsche pose d'abord un problème philosophique : Strauss était-il tenu, à partir des données de l'évolutionnisme qui veulent narrer et expliquer l'histoire des faits, de bâtir l'éthique correspondante? L'exemple de Hobbes, que Nietzsche cite lui-même (2), prouve qu'une doctrine de la guerre de tous contre tous ne suppose pas nécessairement la connaissance des théories évolutionnistes. Nietzsche, qui reprochait à Strauss de mélanger les attributions de la science et de la philosophie, glisse dans sa réfutation du domaine des sciences de la nature à celui de la morale.

térieur du monde biologique ne peut être, du seul point de vue de la biologie, que quelque chose d'originellement différent de toute autre vie" (ibid. p. 61). Jaspers s'appuie sur Adolf Portmann : "Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen", Basel, 1944 et "Vom Ursprung des Menschen", Basel, 1944.

(1) : Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, p.152.

(2) : Nietzsche, op. cit., p. 167.

Les confusions de Strauss ne sont pas aussi grossières que le laisse croire son adversaire. Sa formation le préparait à ne pas séparer trop rigidement science et philosophie, lui qui à l'époque de "La Vie de Jésus" et de la "Dogmatique" employait le mot "science" dans le sens de "philosophie". Hegel, en supprimant la métaphysique, édifiait une logique de l'Etre où il était tentant pour ses successeurs d'incorporer les découvertes de la science. C'est ce que fait Strauss. Mais dans ce processus, la philosophie ne se dépouille que de la métaphysique et non de l'éthique. Strauss continue de distinguer les sciences de la nature et les théories morales (1). Son dernier livre ne subordonne pas la philosophie à la science. Au contraire, quelques années auparavant, Strauss avait encouragé K. Fischer à réagir contre la tendance de son époque à négliger la philosophie au profit de la science : "C'est vrai, la philosophie a tout fait, d'une part, par des empiétements maladroits dans le domaine des sciences de la nature, d'autre part, en s'entêtant puérilement à récuser leurs résultats irréfutables, pour perdre son crédit auprès des représentants des sciences de la nature; il est d'autant plus à l'ordre du jour de montrer, du côté de la philosophie, qu'elle n'en est plus au point de vue de la philosophie de la Nature de Schelling ou de l'"Encyclopédie" de Hegel et qu'elle est ainsi en état de faire face à son tour aux violations de frontière d'une connaissance empirique devenue présomptueuse, avec toute sa conviction scientifique." (2)

Nietzsche attaque également l'attitude quasi religieuse de l'homme

(1) : Les marxistes ont souligné le danger qu'il y aurait à faire procéder la morale du darwinisme. Voici ce que dit l'un d'eux de la postérité de Darwin : "Ce sont en partie des adeptes de Darwin zélés plus que de raison, en partie, et surtout, des adversaires de ses conceptions, ignorants ou de mauvaise foi, qui se sont hâtés de lui attribuer l'idée selon laquelle la lutte pour l'existence sous sa forme la plus grossière, la plus bestiale, doit être reconnue pour principe directeur appelé à présider aux destinées de l'humanité, laissant entièrement de côté l'action consciente, le réflexe conscient de cette humanité même, en face de son destin... Lui dont chaque parole exprime l'humanisme, aurait-il jamais prononcé cette profession de foi de canibale?" (Timiriachev, "Charles Darwin et sa théorie", Moscou, 1935, cité par Mikhaïl Nestourkh, "L'origine de l'homme", Moscou, 1960, p.14) **Seulement Nestourkh prête à Haeckel des idées racistes qui ne sont pas les siennes.**

me face à l'Univers dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". Il se refuse à admettre que l'on puisse témoigner un sentiment de respect à une matière déterminée par des lois qui sont aussi souvent source de malheur que de bonheur et il explique la piété de Strauss encore une fois par l'influence de Hegel, par l'identification du réel et du rationnel, par ce qu'il appelle "la déification du succès" (1), par l'illusion funeste de son apologie de la Prusse victorieuse qu'il avait flétrie après Renan.

La philosophie de Hegel a souvent été interprétée ainsi et a pu servir des intérêts politiques peu en rapport avec la morale. Strauss, dans son article des "Preussische Jahrbücher", n'échappait pas à ce reproche, sans pour autant s'abriter derrière Hegel. L'analyse de Nietzsche cependant, si elle découvre peut-être ainsi l'origine du sentiment que l'Univers devrait inspirer à l'homme, n'en explique pas la nature faite de soumission stoïque à des lois que l'homme ne peut provisoirement modifier.

Après avoir accusé Strauss de ne pas procéder en philosophe, Nietzsche lui refuse également toute qualité scientifique. Le philosophe ne construit pas son système en partant de la science; le savant ne tente pas de s'élever de la science à la spéculation philosophique en posant des jugements de valeur. En raison des confusions dont il est coutumier, Strauss remplace la "théodicée", à la rigueur défendable, par une "cosmidicée" injustifiable (2). Nietzsche recourt à ce terme, qui n'a en soi rien de déshonorant, pour montrer que la nouvelle théorie de l'Univers, par la finalité qu'il y découvre, est tout aussi métaphysique que les vieilles justifications morales de l'existence de Dieu. Pour démontrer la nature métaphysique du progrès chez Strauss, Nietzsche reprend l'image du Dieu offrant dans sa main droite la Vérité et, dans la gauche, la simple recherche de celle-ci. Strauss avait utilisé cette parabole pour illustrer l'absurdité des reproches que Schopenhauer adressait à un monde imparfait et pour symboli-

(2) : A.B., p. 468 (lettre du 6 mars 1864).

(1) : Nietzsche, op. cit., p. 169.

(2) : Ibid. p. 170.

ser la grandeur morale de l'acceptation des lois de l'Univers, et nullement comme si le Dieu fictif dont il était question avait préféré le plaisir de l'erreur à la trop grande quiétude d'une jouissance sans effort de la Vérité. C'est pourtant ce que Nietzsche affecte de croire pour ridiculiser son adversaire : "Mais le philistin préfère même une métaphysique à la Strauss à une métaphysique chrétienne, et la représentation d'un Dieu dans l'erreur lui est plus sympathique que celle d'un Dieu qui fait des miracles." (I)

La difficulté philosophique principale de la conception de l'Univers réside plutôt dans l'acceptation d'une finalité sans intelligence et néanmoins digne de respect, pour qui n'admet pas la résignation confiante devant une évolution que l'on ne comprend pas et que l'on ne peut prévoir dans ses détails, dans la louange de cette humilité stoïque au nom de laquelle Strauss exige de l'homme surpris par le malheur qu'il ne s'insurge pas contre le destin.

Les positivistes français, peu après Nietzsche, mais en l'ignorant et à partir d'hypothèses différentes, ont stigmatisé la même perversion dans la pensée de Strauss. Strauss ne serait pas un vrai positiviste. Il n'aurait pas compris l'esprit du positivisme parce qu'il s'obstinerait à confondre science et philosophie et à demander à la science des réponses à des questions qu'il ne faudrait même pas poser. De ce point de vue, le livre de Strauss apparaît médiocre et rétrograde à E. de Roberty; il réintroduirait la métaphysique au coeur de la nature en faisant des forces qui l'animent de véritables entités qui ne renvoient qu'à elles-mêmes, des abstractions qui ne sont que des concepts vides pris pour la réalité (2). La même thèse est reprise par Littré. Le matérialisme de Strauss ne se contente pas de décrire les phénomènes : il veut expliquer leur nature et

(I) : Ibid. p. 171.

(2) : E. de Roberty, La philosophie positive, "Le Docteur Strauss. Etude sur les demi-positivistes", Paris, 1874, 2, pp. 5-37.

son explication n'est pas moins métaphysique que celle des religions d'antan. Ce travers était déjà celui de Lucrèce et de son "intrépidité inconsciente". Il aboutirait à prêter des intentions à une matière douée d'une véritable autonomie (I).

La théorie de l'Univers de Strauss n'est pour Nietzsche qu'une métaphysique de remplacement à l'usage des philistins qui n'ont pas le courage de se détacher de Dieu totalement. Son athéisme se veut plus radical. Parler de théorie métaphysique nous paraît cependant difficile dans la mesure où Strauss transforme l'esprit de l'hégélianisme en supprimant l'union de la philosophie et de la religion. Mais pour Nietzsche, l'éthique importe au moins autant que la conception de l'Univers. Strauss, bien qu'il rejette la morale chrétienne qui n'obtient de l'homme des conduites conformes à ses commandements que par la crainte des châtiments éternels et l'espoir de félicités suprêmes, négations de toute morale authentique, signes d'un degré de développement très élémentaire de la conscience, n'oserait pas encore imposer à ses disciples et à lui-même un comportement libéré de toute sanction.

La suite de "l'Intempestive" fait allusion aux solutions de remplacement proposées par Strauss pour combattre l'influence de la doctrine chrétienne et de ses interprètes, c'est-à-dire des Eglises. La joie d'accomplir son devoir, de travailler au bonheur présent et futur de la patrie et de l'Humanité, de vivre un jour dans le souvenir et la pensée de ses descendants compense largement la foi dans les félicités éternelles. Le système de Strauss est donc semblable à la pensée chrétienne.

A notre avis, la correspondance ne saurait être poussée aussi loin sans quelque artifice. Nulle référence à des peines futures ne pouvait impressionner les lecteurs de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". La seule récompense promise est le plaisir d'agir en accord avec sa conscience.

(I) : L'Ancienne et la Nouvelle Foi..., traduction (sur la 8e édition) de Louis Narval, préface de Littré, Paris, 1876, p. XXI.

ce; elle tire son origine de l'acte lui-même et non d'un avenir hypothétique comme dans l'interprétation du christianisme que donne Strauss (et que ne contredit pas Nietzsche). La "foi nouvelle" imposant à l'individu de se sacrifier à une cause qui le dépasse, il semble douteux, quel que soit le public auquel Strauss s'adresse, que l'attrait exercé par cette théorie puisse être aussi grand que Nietzsche feint de le croire. La postérité dont Strauss fait l'éloge n'est pas l'éternité. Elle n'est réservée qu'à quelques illustres exceptions, le souvenir de la quasi-totalité des hommes devant s'éteindre progressivement ou se confondre tout au plus dans une grande oeuvre collective et unanime. La survie par personnes interposées, le bonheur vécu dans un avenir problématique et lointain par des consciences étrangères, dont l'individu qui souffre aujourd'hui n'a que le vague pressentiment, risquent de laisser indifférents les esprits qui n'ont pas le sens du renoncement. Il n'est pas sûr, contrairement à ce que prétend Nietzsche, que Strauss esquive le problème de l'athéisme et cherche à le rendre plus séduisant. "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" voudrait seulement établir qu'il existe encore des raisons d'agir moralement et de vivre heureusement malgré l'absence de Dieu. Or, l'idée de réunir vertu et bonheur répugne à Nietzsche.

oh non.

Strauss, nous dit Nietzsche, est contraint d'offrir des récompenses pour retenir les néophytes, parce qu'il parle à la masse des philistins. Nietzsche n'a pas confiance en l'aristocratie de Strauss. Il se méfie de ses héros, de Moltke, et aussi de Bismarck qui n'apporte pas à la cause wagnérienne le soutien attendu. A une morale du progrès lent et mesuré, Nietzsche préfère l'envol du génie. L'aristocratie de Strauss ne lui paraît s'appliquer qu'à la politique. Nietzsche se tourne déjà vers l'être d'exception, alors que Strauss s'adresse à une fraction importante des intellectuels et de la bourgeoisie, à des catégories sociales.

Nietzsche, par ailleurs, n'éprouve que mépris pour un matérialisme trop systématique dont il craint qu'il détruise la poésie. Son athéisme

me est un refus existentiel de Dieu qui n'a nul besoin d'une caution scientifique et la dédaigne. Le matérialisme est une philosophie vulgaire qui fait le régal des âmes grossières. Les élites authentiques s'en détournent. Le "Système de la Nature" du baron d'Holbach a rempli Goethe d'effroi (I).

L'HOMME DE SCIENCE ET LE THEOLOGIEN - L'ECRIVAIN ET SON PUBLIC

Dans son numéro huit, Nietzsche traite du succès du livre de Strauss en même temps qu'il entreprend une critique systématique du talent d'écrivain de l'auteur. Toutes ses réflexions précédentes appelaient une telle analyse dont quelques exemples soigneusement distillés donnaient déjà un avant-goût.

La réussite même de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" prouve qu'elle s'adressait à des philistins. La correspondance entre l'auteur et son public est parfaite. C'est le phénomène le plus décourageant pour l'avenir de la culture et de la civilisation allemandes. Nietzsche élargit les perspectives et ne limite pas ses réflexions à l'état contemporain de l'Allemagne. Comme il l'avait fait en soulignant l'antinomie fondamentale entre la puissance et l'esprit, il fait de sa constatation pessimiste le point de départ de considérations philosophiques plus vastes et intemporelles. Il médite sur le rapport entre la science et l'esprit, entre l'accumulation quantitative du savoir et la philosophie. Ce problème avait déjà été abordé par Nietzsche sous un autre aspect, lorsqu'il proclamait la séparation irrévocable de la science et de la philosophie et la supériorité définitive de cette dernière. Dépassant ces conclusions, Nietzsche n'examine plus maintenant des disciplines différentes qu'il pourrait opposer une à une mais l'esprit scientifique dans sa démarche quotidienne et l'homme dans lequel il s'incarne.

Nietzsche s'en prend à un symbole, le savant : "Il lui semble

(I) : Nietzsche, op. cit., p. 174.

permis de gaspiller sa vie pour des questions dont la réponse, au fond, ne pourrait avoir d'importance que pour qui serait assuré d'une éternité. De tous côtés l'enserrent, lui, l'héritier de quelques heures, les abîmes les plus effrayants. Chaque pas devrait lui rappeler : dans quel but? Où vas-tu? D'où viens-tu? Mais son âme s'embrase quand il s'applique à compter les étamines d'une fleur ou à briser les pierres du chemin, et il met dans ce travail tout le poids, le poids entier de sa sympathie, de son plaisir, de son énergie et de sa convoitise." (I) Nietzsche, après avoir reproché à Strauss de dissimuler sa métaphysique sous la science, reproche à l'homme de science de n'être pas métaphysicien. La métaphysique est bannie mais l'interrogation est pascalienne.

L'homme de science est donc un "paradoxe" pour Nietzsche, moins anti-hégélien qu'il se l'imagine, puisque pour Hegel aussi, nous l'avons vu, l'accumulation de vérités théologiques parcellaires ne pouvait se substituer à une grande vérité religieuse. La catégorie d'hommes qui est pour toute l'Allemagne un motif de fierté est pour lui le signe funeste de l'effondrement d'une culture. Il compare le savant au prolétaire. C'est déchoir que de s'adresser à des catégories si obscures. Au zèle jamais lassé du savant, Nietzsche préfère l'aristocratie naturelle du génie. En s'absorbant dans sa tâche, le savant s'abrutit autant que le prolétaire misérable. Il perd le sens de la liberté de l'esprit. Il est semblable au travailleur en quête de distractions faciles pour se remettre d'un labeur épuisant. Nietzsche donne à entendre que le rôle réservé à l'art et à la littérature dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" répond à ce besoin de plaisirs ou de loisirs culturels superficiels. Ne pas accorder à la culture la première place, en faire un complément, c'est se prolétarianiser mentalement.

En déplorant chez Strauss le manque de tout esprit vraiment

(I) : Ibid. p. 174.

aristocratique, Nietzsche révèle également qu'il ne veut pas reconnaître la grandeur morale du travail scientifique dont Renan, lui aussi ennemi élitiste de toute vulgarité plébéienne, faisant pourtant le symbole des plus hautes vertus : "Des monographies sur tous les points de la science, telle devrait donc être l'oeuvre du XIXe siècle : oeuvre pénible, humble, laborieuse, exigeant le dévouement le plus désintéressé; mais solide, durable, et d'ailleurs immensément relevée par **l'élévation du but final(...)** Les héros de la science sont ceux qui, capables des vues les plus élevées, ont pu se défendre toute pensée philosophique anticipée et se résigner à n'être que d'humbles monographes, quand tous les instincts de leur nature les eussent portés à voler aux hauts sommets (...) Les vrais méritants sont ceux qui, tout en comprenant d'une manière élevée le but suprême de la science, tout en ressentant d'énergiques besoins philosophiques et religieux, se dévouent pour le bien de l'avenir au rude métier de manoeuvres et se condamnent comme le cheval à ne voir que le sillon qu'il creuse." (I) Ici, la pensée de Nietzsche est réellement intempestive.

Ni Renan, ni Strauss ne méconnaissent que la philosophie ou la science, qui ne sont pas pour eux des domaines antinomiques, dépassent infiniment par leurs ambitions la modeste acquisition de détail du travailleur scientifique effacé; mais tous deux sont persuadés que les recherches scientifiques à l'apparence la plus insignifiante sont les conditions indispensables des grandes découvertes ultérieures qui font progresser d'un bond les connaissances des hommes et les enrichissent moralement. L'apologie de la science la plus obscure s'insère parfaitement dans la conception de l'Humanité chez Strauss et chez Renan. Il est logique que Nietzsche condamne les deux faces de cet idéal. Il n'y a pas place dans sa pensée pour le labeur anonyme de travailleurs oubliés, absorbés dans leur activité de fourmi.

(I) : Renan, op. cit., tome III, L'avenir de la science, p. 915.

Cette critique, bien qu'elle concerne la science contemporaine et future dans son ensemble et pas seulement la science allemande, ne pose pas que des problèmes moraux. Elle a des implications historiques, presque politiques. En même temps qu'il prononce l'interdit contre les savants de chaque discipline, dont le travail serait étranger à tout génie, Nietzsche nie l'originalité et la valeur de l'armée d'historiens, philologues, géologues, botanistes et autres qui faisaient tant pour le renom de leur pays à l'étranger et notamment en France, et l'on sait l'admiration qu'avaient Taine et Renan, par exemple, pour ces hommes. Dorénavant, les écrivains français qui voudront opposer l'originalité française à l'uniformité germanique auront tendance à se réclamer de l'analyse de Nietzsche.

Les conceptions morales, le pessimisme général qui inspirent la première "Intempestive", en font la préparation naturelle aux deux suivantes. Les contradictions ne manqueront d'ailleurs pas entre ces trois écrits et les premières réactions de Nietzsche à des événements contemporains, telles que nous les révèle sa correspondance. Une des plus frappantes se rapporte à E. von Hartmann. Nietzsche, nous l'avons vu, avait salué avec plaisir le succès de "La philosophie de l'inconscient". En se déchaînant contre l'optimisme de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", il laissait supposer qu'il n'avait pas changé d'avis mais il s'abstenait cependant de prendre la défense du livre de Hartmann dans la première "Intempestive". Dans la deuxième (I), le livre est soumis à des assauts aussi rudes que ceux qu'avait subis Strauss et dont le contenu rappelle l'analyse de Strauss dans son dernier livre et plus encore le compte-rendu qu'il avait fait de l'ouvrage de Hartmann à Zeller, l'historien de la pensée grecque(2) Nietzsche impute désormais à l'esprit de système hégélien les cheminements et les apparitions étranges de l'Inconscient qui lui paraissaient naguère

(1) : Nietzsche, op. cit., tome I, Vom Nutzen und Nachteil der Historie, pp. 271 sq.

(2) : A.B., pp. 528 sq. (lettre du 14 juillet 1871).

déranger heureusement la quiétude et l'optimisme où se complaisaient ses compatriotes. Comme le déplorait Strauss, Hartmann est maintenant le contraire d'un éducateur, la négation des qualités qui s'incarneront en Schopenhauer dans la troisième "Intempestive".

Beaucoup plus tard, Nietzsche a tiré gloire de l'originalité des thèses de la première "Intempestive". Personne avant lui n'aurait découvert la parenté entre Wagner et Schopenhauer. Il aurait ouvert la voie en dissociant la musique de Wagner et la pensée de Hegel, alors que les derniers hégéliens avaient embrassé la cause de Wagner "dans les années cinquante" (1).

La seconde affirmation est curieuse. On ne distingue pas bien les passerelles qui conduisent de la philosophie hégélienne à l'art wagnérien (2), et les hégéliens dont nous parle Nietzsche sont probablement les auteurs chez lesquels il relève une trace d'esprit métaphysique que seul Hegel a pu laisser. La première thèse est plus déconcertante encore. Un des péchés de Strauss, aux yeux du Nietzsche de la première "Intempestive", est précisément de s'en prendre à la fois à Wagner et à Schopenhauer. Certes Strauss s'est scandalisé surtout du charlatanisme du compositeur, tandis qu'il mettait en garde contre la perversité du philosophe. Il n'a pas ramené expressément la nature pernicieuse des deux phénomènes à une cause commune, pas plus que Nietzsche n'a toujours assimilé Wagner et Schopenhauer (3). C'est au nom de la vie menacée, de la réceptivité trop grande d'esprits jeunes et fragiles à une pensée fascinante que Strauss a combattu Schopenhauer, sans trop regarder au choix des moyens, au nom d'une esthétique classique de l'équilibre et de la mesure qu'il a nié la musique de Wagner. Cette répulsion physique (identique à celle qui le saisit devant la Révolution) a dans les deux cas son origine dans un

- (1) : Nietzsche, op. cit., Bd. 3, p. 1279 (lettre à Georg Brandes du 19 février 1888).
(2) : Nietzsche, op. cit., Bd. 2, *Der Fall Wagner*, p. 924 : Wagner serait l'héritier de Hegel parce qu'il a fait de la musique une idée. Les hégéliens l'avaient-ils interprété ainsi?
(3) : Bd. 2, *Die fröhliche Wissenschaft*, pp. 105 sq.

parti-pris de rationalité. Wagner, par son mauvais goût tonitruant, Schopenhauer, par les sortilèges dont il pare une pensée qui désespère de la vie, sont le contraire de véritables éducateurs.

Le rejet indistinct de Wagner et de Schopenhauer suppose la perception d'une affinité qui les rend également dangereux, et Strauss n'avait jamais eu l'idée de rapprocher Wagner et Hegel. Bien que les notions de "vie" et d'"éducation" chez Strauss et chez Nietzsche aient un contenu différent, l'hostilité de Strauss, en dehors de toute référence à des valeurs positives, anticipe celle qui surgira chez Nietzsche après les "Intempestives". Wagner et Schopenhauer étaient pour Strauss des auteurs nocifs, décadents, et la négation du vouloir-vivre l'avait indigné au point de le rendre injuste envers Schopenhauer.

Rien n'était plus facile à Nietzsche que de parler du succès de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi". Il venait à point pour justifier ses hypothèses pessimistes. Nietzsche ne se dérobe pas pour autant à une question plus délicate à traiter dans la perspective de la première "Intempestive" : celle de l'hostilité presque générale de la critique qui avait amené Strauss à écrire une "Postface en guise de Préface". Nietzsche pose d'abord le problème très honnêtement en ces termes : "Si nous avons ainsi admis sans autre examen que le livre des confessions de Strauss a triomphé dans l'opinion publique et que, triomphateur, il a été le bienvenu, son auteur nous ferait peut-être remarquer que les multiples jugements parus sur son livre dans des feuilles publiques n'ont pas, il s'en faut de beaucoup, un caractère unanime ni surtout inconditionnellement favorable, et qu'il a dû lui-même se défendre dans une postface contre le ton parfois extrêmement hostile et la manière par trop insolente et provocatrice de quelques uns de ces chevaliers journalistiques de la plume." (I) Mais Nietzsche se tire ensuite d'une situation embarrassante par une pirouette. Le livre de Strauss

(I) : Nietzsche, op. cit., Bd. I, p. 178.

présenterait deux aspects. Il serait à la fois "théologique" et "littéraire". En touchant à la théologie, en Allemagne, il suscitait fatalement des querelles dans un domaine où chaque Allemand est intolérant, où l'opinion se divise en une multitude de factions. Cet aspect est étranger à la culture allemande, nous dit Nietzsche. En revanche, le brouhaha s'apaise, dès que l'on parle des qualités littéraires de Strauss. L'unanimité se fait pour le qualifier d'"écrivain classique". Or ce problème est le seul qui intéresse la culture. Le scandale n'est que fumée. Ses causes sont géographiques. Le livre de Strauss par sa forme, seule qualité à laquelle son adversaire prétend accorder de l'importance, réconcilie tous les Allemands. Il est "le livre idéal" (1).

En raisonnant ainsi, Nietzsche renverse les perspectives. Le débat ne se ramène pas à une querelle d'Allemands. L'objet principal du livre de Strauss est bien la réforme de la société et des croyances, comme la critique l'a compris. Dire d'un tel ouvrage qu'il est convenablement écrit, mais que les idées qui concernent les problèmes que Nietzsche lui-même qualifie de "graves et terribles" sont sans intérêt, équivaut à une condamnation sans appel (2). Nietzsche, s'il ne s'était agi que de style, aurait probablement choisi une autre victime pour sa première "Intempestive". En fait, il n'arrive pas à expliquer le succès d'un livre contre lequel la critique s'est déchaînée, la faveur du public étant également une énigme pour Strauss qui en cherche les raisons dans les promesses du titre (3), motif satisfaisant tout au plus pour l'engouement suscité par les premières éditions.

La méthode et le plan choisis par Nietzsche dissimulent mal une contradiction interne. Nietzsche désintègre d'abord les idées en jouant habilement sur leur expression pour les ridiculiser, avant de constater que

(1) : Ibid. p. 179.

(2) : Ibid. p. 187.

(3) : A.B., p. 538 (lettre à Zeller du 17 octobre 1872).

le livre n'a de rapport avec la culture allemande que par la forme, que l'on juge excellente de tous côtés. C'est la preuve d'une tare qui affecte également l'auteur et son public. Or, toute la démonstration antérieure de Nietzsche reposait sur la correspondance entre les idées de Strauss et celles du public allemand cultivé dans laquelle il voyait le signe d'un effondrement de la culture authentique, de son "extirpation" au profit du développement matériel de l'Empire. Ne pouvant trouver d'explication convaincante à la hargne des journalistes, Nietzsche voudrait en découvrir l'origine dans l'âpreté des disputes théologiques, alors que ce sont les conceptions religieuses, philosophiques et scientifiques de Strauss que l'on met à l'index. Il serait plus juste de dire que la louange du styliste est une concession qui n'engage à rien puisque le vrai débat se situe sur un autre terrain.

Nous n'assistons pas à une querelle spé cieuse sur quelques points de théologie mais à l'évolution, sensible depuis plusieurs décennies, d'une crise de conscience profonde dans une partie de la bourgeoisie cultivée. Strauss n'en a pas douté si l'on en juge par son introduction où il démontre aux catholiques, et plus encore aux protestants désireux de réformer les Églises, qu'il n'est pas possible de transformer la religion en restant à l'intérieur de ses organisations et qu'il vaut mieux renoncer simultanément à la religion ancienne et aux formes nouvelles. Si le sort du livre a été différent, selon qu'il était admiré par les étudiants et leurs professeurs ou dénigré par des critiques littéraires, la cause en est sans doute dans l'absence de tribunes et de tribuns chez les partisans de Strauss. Cette cause ne se suffit pas à elle-même et nous oblige à chercher les raisons idéologiques et sociologiques d'un accueil aussi contradictoire. Une partie relativement importante de la bourgeoisie, les "nous" dont Strauss devient l'organe, penche vers un athéisme systématique, tout en approuvant d'autre part la politique bismarckienne, notamment le Kulturkampf et les guerres d'expansion. Elle ne parvient cepen-

dant pas à acquérir une indépendance suffisante pour faire entendre sa voix et aller au-delà du Kulturkampf, parce qu'elle est minoritaire et, à notre avis, inégalement répartie dans les diverses fractions de la bourgeoisie allemande. Ces bourgeois cultivés se distinguent non seulement des catholiques et des protestants, croyants sincères d'ancien style ou de forme plus libérale, mais aussi des autres membres de la bourgeoisie qui, indifférents en matière religieuse ou athées, voient dans les Eglises un facteur de conservatisme social face à la montée du socialisme et ne sont pas prêts à y renoncer en faveur d'une théorie de l'Univers qui ne leur offre aucune garantie. Nous retrouvons les facteurs qui promettaient la disparition du Kulturkampf.

E. Haeckel nous suggère une autre raison, d'ailleurs proche de la précédente. Ceux-là mêmes qui seraient tentés de rallier Strauss hésitent à le faire par souci de préserver leur position personnelle : "moi aussi, j'appartiens aux innombrables "nous" au nom desquels Strauss a pris la parole et je suis convaincu de la plupart des choses qu'il a écrites dans son livre. Je puis affirmer qu'il en est de même pour beaucoup d'autres naturalistes de mes amis, quoique ceux-ci, pour diverses raisons, évitent de professer publiquement la "nouvelle foi". (1) Il ressort d'une telle confiance que Strauss n'avait pas choisi, contrairement aux accusations de ses adversaires, la voie de la facilité.

A partir du numéro neuf, Nietzsche se consacre vraiment à l'étude du plan et du style de l'oeuvre. Il n'estime pas logique l'ordre choisi pour poser les questions "parce que la troisième n'a rien à voir avec la deuxième, la quatrième avec la troisième, et toutes les trois avec la première" (2). Toute l'argumentation que Nietzsche développe au sujet de la structure du livre n'est cependant probante que si l'on accepte sans

(1) : E. Haeckel, op. cit., préface, p. XXXVIII.

(2) : Nietzsche, op. cit., p. 181. Les quatre questions, qui constituent les quatre grandes parties de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", sont : "Sommes-nous encore chrétiens?", "Avons-nous encore une religion?", "Comment comprenons-nous le monde?", "Comment organisons-nous notre vie?"

réserve les distinctions dont il pose le principe. C'est un choix personnel qu'il impose : "Le naturaliste, par exemple, qui soulève la troisième question, témoigne précisément de la pureté de son sens de la vérité en répondant par le silence à la deuxième sans s'y arrêter." (1) Il n'est pas indispensable non plus d'être un "théologien chrétien" impénitent pour penser d'abord au christianisme et non pas au bouddhisme en employant l'expression "ancienne foi". Nietzsche oublie ici que Strauss s'adresse à des lecteurs allemands pour lesquels la foi, objet de respect ou de négation philosophique, est de toute évidence le christianisme. Strauss n'avait pas de surcroît ignoré l'existence du bouddhisme et avait même souligné qu'il avait, avant le christianisme, formulé des exigences morales semblables. L'objection de Nietzsche indique que son admiration pour Schopenhauer est à son point culminant plus qu'elle n'atteint vraiment son adversaire. Beaucoup de penseurs autres que Strauss croient aussi que la manière "d'organiser sa vie" a un certain rapport avec celle de "comprendre le monde". Plusieurs accusations de Nietzsche ont leur source dans un refus ostensible de sympathiser avec un système qui est étranger à sa personnalité. Strauss voudrait "conformément au schéma directeur de l'introduction indiquer les preuves sur lesquelles s'appuie la conception moderne du monde : mais toutes ces preuves, il les emprunte à la science et se comporte une fois encore absolument en savant, et non en croyant" (2). Deux pensées irréductibles se heurtent sans qu'il en résulte un débat scientifique ou philosophique.

La sévérité de Nietzsche s'exerce surtout, il est vrai, sur "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" et très accessoirement sur "Voltaire", et il nous dit préférer à ces ouvrages d'autres plus anciens où Strauss s'avérait plus compétent : "Il y eut un Strauss, un savant vaillant, rigoureux, à la mine sévère, qui nous était aussi sympathique que quiconque en Allemagne sert la vérité avec sérieux et persévérance et sait régner en

(1) et (2) : Ibid. p. 181

maître à l'intérieur de ses frontières; l'homme qui est aujourd'hui célèbre dans l'opinion publique sous le nom de David Strauss est un autre homme : peut-être est-ce la faute des théologiens s'il est devenu cet autre; bref, la façon dont il joue aujourd'hui avec le masque du génie nous est aussi odieuse et ridicule que sa gravité d'antan nous contraignait à la gravité et à la sympathie." (1) Nietzsche préfère donc le savant d'autrefois tout en accusant les théologiens de l'avoir perverti et Hegel d'avoir gâté son style. Or, les ouvrages de Strauss les plus érudits, ceux d'antan, sont justement les plus théologiques et également - Nietzsche a raison - les mieux écrits(2). Nietzsche ne tient pas compte non plus de l'évolution logique de "La Vie de Jésus" à "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" en passant par la "Dogmatique" dans laquelle il n'y a pas rupture mais continuité.

Nietzsche achève son "Intempestive" par une exécution en règle. Tous les mécanismes artificiels du style de Strauss sont démontés. Les expressions voisines ou synonymes qu'il mélangerait, les obscurités de phrases trop compliquées, les images d'inspiration trop moderne empruntées à la technique ou à l'économie dont il est vrai qu'il a abusé, celles déjà usées qui deviennent grotesques, dès qu'on se rappelle le sens premier travesti par l'usage, sont impitoyablement mises en lumière. Encore faut-il ne pas oublier que d'autres, Auerbach, Vischer, Gutzkow, par exemple, que Nietzsche placerait plutôt en dessous de Strauss dans sa hiérarchie, auraient pu être les victimes du sacrifice (3).

(1) : *Ibid.* p. 189.

(2) : Nietzsche traite l'ouvrage de Strauss de pur produit de la théologie avant d'accabler son adversaire pour avoir abandonné sa spécialité au profit d'explorations spéculatives qui dépassaient ses moyens. Dans "Der Antichrist", il qualifiera "La Vie de Jésus" d'"oeuvre de l'incomparable Strauss" (Bd. 2, p. 1190), expression que nous ne sommes pas tentés de prendre au pied de la lettre mais dans laquelle Adler ne décèle pourtant aucune ironie (Nietzsche, sa vie et sa pensée tome III, Paris, 1958, p. 351).

(3) : Cf. Nietzsche, *op. cit.*, Bd. 1, pp. 148 sq., Bd. 2, "Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten", p. 206. Il est vrai que Nietzsche ne laisse presque rien subsister de la littérature allemande (Bd. 1, *Der Wanderer und sein Schatten*, pp. 921 sq.).

Nietzsche, qui s'attaque, après Schopenhauer, au jargon en usage dans les lettres allemandes, n'a pas tort de remarquer, même si c'est pure habileté de sa part, que Strauss ne figure pas parmi les plus mauvais stylistes. Il ignore sans doute que Strauss longtemps avant lui s'était fait le défenseur de la pureté de la langue, qu'il avait vu la marque du philistin dans sa dénaturation, et ni lui, ni Schopenhauer ne renieraient les exemples qu'il donnait (1).

Dans une certaine mesure, Strauss a mené à bien sa tâche. Il n'a pas lassé ses lecteurs en dépit de l'aridité de la matière et, si sa langue ne répond pas aux exigences de Nietzsche, les règles qu'il s'était imposées pour écrire son livre ne facilitaient pas son travail. Nietzsche feint aussi de croire que sa victime se prend pour un écrivain classique. Or Strauss a limité son ambition à être un épigone en donnant à ce mot la plus grande dignité possible. Il préférerait être un héritier scrupuleux qu'un créateur malheureux. Sa malchance est d'avoir subi une critique à laquelle peu de ses contemporains auraient pu résister et de n'avoir pas eu le temps ni surtout la force physique de répondre.

L'EFFET DE LA CRITIQUE DE NIETZSCHE

Si nous en croyons les derniers témoignages de Nietzsche, le retentissement fut énorme et conforme à ce qu'il espérait. Parce qu'il était déjà "Ordinarius" malgré ses vingt-sept ans, Nietzsche aurait été reconnu comme "une sorte d'autorité" qui n'avait plus besoin de faire ses preuves (2). Il oublie seulement que l'autorité de l'universitaire en son domaine n'a pas grand chose de commun avec la célébrité de l'écrivain.

(1) : Il qualifiait en 1835 le mauvais goût dans l'expression de "Philisterhaftigkeit". Ce travers défigurait le style d'un théologien, Böhmer, dans sa "Theologische Auslegung des paulinischen Sendschreibens an die Kolosser" (cf. "Charakteristiken und Kritiken", pp. 292 -298). G. Binder (le fils de l'ami de Strauss) s'est attaché à démontrer dans une série d'articles du "Gegenwart", 1873, que Nietzsche s'était aidé du dictionnaire de Grimm. Nietzsche n'a pas fait mystère de cet usage (op. cit., p.203).

(2) : Nietzsche, op. cit., Bd. 3, pp. 1278 sq.

Les réactions immédiates de Nietzsche démentent les souvenirs tardifs. Les lettres à Gersdorff du 27 septembre et du 18 octobre 1873 nous apprennent au contraire que la plupart des articles publiés l'ont été à Bâle, la ville où Nietzsche enseignait, que presque tous étaient hostiles, et que Nietzsche était suffisamment anxieux pour en opérer le recensement sans trop prendre garde à leur contenu⁽¹⁾. Wagner réagit certes avec enthousiasme, confirmant ainsi qu'une polémique contre Strauss lui tenait à coeur : "Je vous jure par Dieu que vous êtes pour moi le seul qui sache ce que je veux." (2) C'est un cas isolé.

D'autres, parmi les plus grands, sont plus réservés sinon hostiles, par exemple Burckhardt (3). La brochure de Nietzsche est la cause de la brouille entre Overbeck et Treitschke, qui n'éprouve pourtant pas que sympathie pour Strauss. Même parmi ses amis, Nietzsche ne rencontre pas une approbation totale et il suppose que son livre aurait pu être à l'origine d'un désaccord avec G. Krug (4). Le 31 décembre 1873, il est suffisamment découragé pour écrire à Rohde qu'il est nécessaire à lui et à ses amis de "s'assister mutuellement", car tout le monde doute qu'il puisse sortir quelque chose de leur façon de penser. Il nous apprend également l'indignation de Ritschl, qui lui a pourtant facilité l'entrée dans la carrière universitaire : "Le vieux Ritschl s'est mis à ratiociner furieusement sur Wagner écrivain, puis sur les Français (je passe pour un admirateur des Français) (...) Ma démesure et ma grossièreté contre Strauss ont été blâmées." (5)

Ces lettres nous renseignent sur l'état des esprits. Seuls les amis les plus intimes sont solidaires, chez les autres se manifestent la réserve et l'indignation. Un des reproches essentiels est la brutalité de

(1) : Nietzsche, *Gesammelte Briefe*, Bd. I, pp. 243 et 250.

(2) : Nietzsche cite les paroles de Wagner dans la lettre à Gersdorff du 27 septembre, p. 243.

(3) : Bernoulli, *op. cit.*, Bd. I; p. 52.

(4) : *Gesammelte Briefe*, Bd. I, p. 241 (lettre à Krug du 21 septembre 1873)

(5) : G.B., Bd. II, pp. 434 sq.

l'agression, un autre est l'apologie de la France qu'on prétend y trouver. Le crédit de Wagner lui-même n'est pas à l'abri d'attaques de la part des amis de Nietzsche. Sans doute y a-t-il dans cette réprobation l'intuition des contradictions de Nietzsche, nationaliste fervent il y a peu encore, contempteur de la culture prussienne, admirateur de Wagner qui vilipende les vaincus, alors que lui-même souligne l'originalité de leur culture. Si l'on prenait la première "Intempestive" à la lettre, il faudrait considérer comme une catastrophe pour la civilisation cette victoire que Nietzsche a ardemment souhaitée. L'attitude de Strauss paraissait plus cohérente et beaucoup lui reconnaissaient de l'honnêteté et du courage. Nietzsche l'avouera plus tard avec fierté et franchise : les "Intempestives" sont des confessions, des promesses sacrées. Ce que Nietzsche nous dit de la troisième et de la quatrième vaut plus encore pour la première(I). Elles ne nous parlent que de Nietzsche. Le public ne pouvait pas le savoir.

Quand on s'éloigne de Bâle, quand on quitte les amis de Nietzsche les réactions deviennent souvent très virulentes. La plus importante et la plus soupçonneuse est celle de G. Keller : "J'ai commencé la lecture du pamphlet de voyou de M. Nietzsche contre Strauss mais je ne parviendrai certainement pas à l'achever à cause du style beaucoup trop monotone dans l'injure, sans aucun résultat positif, sans oasis. A ce qu'on dit, Nietzsche est un jeune professeur de vingt-six ans à peine, élève de Ritschl à Leipzig et philologue, mais qu'une certaine mégalomanie pousse à se faire remarquer dans d'autres domaines. Par ailleurs, il ne manquerait pas de dons mais, entiché de Wagner et de Schopenhauer, sacrifierait à Bâle avec quelques autres toqués de son espèce à un culte confidentiel. Par sa brochure contre Strauss, il veut sans aucun doute faire parler de lui d'un seul coup par tout le monde, ses fonctions obscures de maître d'école lui paraissant trop ennuyeuses et trop uniformes. Il s'agit donc de savoir si ce

(I) : Nietzsche, Werke, Bd. 2, Die Unzeitgemässen, pp. III3 sq., Bd. 3, p. 1279.

n'est pas rendre service à un calculateur de son espèce que de s'occuper de lui sérieusement. Je tiens le personnage pour un archiphilistin, pour une quintessence de philistin." (1)

La lettre de Keller, si partielle qu'elle puisse être, nous permet de supposer que nombreux furent ceux qui crurent à l'époque que Nietzsche tenait à faire scandale pour se pousser sur le devant de la scène. Nietzsche n'avait pas encore le prestige qu'il s'attribue dans la lettre à Brandes. La suspicion des intentions de Nietzsche est peut-être injuste ou tout au moins exagérée dans la mesure où il s'était mis au service des intérêts de Wagner et d'Overbeck en s'en prenant à Strauss - et non pas à un autre - et où le thème qui lui tenait à coeur était la démystification de la culture allemande. Des remarques malveillantes durent pourtant être formulées assez souvent pour que Nietzsche jugeât nécessaire de s'en justifier devant Brandes, longtemps après l'événement, et sans les mentionner expressément. Mais la lettre de Keller ne condamne pas seulement les excès de la première "Intempestive", elle révèle aussi qu'une des ambitions principales de Nietzsche, celle de préserver et de rénover la langue, ne pouvait encore être comprise, même des écrivains qu'il appréciait le plus. Le style de Nietzsche a ennuyé Keller par sa monotonie. On comprend mieux ainsi certains jugements flatteurs portés sur Strauss et leur persistance pendant plusieurs dizaines d'années (2).

A en juger par l'expression scandalisée de Keller, la coupure était profonde entre les esprits. Les buts que poursuivait Nietzsche ne furent pas compris de la plupart de ses lecteurs. Le témoignage plus tardif de Spitteler, moins accablant pour Nietzsche, apporte une preuve supplémentaire du trouble provoqué par la première "Intempestive". Spitteler

(1) : G.B., Bd. III, p. 210 (lettre à Emil Kuh du 18 novembre 1873).

(2) : Zeller dans "D.F. Strauss in seinem Leben und in seinen Schriften", Bonn, 1874, p. 99, compare "Voltaire" à "Dichtung und Wahrheit". Ziegler en 1908 distingue trois grands types de style en Allemagne, celui de Treitschke, celui de Nietzsche et celui de Strauss (op.cit. p. 746).

nous dit avoir conçu un préjugé tenace contre Nietzsche, en raison de son attaque contre un homme "furieusement haï de toute la chrétienté". Il nous renseigne aussi sur les milieux qui se réjouirent de la polémique. Ce sont les adversaires de toujours de Strauss : "Etudiant à Bâle, j'avais pu autrefois entendre l'explosion de joie des piétistes trouvant un soutien inespéré chez un philologue libéral." (1) Nietzsche confirme indirectement cette observation (2).

La réaction des milieux religieux se comprend aisément. Rien dans la diatribe de Nietzsche ne pouvait les inquiéter dans l'immédiat. La critique de la culture allemande, inaccessible au grand public, n'était pas plus dangereuse pour le gouvernement prussien. La violence du ton employé contre un écrivain célèbre par ses attaques contre la religion ne pouvait que plaire aux conservateurs, en matière religieuse ou politique. Les attaques contre l'Allemagne contemporaine et ses grands hommes étaient d'autre part inutilisables pour les socialistes sous la forme que Nietzsche leur avait donnée. Si le but principal de l'"Intempestive" était de faire

(1) : Bernoulli, op. cit., Bd.2, p. 482.

(2) : Il le fait avec émotion et naïveté, vers la fin de sa vie consciente, dans les dernières pages d'"Ecce homo", "Die Unzeitgemässen" (Bd.2, pp. III4 sq.), à un moment où il aimait se rappeler son premier coup d'éclat. Nietzsche nous cite les noms des quatre auteurs qui applaudirent à son "Intempestive" : B. Bauer, Ewald, Hoffmann et Hillebrand. Ces hommes auraient agi "pour des raisons d'origines diverses et en partie impossibles à découvrir". Hillebrand, dont nous reparlerons, est le seul qui ne soit pas suspect d'avoir agi pour des motifs partisans et il n'a pas accablé Strauss avec l'acharnement qui caractérisait l'écrit de Nietzsche. B. Bauer et Strauss étaient ennemis jurés depuis la première "Vie de Jésus". La théologie d'Ewald représentait tout ce que Strauss détestait, c'est-à-dire la tentative de concilier l'orthodoxie et l'esprit moderne et libéral. Strauss l'avait fait savoir clairement à deux reprises, dans sa préface aux "Gespräche von Ulrich von Hutten" (pp. XXXVIII sq.) et dans sa seconde "Vie de Jésus" (p. 36). Les quelques renseignements que Nietzsche nous communique sur Hoffmann indiquent qu'il s'agit de Franz Hoffmann. Ce disciple de Baader, dont il éditait les oeuvres et dont il espérait que l'esprit pourrait aider l'Allemagne à trouver son salut, n'avait aucune raison de nourrir une estime particulière pour Strauss. Les motivations de ces hommes ne sont donc pas seulement théoriques mais souvent personnelles. La première "Intempestive" n'aura trouvé un écho favorable que dans ce milieu de théologiens dont Nietzsche prétendait qu'il n'était composé que de fanatiques et de sectaires. L'obstination avec laquelle Nietzsche, à cet instant précis, se dissimule la vérité, mériterait d'être étudiée séparément.

ressortir la vanité de la culture allemande, et accessoirement de ridiculiser Strauss, comme Nietzsche et Overbeck le disent à plusieurs reprises, ce but n'a pas été atteint. Les valeurs de la culture allemande sont restées intactes et Strauss fut la seule victime (1). Les véritables perspectives ne furent rétablies que bien plus tard.

L'ETAT DES ESPRITS VERS 1870 : OVERBECK, LAGARDE, HILLEBRAND ET

HARTMANN

Après "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" paraissent coup sur coup en 1873 "Les rapports de l'Etat allemand avec la théologie, l'Eglise et la religion" de Paul de Lagarde, l'essai d'Overbeck "Des vertus chrétiennes de notre théologie actuelle" et "Quelques réflexions au sujet du déclin de la langue allemande et de la mentalité allemande. A l'occasion d'un écrit du Dr. Fr. Nietzsche contre D. Strauss" de K. Hillebrand. A ces titres viennent s'ajouter en 1874 dans la revue "Die Literatur" neuf articles intitulés "La question religieuse" que l'auteur E. von Hartmann réunira bientôt sous un titre plus polémique (2).

La relation entre ces différents ouvrages, qui ont comme point commun de ne compter que quelques dizaines de pages, a été soulignée par

(1) : Strauss a réagi en quelques lignes à la lecture de Nietzsche avec un humour qu'on ne soupçonnerait pas et qui laisse croire qu'il a mieux apprécié que ses contemporains les plus avertis la vigueur et le sel de l'exécution qui lui était réservée (A.B., p. 570, lettre à Rapp du 19 décembre 1873). Son état de santé (il était déjà atteint par le mal qui allait l'emporter quelques semaines plus tard et le savait) lui interdisait tout projet de réplique. Peut-être a-t-il été assez perspicace pour deviner le point faible et la source de l'agression dont il était victime : "Le problème psychologique est la seule chose qui m'intéresse chez ce type-là".

(2) : Paul de Lagarde, Über das verhältnis des deutschen staates zu theologie, kirche und religion, Göttingen, 1873, dont le sous-titre, "ein versuch nicht-theologen zu orientieren" est révélateur du programme. Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie..., Leipzig, 1873.

Karl Hillebrand, Zeiten, Völker und Menschen, 2. Bd., Wälsches und Deutsches, Einiges über den Verfall der deutschen Sprache und der deutschen Gesinnung..., Berlin, 1875, pp. 291 - 310.

E. von Hartmann, Die Literatur, "Zur religiösen Frage", Leipzig, 1874. Les articles furent rassemblés sous le titre "Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft", Berlin, 1874.

Overbeck lui-même dans une lettre à Treitschke. C'est la brochure de Lagarde qui l'a incité à écrire et non pas Strauss malgré l'honnêteté qu'il lui reconnaît (1). Overbeck a notamment l'intention de répondre à la proposition de Lagarde de retirer les facultés de théologie de l'Université parce qu'elles seraient inévitablement confessionnelles et ainsi étrangères à la science (2).

On peut s'interroger sur les raisons pour lesquelles Overbeck et Nietzsche également, car la sympathie entre les deux hommes est très profonde à cette époque, faisaient une telle différence entre Lagarde et Strauss malgré les quelques convergences importantes que l'on peut relever entre leurs oeuvres. Accords et désaccords reflètent le mouvement des idées vers 1870. Les solutions proposées sont rarement concordantes mais ce sont les mêmes problèmes qui reviennent inlassablement.

Les jugements portés sur les religions établies et notamment sur le protestantisme sont au moins aussi sévères chez Lagarde que chez Strauss. Lagarde nie qu'il y ait eu "évolution ininterrompue" de Luther à l'Allemagne contemporaine. Celle-ci "sort du débarras" les préceptes du protestantisme parce qu'elle est incapable de trouver en elle-même les réponses exigées par une époque nouvelle (3). Lagarde n'attribue pas au luthéranisme les mérites historiques que Strauss lui reconnaît encore. L'époque où le luthéranisme a régné sans partage sur des territoires qui lui étaient dévolus ne compte pas parmi ses titres de gloire (4). Tandis que Strauss voyait dans la pensée de Luther l'origine d'un courant d'émancipation de l'esprit humain, Lagarde n'hésite pas à affirmer : "Je nie purement et simplement que Goethe, Herder, Kant, Winckelmann aient été influencés d'une manière

(1) : Bernoulli, op.cit., Bd.I, p. 85. Treitschke aussi a été sensible à la sincérité de Strauss : il rapporte à Overbeck qu'il a consacré tout un Vendredi saint à la lecture du livre de Strauss et il se réjouit "qu'un Allemand ait encore le courage de ses opinions" (ibid. p. 4).

(2) : Allusion à cette phrase de Paul de Lagarde, entre autres : "La coexistence pacifique de facultés de théologie catholique, luthérienne, et de théologie luthérienne et réformée ("unierte theologie"), et la longue durée de cette coexistence prouvent que toutes trois sont étrangères à la science." (Lagarde, op.cit., p. 6)

(3) : Lagarde, op. cit., p. 17.

(4) : Ibid. pp. 18 sq.

tant soit peu essentielle par le système protestant et par l'Eglise protestante." (1) Il semble bien, quoique Lagarde ne soit pas très clair sur ce point capital, que ce n'est pas seulement l'institution qui serait restée étrangère à ces classiques mais l'esprit même du protestantisme et sa tradition spirituelle (2).

Comme Strauss, Lagarde est convaincu que la science et l'histoire ont ébranlé définitivement les religions établies et notamment la religion catholique. La constitution d'Etats souverains en Europe est en effet contraire aux principes du catholicisme. L'obéissance aux dogmes ne supporte pas le développement des sciences exactes qui les contredisent à chaque instant. La découverte capitale est cependant celle de l'évolutionnisme qui rend vain le contenu de la Révélation. Lagarde, après Strauss et bien d'autres, insiste sur l'importance des idées de Copernic et de Galilée, comme si le choc qu'elles avaient provoqué n'était ressenti dans toute sa puissance que trois siècles plus tard en se conjuguant avec les effets de la théorie de Darwin (3).

Certaines formules reproduisent la critique de Strauss, celle de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" comme celle des oeuvres qui l'ont précédée : "Ainsi le catholicisme devint l'ennemi des nations, des consciences, de l'accroissement des biens intellectuels." (4) Dans ce contexte, les Jésuites sont fatalement rendus responsables de tous les maux, qu'ils soient historiques, politiques, scientifiques ou éducatifs. Ils ont eu tort de démontrer "les inconséquences du protestantisme", de défendre le principe de la souveraineté populaire. Ils ont privé la science de sa substance en la réduisant à un "agglomérat de connaissances" sans véritable signification. Enfin, ils ont lutté contre la compréhension des lois historiques en enseignant que l'histoire n'avait pas de valeur (5). Là où Strauss combat d'a-

(1) : Ibid. p. 19.

(2) : Ibid. p. 20.

(3) : Ibid. pp. 21 sq.

(4) et (5) : Ibid. p. 21.

bord l'activité d'un ordre qui prend ses consignes à l'extérieur de la nation et n'est pas soumis au contrôle de celle-ci, Lagarde dénonce une mal-faisance constante dont Strauss est certes persuadé mais à laquelle il n'attribue pas cette omnipotence démoniaque (1).

Ce ne sont pas les similitudes parfois frappantes entre Strauss et Lagarde qui peuvent avoir suscité l'intérêt d'Overbeck mais sa conception d'une religion, d'une religiosité plutôt, étrangère aux religions établies, hostile à cette admiration suspecte du siècle dont Strauss se rendait coupable. Lagarde réclame de nouveaux rapports entre l'Etat et la religion, définit une autre doctrine de l'intervention de l'Etat dans le domaine des choses de l'esprit. L'Etat et ses écoles distribuent les connaissances mais ils sont incapables par nature d'engendrer les grandes forces spirituelles dont Lagarde attend qu'elles régénèrent la nation : "Seul le génie apporte les idées, seul le génie religieux apporte les idées religieuses, et il n'est pas du pouvoir, même de l'Etat de susciter le génie. Mais l'Etat peut une chose. Il peut préparer le chemin à la religion. Et il le doit." (2) La théorie de l'Etat et de la nation que développe Lagarde est d'essence religieuse. La naissance d'une nation est subordonnée à la volonté divine. Les événements historiques sont soumis aux lois de la Providence. Pour toutes ces raisons, la religion est une "nécessité pour chaque peuple" (3). Cette vision de l'histoire appelle logiquement, et appellera de plus en plus chez Lagarde, un messianisme politique qui complète la religion de l'avenir. Les deux aspirations vont se fondre et se confondre. Nous sommes loin du réalisme de Strauss (4).

Lagarde et Strauss dressent le constat de faillite des Eglises, mais le premier croit, à l'inverse du second, en la nécessité d'une régé-

(1) : On est frappé par le parallélisme entre les accusations portées contre les Jésuites à l'époque du Kulturkampf et celles lancées par certains milieux catholiques contre les francs-maçons sous la III^e République.

(2) : Lagarde, op. cit., p. 49.

(3) : Ibid. p. 48.

(4) : Lagarde apparaît déjà comme l'apôtre du pangermanisme et du racisme dans "Uber die gegenwärtige lage des deutschen reichs", Göttingen, 1876, Toute confusion avec Strauss est ici impossible.

nération spirituelle de la civilisation contemporaine qui apparaîtrait à Strauss entachée de mysticisme. Son appréciation de la civilisation (Zivilisation) est en effet pessimiste. Les masses sont incapables de goûter et de rechercher une culture authentique. La civilisation qu'elles recherchent est donc hypocrite et factice; elle est "l'ennemi le plus féroce de toute religion"(1). En faisant dépendre l'Etat et la nation d'un principe religieux, en proclamant son mépris envers la civilisation technique, Lagarde achevait de se séparer de Strauss et de se rapprocher d'Overbeck et de Nietzsche.

Overbeck écrit une oeuvre beaucoup plus académique et plus nuancée que celles de Lagarde et de Nietzsche et il est suffisamment impartial pour rendre parfois justice à Strauss. Il lui donne raison de s'être fait l'adversaire inlassable de "l'idée moderne d'une vie humaine de Jésus" et d'avoir proclamé, à qui voulait l'entendre, que le christianisme était incompatible avec elle (2). Il nous renseigne lui aussi sur le désarroi à l'intérieur de l'Eglise et principalement de l'Eglise luthérienne. La théologie libérale a tort dans son débat avec Strauss. Elle l'accuse d'avoir identifié le christianisme à "l'ancienne foi de l'Eglise" dont elle ne veut précisément plus rien savoir(3). Elle se réfugie dans des illusions.

L'erreur impardonnable des théologiens libéraux est de vouloir concilier "la foi et le savoir", de vouloir sauver la religion en intégrant dans celle-ci les découvertes scientifiques. Par cette compromission, ils aboutissent finalement à un "sordide mélange de demi-science et de demi-foi". Ils prouvent seulement "que le savoir peut sans doute détruire une religion, mais ne peut jamais la reconstruire en tant que telle" (4)

Overbeck, théologien d'une redoutable érudition, distingue soigneusement entre théologie et religion. Il est de la nature d'une théo-

(1) : Lagarde, *Über das verhältnis...*, p. 56.

(2) : Overbeck, *op. cit.*, p. 44.

(3) : *Ibid.* p. 41.

(4) : *Ibid.* p. 16.

logie, critique par définition, d'exercer une influence destructrice sur la religion. Contrairement à Lagarde, Overbeck croit que les théologiens se comportent en hommes de science. Seules les conséquences de leurs travaux les effraient. C'est pourquoi ils en prennent à leur aise avec "les mythes et les dogmes du christianisme". Qu'ils le veuillent ou non, ils sont conduits inévitablement à jeter "le noyau avec l'écorce" (1).

Overbeck rejette donc la théologie, au moins en apparence. Il n'accepte pas pour autant la religion révélée dont il admet, comme Lagarde et Strauss, qu'elle est en contradiction avec les leçons de la science moderne (2). Mais sa thèse devient alors plus originale. Il prend le contre-pied d'une opinion très répandue depuis le XVIIIe siècle, de la conviction de Strauss qui avait douté de plus en plus, vers la fin de sa vie, que le christianisme ait jamais représenté, même à l'origine, un bienfait pour l'humanité. Overbeck entend sauvegarder un apport irremplaçable à la civilisation : "Le christianisme est une religion jeune et il s'installa d'emblée dans un monde qui se trouvait à un niveau de civilisation dont on a de bonnes raisons de se demander si l'humanité actuelle est parvenue à le retrouver, et même Tertullien, auquel des considérations de cette sorte sont particulièrement étrangères, souligne en une occasion que c'est une caractéristique remarquable du christianisme, en comparaison avec les cultes religieux du passé, d'être une religion pour hommes cultivés." (3)

Pour Strauss, il y avait rupture et recul entre le monde antique et le christianisme; pour Overbeck, il y a préservation et progrès. Le christianisme permet de sauver l'antiquité gréco-latine décadente. Les peuples modernes sont les héritiers de la religion chrétienne et de la civilisation antique, qu'il est artificiel d'opposer (4). Le but d'Overbeck, bien qu'il souhaite concilier le message humaniste de l'antiquité et celui du christianisme, n'est cependant pas de retourner au christianisme "historique". L'entreprise serait impossible et ne pourrait tenter que des intel-

(1) : Ibid. p. 41.

(2) : Ibid. p.30.

(3) : Ibid. p.5.

(4) : Ibid. pp. I sq.

lectuels qui finiraient par trouver quelque chose qui ne ressemblerait en rien à une véritable religion.

L'ambition d'Overbeck est de faire renaître l'esprit et l'élan qui engendrent les religions nouvelles. Il veut pour cela sauvegarder le message humaniste de l'antiquité, ce qui explique son souci, partagé par Nietzsche, de réformer l'enseignement en se référant essentiellement au modèle grec. Au nom de cette conception, Overbeck reproche à certains dignitaires de l'Eglise d'oublier la vocation universelle du christianisme en s'abandonnant à leur nationalisme et à leur foi dans une mission particulière de l'Allemagne(I).

Aussi adresse-t-il un avertissement à l'Allemagne, qui pourrait s'appliquer aussi bien à Lagarde qu'à Strauss, et dont nous avons retrouvé l'écho amplifié chez Nietzsche (2). Overbeck met les Allemands en garde contre le danger de la présomption que secrètent les victoires. "La générosité et la clarté du jugement" doivent déterminer les relations des Allemands avec les pays étrangers. Les Germains n'ont pas de droits supérieurs à ceux des autres peuples (3). De la sagesse antique et de la morale chrétienne, Overbeck retient d'abord l'universalité du message.

Dans une période de réussite industrielle, de développement des techniques et des sciences, après la victoire des armes, ce sont des problèmes de civilisation que posent Strauss, Lagarde et Overbeck. Mais Strauss s'installe résolument dans le siècle dont il cherche à accroître les conquêtes matérielles, tout en amendant quelques aspects secondaires, vestiges d'époques révolues, tandis qu'Overbeck et Lagarde se détournent des réussites de leur époque et placent leurs espoirs dans ce que l'on

(1) : Ibid. p. 32. Overbeck fait allusion au superintendant général Wilhelm Hoffmann, vieil ennemi de Strauss d'ailleurs, qui a écrit un livre très nationaliste, au titre évocateur : "Deutschland einst und jetzt im Lichte des Reiches Gottes", Berlin, 1868.

(2) : L'opuscule de Nietzsche semble bien avoir été achevé après celui d'Overbeck (cf. Nietzsche, Bd. 3, p. 1090). Il serait cependant trop facile d'en déduire une influence déterminante d'Overbeck dans l'élaboration des idées de Nietzsche, même s'il paraît avoir été plus rebelle à la fièvre nationaliste que son ami et surtout que Wagner.

(3) : Overbeck, op. cit., p. 32.

pourrait appeler également une "nouvelle foi". Celle-ci serait en revanche hostile à tout modernisme et devrait ressusciter le souffle et l'enthousiasme spirituels qui caractérisent les religions à leur origine.

C'est une solution différente que propose Hillebrand, penseur à l'influence plus modeste, dont Nietzsche a jugé à plusieurs reprises que sa critique était la plus intelligente (1).

Son essai présente un intérêt particulier, parce qu'il confronte les deux adversaires. C'est l'esprit général de la démarche nietzschéenne, le conflit qui remet en cause une autorité incontestée, la défense de la langue allemande surtout qui sont approuvés. Comme Nietzsche, Hillebrand voit dans Strauss le "porte-parole" de la classe intellectuelle moyenne. Les motifs qui lui imposent une condamnation sans réserve de son dernier livre, alors qu'il ne cache pas son admiration pour les oeuvres précédentes, sont d'inspiration élitiste. Strauss se voit accusé de démagogie, bien que la tendance générale de son livre soit conservatrice et qu'il n'accorde au peuple qu'une place insignifiante dans les succès des dernières années. Hillebrand n'a pas plus d'estime pour la bourgeoisie que pour le prolétariat. Il ne décerne pas des brevets de mérite à des classes sociales. La nation n'a pas le droit d'être satisfaite du chemin parcouru, elle qui ne se plaît que trop à se reposer sur des lauriers qu'elle n'a pas conquis(2).

La réussite de l'Allemagne est celle de quelques hommes d'exception. A lire Hillebrand, on comprend mieux pourquoi Strauss peut se croire sincèrement libéral et afficher en même temps son attachement au gouverne-

(1) : Nietzsche, Bd. 2, pp. III4 sq. cf. également la lettre à Brandes, déjà citée, du 19 février 1888, et celle à Karl Knortz du 21 juin 1888 (G.B., pp. 504 sq.)

Nietzsche se souvient-il bien du texte de Hillebrand quand il en fait l'éloge? Hillebrand commence par rappeler la disproportion entre l'autorité du savant confirmé et l'absence de notoriété du jeune écrivain (op. cit., p. 291). Selon lui, Nietzsche ne connaîtrait rien à Hegel et à l'hégélianisme et se contenterait de débiter les rengaines de Schopenhauer. Il ne croit pas pouvoir le disculper non plus "d'un certain manque de tact et, comme il semble appartenir d'un côté à la communauté wagnérienne et de l'autre à l'école de Schopenhauer, ce défaut ne nous étonne pas précisément" (ibid. pp. 303 - 305).

(2) : Hillebrand, op. cit., p. 299.

ment prussien : "Et l'action la plus géniale, la plus hardie, la plus riche en conséquences du XIXe siècle, la guerre de 1866, ne fut-elle pas accomplie absolument contre la volonté du peuple allemand? La matière se montra déjà moins revêche, l'outil moins grossier pendant la guerre de 1870; rendons au marbre et au ciseau le respect qui leur est dû, l'honneur d'avoir créé ne leur revient pourtant pas, à eux, mais à la main du maître qui s'en est servi." (I) Strauss, s'il pense lui aussi que l'unité allemande s'est réalisée malgré la volonté ou, tout au moins, l'inertie et l'incompréhension du peuple, n'a jamais compté la guerre austro-prussienne parmi les gloires de l'humanité.

Bien qu'elle parte des mêmes prémisses que celle de Nietzsche, la critique de Hillebrand aboutit à des conclusions opposées sur le rôle des hommes d'Etat et des chefs militaires allemands dont elle fait l'apologie. Plus facilement encore que le livre de Strauss, rendu gênant par son parti-pris matérialiste, la première "Intempestive" se laisse intégrer dans un système conservateur comme celui de Hillebrand. L'assaut contre la culture prussienne s'achève par une exhortation au peuple à réveiller ses énergies.

Hillebrand aborde également la partie la plus théologique de l'ouvrage de Strauss. Ses jugements confirment que le progrès des idées nouvelles correspondait à l'appréciation de l'auteur qui a seulement trop cru à la possibilité de faire naître une "nouvelle foi". Il est anachronique de demander aux Allemands s'ils sont encore chrétiens ou non; la réfutation des miracles et des dogmes ne les intéresse plus. Le christianisme cesse d'exister dès que l'on ne croit plus à l'incarnation de Dieu en Jésus. C'est le cas des Allemands cultivés. Hillebrand nous parle encore de Copernic et de Kepler, de Galilée et de Newton. Ils nous ont appris que la terre n'est pas le centre de l'univers, qu'elle n'a pas été créée pour l'homme. Si l'évolutionnisme parvenait au même degré de certitude que les

(I) : Ibid. p. 302.

sciences physiques, la téléologie aurait vécu à tout jamais (1).

Hillebrand accepte donc toutes les analyses de Strauss concernant la religion, les estime même superflues, tant elles sont évidentes. "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" devient un livre inutile. Mais Hillebrand se refuse catégoriquement à tirer des applications pratiques des conclusions de Strauss. Certains coins de l'existence demeureront à l'abri des vérités scientifiques. Elles ne doivent pas affecter la vie quotidienne, fixée par la tradition. La religion reste une chose sacrée qu'il importe de préserver : "Ses formes et ses usages sont devenus pour nous des habitudes et des symboles vénérables." (2) L'introduction de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" et de nombreux passages tout au long du livre semblent avoir été écrits à l'intention des lecteurs qui pensent exactement comme Hillebrand et auxquels Strauss répondrait par avance, ce qui tendrait à prouver que leurs arguments étaient très répandus.

Les analyses de Strauss tenaient compte de la déchristianisation des intellectuels et d'une partie de la bourgeoisie. Elles supposaient aussi que la résistance principale viendrait de la force d'inertie, de la prudence traditionnelle de ces classes. Aussi cherchait-il à rassurer par les techniques de persuasion qu'il préconisait et en définissant une évolution à long terme, presque insensible, et pour le prolétariat une révélation lente et mesurée qui risquait de ne pas lui dévoiler avant longtemps certains aspects de la "nouvelle foi". Mais Strauss se heurte à une volonté de conservation du passé allemand bien plus arbitraire que la sienne, soucieuse de sauver même ce que la science aurait définitivement condamné. Strauss est le seul à avoir le sens de l'épopée bourgeoise. Nietzsche déroute plus qu'il ne dérange. L'"Intempestive" est réduite à la seule agression contre un ennemi de la religion, sacrilège pour les uns, providentiel pour les autres.

(1) : Ibid. pp. 306 sq.

(2) : Ibid. p. 307.

E. von Hartmann accorde une place importante à Strauss dans l'histoire des idées et ne tente pas de dissimuler l'étendue de sa dette envers celui qui a dénigré son pessimisme. Pour lui aussi, le protestantisme est la source des idées modernes sur lesquelles repose notre civilisation. Il ne représente pourtant qu'une phase transitoire. Il a ouvert la voie à l'émancipation des hommes en prenant la succession d'un christianisme moribond dont il n'a jamais ressuscité la pureté originelle. Il est donc un foyer de contradictions et de tensions qui le minent parce qu'il a préparé une civilisation qui nie le christianisme et qu'il participe de l'un et de l'autre. Le protestantisme, tout au moins le protestantisme libéral, n'est plus une religion (1).

Il n'est donc plus un danger. Ce n'est pas le cas de l'église catholique, plus obscurantiste, et dont la force première est restée plus vive, qui est toujours capable de sursauts acharnés et de sacrifices. Le Kulturkampf se présente ainsi sous la forme d'une lutte contre la foi elle-même et en premier lieu contre l'Eglise catholique. Quelques protestants isolés, qui se rendent compte de l'enjeu, seront sans doute solidaires de leurs anciens ennemis. Le Kulturkampf est une lutte décisive entre l'Eglise et l'Etat qui sera menée jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'à la disparition d'un des deux protagonistes. Le christianisme quittera la scène de l'Histoire après cet "ultime combat désespéré" (2).

L'illusion de Hartmann est patente. Il identifie le Kulturkampf bismarckien à sa propre philosophie de l'histoire. Il ne suffit pas de rappeler que les fins inconscientes de l'Histoire et les visées apparentes des hommes ne coïncident pas pour corriger cette erreur. Le Kulturkampf ne peut pas être l'affrontement titanesque décrit par Hartmann. Ses objectifs avoués et ceux de Strauss devaient effrayer certains partisans du gouvernement. On se demande s'ils ne constituaient pas en définitive plutôt une entrave

(1) : Hartmann, op. cit., p. 15.

(2) : Ibid. pp. 31 sq.

à la politique officielle, d'autant plus que Hartmann proclamait la nécessité d'une religion pour le peuple. Elle serait le seul moyen pour lui d'appréhender l'idéalisme (1). On doute cependant qu'une vague religiosité sur fond de pessimisme lucide ait pu convaincre les lecteurs de Hartmann qu'elle serait le rempart infranchissable sur lequel viendrait se briser "la bestialité de la social-démocratie" (2). Il n'était pas réaliste d'affirmer que le peuple ne pouvait se passer de religion et d'attendre du gouvernement qu'il engageât immédiatement une lutte à mort contre le christianisme.

Si nous faisons le bilan des réactions des contemporains au livre de Strauss et à l'essai de Nietzsche, nous constatons que les aspects "actuels" de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", le nationalisme, un certain conservatisme social, la défiance envers le peuple, l'apologie des chefs de la nation allemande ne le sont pas assez encore pour une partie de la bourgeoisie allemande, tandis que ses projets "intempestifs", la théorie de l'Univers, la substitution d'une nouvelle foi au christianisme étaient beaucoup trop inquiétants pour un système de croyances sérieusement ébranlé. Les réactions de certains conservateurs, dont Hillebrand fournit un bon exemple, laissent percer des craintes devant un athéisme militant qui remet en cause un ensemble de valeurs solidement appuyé sur les traditions religieuses. D'autres, comme Hartmann, sont plus hardis dans leur lutte avec les religions établies mais n'évitent pas l'utopie. Ce n'est pas seulement le bien-fondé des thèses de Strauss qui est discuté; ce sont surtout leurs conséquences qui sont redoutées. La connivence que Strauss croit déceler entre les socialistes et les tenants orthodoxes de "l'ancienne foi", notamment les catholiques, n'impressionne pas les défenseurs de la politi-

(1) : Ibid. p. 2. Strauss est hésitant et réservé quant à la nécessité d'une religion pour le peuple. Il n'adhère pas totalement aux thèses de Voltaire. Il ne croit pas non plus à la possibilité d'éduquer rapidement le peuple, mais pense avoir constaté que les foyers d'immoralité populaire sont parfois des bastions de la religion traditionnelle. La solution définitive est renvoyée à un avenir indéterminé.

(2) : Ibid. p. 2. Comme Strauss et comme Nietzsche, Hartmann a été scandalisé par la Commune de Paris.

que bismarckienne au point de les convertir à une nouvelle philosophie.

La rupture avouée avec la foi est perçue comme rupture avec la tradition.

Pour les besoins de la polémique, l'essai de Nietzsche simplifié à l'excès sur les plans philosophique et politique une situation très complexe. Hartmann a probablement raison d'écrire que l'on a rarement connu époque aussi irréligieuse que la sienne et rarement époque si profondément agitée par les questions religieuses (1). Toute la partie philosophique - et pas seulement théologique - du livre de Strauss était on ne peut plus "intempestive" et la cause n'en est pas uniquement que les Allemands sont par nature "des théologiens sectaires". Ce n'était certainement pas faire preuve d'opportunisme que de demander à une nation européenne du XIXe siècle d'abandonner sa religion, d'autant plus que Strauss lançait d'abord son appel aux classes dirigeantes. Et Strauss, de surcroît dans une période d'essor économique et industriel, demandait à son peuple de renoncer à un Dieu qui, coup sur coup, venait de lui assurer deux victoires retentissantes. Pour bien des conservateurs, comme Hillebrand, oublier Dieu pour l'Univers était un projet chimérique, même si la foi était chancelante. La réaction de cet auteur montre à la fois les progrès de la critique théologique qu'inaugurait "La Vie de Jésus" et ses limites. De nombreux défenseurs de la politique gouvernementale sont prêts à sacrifier le contenu dogmatique de la religion mais restent attachés à ses formes chargées de valeurs éducatives, morales et symboliques (2).

Des tentatives semblables à celle de Strauss sont rares dans l'histoire des lettres allemandes. L'analyse de Lukács dans "La destruction de la raison", qui associe pangermanisme exacerbé et irrationalisme, ne s'applique pas à Strauss dont le système réunit nationalisme et déification de la raison. Encore convient-il de remarquer, ce qui justifierait

(1) : Ibid. p. I.

(2) : Si tous les auteurs dont nous avons étudié les réactions sont à des degrés divers des soutiens de la politique officielle (excepté Nietzsche dont le cas est particulièrement complexe), il faut cependant noter que Strauss est le seul qui prenne la défense de la bourgeoisie et qui veuille lui réserver une part croissante de responsabilités.

en partie la thèse de Lukàcs, que le rationalisme intransigeant de Strauss le retient de certains excès.

Les penseurs dont l'idéologie pourrait être qualifiée de conservatrice inventent de multiples réponses face aux problèmes nouveaux posés par l'évolution de la société. Ils le font en ordre dispersé. Renan n'arrive pas à imaginer de solution favorable aux intérêts supérieurs de la société et qui puisse se concilier avec le bonheur matériel et le progrès moral de multitudes de travailleurs. Nietzsche ne songe qu'à favoriser l'éclosion du génie. Hillebrand ne croit plus mais voit dans la religion la promesse de la concorde à l'intérieur de la cité. Strauss offre aux travailleurs l'entrée dans la bourgeoisie pour accéder à la culture et surmonter l'aliénation de la religion, sans préciser les modalités de cette promotion, ni le sort réservé au plus grand nombre qui n'en sera pas digne. Lagarde prépare les grands mythes pangermanistes dévastateurs. Hartmann suggère une religion pessimiste mais ne méprise pas la civilisation moderne. La leçon d'Overbeck est de toutes la plus humaniste et la plus sereine, la moins politique, la plus intemporelle. Renan et Strauss, en dépit de tout ce qui les rapproche, en viennent à s'affronter lorsque les intérêts de leurs pays respectifs sont en jeu.

La publication presque simultanée des quelques opuscules que nous avons étudiés démontre que la remise en cause du contenu de la religion et de son adaptation à la situation contemporaine compte, pour un certain nombre d'années encore, parmi les facteurs les plus importants qui déterminent la conscience d'une crise. Il n'était pas vraisemblable pourtant que le livre de Strauss, la première émotion passée, le scandale oublié, pût aboutir à une réforme des mentalités et de la société.

ACTUALITE DE STRAUSS

Juger de l'actualité d'un auteur, fût-il contemporain, est tou-

jours une entreprise sujette à caution. Il n'en va pas autrement de D.F. Strauss. Et cependant celui-ci, tout au long de sa vie, a posé des questions dont la gravité implique qu'elles ne sauraient disparaître du champ de la réflexion, à moins qu'une réponse définitive ne leur fût apportée. Aussi nous semble-t-il nécessaire d'examiner au moins brièvement si la manière de poser les problèmes et de tenter de les résoudre a tellement changé pour les générations suivantes, voire pour la nôtre, dans les domaines de la science et de la philosophie, de la morale politique et sociale, et de la théologie qui ont accaparé la pensée de Strauss d'un bout à l'autre de son oeuvre. Cela ne signifiera pas obligatoirement que la perception d'une continuité est la preuve d'une postérité ou encore moins d'une influence directe.

I°/ LES ENIGMES SCIENTIFIQUES OU PHILOSOPHIQUES

C'est le domaine le plus délicat. Comment Strauss qui n'avait pas trouvé grâce devant les journalistes de son temps pourrait-il n'avoir pas professé des naïvetés au regard des découvertes scientifiques du siècle suivant? Une leçon inaugurale de J. Monod au Collège de France, qui devait faire date, reprend les interrogations qui obsédaient les naturalistes contemporains de Strauss(I). L'origine de la vie, de la pensée, leurs relations avec l'évolutionnisme, les rapports entre ces problèmes et celui de la finalité sont évoqués en 1967 comme en 1872. Le conférencier glisse insensiblement de la science à la morale, et les problèmes métaphysiques soulevés par la science, la valeur d'une éthique de la connaissance sont eux aussi traités dans cette leçon où il est également fait référence à Nietzsche.

Cette répétition indique déjà que la biologie n'a pas apporté de réponse définitive aux problèmes soulevés par Strauss ou que les premiers éléments d'une solution satisfaisante n'auraient été ap-

(I) : Jacques Monod, Collège de France, Leçon inaugurale faite le vendredi 3 novembre 1967.

portés que très récemment, comme semble le croire J. Monod. La partie de la conférence consacrée à la biologie recourt à deux notions que nous ne rencontrons pas sous la même forme chez Strauss : l'émergence et la téléonomie. La téléonomie n'est cependant rien d'autre que la finalité pour ceux qui, "par pudeur objective", préfèrent éviter le vieux concept philosophique. "Tout se passe comme si" les êtres vivants n'existaient que pour remplir une fin : "la survie de l'individu mais surtout celle de l'espèce" (1). L'émergence, elle, joue les rôles de la conservation et de l'évolution : elle reproduit des structures déjà complexes et permet d'en créer de plus complexes encore (2).

Combinons les deux notions, dont la seconde paraît satisfaire à des missions contradictoires, et nous ne sommes pas loins de la répétition et du progrès perpétuels dont la conciliation nous amenait à nous demander si Strauss ne retombait pas dans les facilités de la téléologie qu'il avait dénoncées. L'émergence ainsi conçue n'est pas de nature à gêner les adeptes des théories finalistes, moins encore que la téléonomie. Les théories finalistes ne souffrent pas inévitablement des exagérations de Bernardin de Saint-Pierre ou de celles si plaisamment ridiculisées par Heine dans "Le voyage à travers le Harz". Elles ne se bornent pas à expliquer la survie de l'individu ou celle de l'espèce et tentent de rendre compte, surtout quand elles ne sont pas d'inspiration religieuse, d'une évolution et d'un progrès ininterrompus dans l'histoire de l'homme.

(1) : Ibid. p. 9. La découverte capitale dont parle Monod est celle des protéines allostériques.

(2) : Ibid. pp. 9 sq. Le vocabulaire de Monod, pour des raisons pédagogiques peut-être (mais elles ne nous paraissent pas impératives), sort du registre familier aux hommes de science. L'utilisation du mot "projet" est caractéristique : le "projet" téléonomique - "une cellule bactérienne réalise son projet". Monod n'hésite pas à parler de "l'invention" des protéines allostériques là où nous attendrions "découverte". Monod est ainsi conduit à faire abondamment usage de guillemets pour marquer la non-spécificité des termes choisis. On pourrait voir dans cet emploi particulier d'un vocabulaire philosophique un argument supplémentaire pour la thèse que nous suggérons et selon laquelle l'interprétation de l'auteur procède plus de la philosophie traditionnelle qu'on ne l'attendrait de la part d'un savant si acharné à découvrir des restes d'esprit métaphysique chez des penseurs du XIXe et du XXe siècle. Il est vrai qu'il relève chez certains d'entre eux de grossières erreurs scientifiques que l'on ne peut imputer à Strauss.

Téléonomie et émergence sont expliquées à partir de la cellule dont on sait le rôle capital que Strauss lui attribuait dans l'apparition et la diversification de la vie animale. Monod aborde d'ailleurs dans sa conférence les problèmes qui faisaient le fond de la querelle entre Strauss et Du Bois-Reymond, et dont Haeckel avait repris l'étude (1), en soulignant, comme Strauss le faisait à la suite de Virchow (2), l'importance de la motilité. L'apparition d'un système différencié de communications intercellulaires, nous dit Monod, est "lié sans doute à l'acquisition de la motilité chez des êtres pluricellulaires" (3). Nous disposerions en outre d'un atout maître pour rendre compte de l'évolution. Il s'agit de l'A.D.N., "gardien de l'hérédité et source de l'évolution, pierre philosophale de la biologie" (4), où nous reconnaissons les propriétés apparemment contradictoires de l'émergence.

La différence principale entre Strauss et Monod ne réside pourtant pas dans la connaissance ou l'ignorance de l'A.D.N. et des protéines allostériques. Elle réside dans le principe même d'explication. Strauss insiste sur l'idée de progrès, qu'il croit constater dans l'évolution des espèces comme dans le cours de l'histoire, afin d'éviter tout recours à une hypothèse métaphysique, la loi d'adaptation et la concurrence suffisant pour déterminer une évolution biologique et historique à laquelle il acquiesce joyeusement. Monod rejette l'idée au profit du "support physique". Le critère de l'attitude scientifique est le refus de toute explication que l'on pourrait suspecter d'être entachée d'un reste d'esprit métaphysique. C'est ainsi que Monod repère "la solution métaphysique" dans la plupart des grands systèmes philosophiques, "dans la physique d'Aristote comme dans la biologie de Teilhard de Chardin, dans l'idéalisme hégélien comme aussi dans le matérialisme dialectique" (5). La méfiance du positivisme envers la

- (1) : E. Haeckel, Die Welträthsel, 1901, où l'auteur se propose de résoudre les énigmes insolubles de Du Bois-Reymond. On se reportera particulièrement aux pages 109 - 110, 149 - 151, 206 - 211, 273 - 279, 357 - 359
(2) : Strauss, Der alte und der neue Glaube, p. 21.
(3) : Monod, op. cit., pp. 21 sq.
(4) : Ibid. p. 12.
(5) : Ibid. p. 11.

de ceux qu'affrontait Strauss, découvrait une intervention divine dans le processus, on voit mal les arguments qui pourraient lui être opposés. Monod nous invite seulement à méditer, après Démocrite sur "le fruit du hasard et de la nécessité" (1) et conçoit que l'on puisse parler de miracle (2).

L'homme serait scandalisé d'apprendre qu'il est un pur produit du hasard, qu'"il a tiré le gros lot" et Monod ne se trompe certainement pas en affirmant que le probabilisme de la science moderne paraît plus insupportable que le matérialisme mécaniste du XIXe siècle (3). On doute cependant que seul l'orgueil d'origine métaphysique se cabrerait devant une telle théorie. Monod ne nous dit pas comment la science est encore possible avec un déterminisme aussi lézardé et il oublie que dans sa conception non seulement l'homme, mais également la chenille et l'éléphant, pour reprendre les exemples de Strauss, deviennent des miracles inexplicables. La théorie de l'émergence de l'homme chez Monod pourrait être interprétée comme le signe d'un pessimisme fondamental et désespéré, ayant sa source dans la philosophie plus que dans la biologie. Hartmann lui aussi appuyait déjà sa philosophie pessimiste sur un darwinisme simplifié sans sélection naturelle et sexuelle(4).

Strauss comme Monod, en 1967 comme en 1872, sont convaincus que la science a bouleversé si profondément l'image traditionnelle du monde et de l'homme qu'il s'agit de trouver pour lui une justification nouvelle de sa morale qui tienne compte de ces changements radicaux. Monod aussi passe de la biologie à l'éthique et à la philosophie, de la "biosphère" à la "noosphère". Il réédite, en opérant cette translation, ce qui était pour Nietzsche la faute capitale. Et d'ailleurs Monod le sait qui nous demande de réfléchir à la conception nietzschéenne de la science(5). Il est plus important pour l'observateur de relever la similitude des problèmes, de

(1) : Ibid. p. 15.

(2) : Ibid. p. 28. Mais tout événement est un miracle, nous dit Monod, parce que sa probabilité est infinitésimale.

(3) : Ibid. p. 27.

(4) : Hartmann, *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus...*, Berlin, 1875, p. 3.

(5) : Monod. op. cit., p. 30.

la manière de les poser que la diversité des solutions. L'acceptation modérément optimiste, résignée et courageuse qui retrouve, affaiblie, la confiance des stoïciens dans la rationalité de l'Univers (1), l'équation socratique, la plus scandaleuse aux yeux de Nietzsche, où raison, bonheur et vertu renvoient l'un à l'autre (2), constituent l'essentiel de la sagesse de Strauss. Monod ne croit plus que la raison d'exister de la science soit de donner le bonheur aux hommes ou le bien-être et la puissance matérielle ou que le "connais-toi toi-même" puisse être la justification ultime (3). Ce n'est plus le but qui compte, mais la démarche. La vision du monde dans la noosphère s'accorde avec celle de la biosphère : elle naît d'un pessimisme fondamental et le sentiment de la contingence absolue de l'homme engendre une morale formelle de la gratuité. L'éthique de la connaissance "conquérante et par certains côtés nietzschéenne" définit une valeur qui dépasse l'homme lui-même (4). Elle est évidemment réservée à une élite spécialisée, et donc incapable de vaincre la névrose moderne, le sentiment d'aliénation face à la science et au monde contemporain, tâche dont le préambule de la conférence faisait pourtant un devoir urgent. La nouvelle morale est nietzschéenne encore par son pessimisme.

En traquant les survivances de l'esprit métaphysique, la doctrine esquissée par Monod est un signe de la persistance - ou de la renaissance - de l'esprit positiviste. Peut-être n'en relève-t-elle plus quand elle nous dit ce qu'est la vie, montrant ainsi le déchirement du positivisme dont les origines lui interdisent de se poser une série de questions qualifiées de métaphysiques ou de religieuses, mais dont la vocation, pré-

(1) : Nietzsche, op. cit., Bd. I, David Strauss..., p. 182. Nietzsche est sensible au contraste entre les affirmations timorées de Strauss et "le poids de la conviction" des stoïciens. Strauss est pour lui, sans qu'il le dise, probablement pour lui épargner le moindre hommage, une sorte de rejeton mièvre et affadi des stoïciens et de Socrate. Strauss ne songerait pas à désavouer cette filiation.

(2) : Nietzsche, Bd. 2, Götzen-Dämmerung, Das Problem des Sokrates, p. 953.

(3) et (4) ; Monod, op. cit., p. 31.

cisément à cause de ce dédain, est d'y répondre et, qui plus est, d'une certaine manière.

D'un siècle à l'autre, le destin du positivisme n'a pas changé. Il voudrait suspendre éternellement son jugement avec Littré mais la réponse lui brûle les lèvres. Avec Strauss ou avec Monod, elle est toujours celle d'un athéisme et d'un matérialisme qui, ouvertement ou à la dérobée, selon l'idiosyncrasie de l'un ou de l'autre, tranchent les grandes questions métaphysiques. Le destin du positivisme ne serait-il pas de se renier?

2°/ LA MORALE POLITIQUE ET SOCIALE

Elle ne nous éloigne pas du darwinisme et du positivisme. La solidarité entre les divers domaines de la vie et de la connaissance, sur laquelle s'édifie le monisme de Strauss dans sa dernière oeuvre, se retrouve dans des courants différents et chez des hommes qui ne sont pas nécessairement des écrivains ou des philosophes.

On croirait que la comparaison avec le darwinisme politique ou social de Spencer éclaire des similitudes intéressantes. Il est vrai que l'on relève certains points communs. Pour Spencer aussi, l'évolution se confond avec le progrès. Sa foi dans la science est immense et c'est d'elle qu'il attend l'amélioration du sort de l'humanité. Mais sa conception de la société repose sur un parallélisme minutieux entre les lois biologiques et les lois sociales. La société réagit et évolue comme un organisme. Strauss, au contraire, ne demande à l'évolutionnisme que la confirmation des mérites d'une seule grande loi à laquelle il accorde une valeur morale : il ne retient de la biologie que la concurrence et la sélection.

C'est surtout leur monisme qui rapproche Strauss et Spencer et atteste la persistance de mentalités analogues face aux problèmes sociaux et spirituels (I). Le monisme reste un courant vivant après la mort de Strauss. On trouve des ligues, des revues monistes aux Etats-Unis et en

(I) : Cependant Spencer, comme les positivistes français et Du Bois-Reymond demande à la science de s'arrêter devant un "incognoscible".

Allemagne. Mais le monisme n'est pas un système philosophique contraignant. Sa forme négative, le rejet du dualisme, épuise l'essentiel de son contenu chez de nombreux auteurs et constitue le seul lien entre l'écrivain allemand Paul Carus, fondateur avec Hegeler de la revue "The Monist", et Strauss, puisque Carus prétend que la foi et la science peuvent se concilier sans que l'une soit sacrifiée à l'autre. Le monisme est une notion vague qui a été utilisée dans des sens très différents par les auteurs anglo-saxons. Sa vogue témoigne d'un besoin d'unicité, qui remonte à Hegel, dans la recherche d'une explication de l'univers.

Le concept ne prend un sens précis et correspondant à la pensée de Strauss que chez Haeckel qui peut être considéré comme un véritable disciple. Nous sommes en présence ici d'un système simple et cohérent. La morale a les mêmes fondements que chez Strauss dans l'identité de Dieu et du cosmos, dans le rationalisme, dans la négation de l'âme, de toute transcendance, de l'opposition entre l'esprit et la matière, dans la célébration prudente d'une nature modérément bienfaisante, dans le culte du progrès et des réalisations de la technique, dans une religion de la science, de l'art et de la pensée qui réhabilite l'homme et n'écrase pas sa chair, comme l'a fait le christianisme (1). Pour Haeckel aussi la vie consciente ne recouvre pas la totalité du psychisme; la conscience n'en représente même que la plus petite partie et la frontière entre les deux domaines est incertaine (2). En outre, il se réfère à la même tradition culturelle que son prédécesseur : la Réforme, Goethe et Spinoza, Kant et l'Aufklärung, le Kulturkampf, la pensée matérialiste contemporaine (3). Les sympathies et les aversions coïncident aussi. Haeckel n'aime pas les catholiques et son hostilité est encore avivée par les dernières encycliques (4). Il voit dans la social-démocratie une utopie (5). Sa pensée est à la fois nationaliste et

(1) : E. Haeckel, Die Welträthsel, Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, 1901, passim.

(2) : Ibid. pp. 198 sq, 206 sq.

(3) : Ibid. pp. 23, 267, 277, 369, 387, 438.

(4) : Ibid. pp. 460 sq.

(5) : Ibid. p. 414.

cosmopolite.

Le courant de pensée, l'attitude devant la vie et les problèmes philosophiques les plus proches de Strauss sont ceux de la franc-maçonnerie, bien que les différences ne soient pas toutes secondaires. Strauss n'a pas été maçon; il a dit qu'il n'était plus l'heure de fonder des Eglises, ce qui pouvait passer pour un reproche envers A. Comte et envers la franc-maçonnerie, comme si Strauss craignait la renaissance d'une forme d'esprit religieux. Cependant il se veut disciple de Lessing au moins autant qu'épigone de Goethe. "Nathan der Weise" est "le livre sacré fondamental" de sa religion de l'Humanité et de sa morale (1). Son commentaire de "La flûte enchantée" ne fait pas mystère de sa sympathie pour les idées maçonniques (2). La nouvelle foi, la religion de l'Humanité, quand elles n'entrent pas dans le détail des mesures techniques spécifiques, correspondent bien à l'idéal maçonnique.

L'évolution politique de l'Allemagne ne s'est pas faite sous le signe du rationalisme et de la lutte antireligieuse, et Strauss aurait probablement continué à estimer insuffisante la place réservée à la bourgeoisie au gouvernement, dans la haute administration et plus encore dans l'armée. Il n'aurait pu se réjouir que du dynamisme des affaires. En revanche, la IIIe République a présenté souvent de nombreux traits, dans sa politique et chez certains de ses dirigeants plus que dans ses institutions, dont l'esprit correspond à la personnalité et aux vœux de Strauss. Sans nous attarder à l'écart qui a pu exister entre les intentions ou les programmes et les réalisations, nous pourrions relever la volonté de préserver l'Etat des interventions de l'Eglise et de l'influence officieuse des congrégations, de renforcer ses attributions notamment dans le domaine de l'éducation, un esprit qui correspond mieux au Kulturkampf qu'espérait Strauss que celui mis en oeuvre par Bismarck et Falk, la certitude qu'il était pos-

(1) : D.F. Strauss, Der alte und der neue Glaube..., p. 205.
(2) : Ibid. pp. 241 sq.

sible de concilier un nationalisme intransigeant et une conception généreuse de l'homme et de l'Humanité, de la grandeur de la science aussi. La doctrine politique de la IIIe République, qui est presque officiellement le positivisme, tend à l'établissement d'une société méritocratique. C'est précisément la manière dont Strauss envisage la réalisation de l'équité et de la justice.

Il n'est pas surprenant de constater plus de convergences entre la doctrine politique de Strauss et la philosophie pratique de la IIIe République qu'entre celle-ci et la pensée d'un positiviste français précis. Privé d'un grand inspirateur, parce qu'il ne se réclame plus des constructions trop compliquées de Comte et ne s'est jamais reconnu en Renan, le positivisme français se disperse en une poussière d'auteurs souvent secondaires, à l'exception de Littre, ce qui ne réduit pas son influence, au contraire, mais la rend plus diffuse et plus difficilement analysable(I). En revanche, le courant le plus proche de Strauss, celui du matérialisme mécaniste, parfois dit vulgaire - dont nous pensons que l'importance a été considérablement mésestimée -, ne pouvait pas s'identifier à une force politique capable de gouverner, puisque ses représentants pouvaient adhérer tout aussi bien, selon les hommes, à l'idéologie social-démocrate qu'à une idéologie conservatrice.

La différence des temps et des lieux rend aléatoires les comparaisons avec des situations politiques données. Certaines familles d'esprit n'en persistent pas moins; certaines attitudes se répètent. Nous pensons plutôt à Clémenceau qu'à J. Ferry et même qu'à Combes, Clémenceau, pour lequel Freud, qui avoue sa dette envers le matérialisme et le positivisme du XIXe siècle, a éprouvé de la sympathie (2). Nous avons là une pensée et une action politiques qui prolongent "L'Ancienne et la Nouvelle Foi" par leur goût de l'ordre et de l'énergie morale, leur attachement à l'Etat,

(I) : On pourrait citer également Taine, mais le nommer à côté de Littré montre toute la complexité du positivisme français.

(2) : Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. XVII, *Psychoanalyse und Telepathie*, p.29. Briefe, 1873-1939, p. 378 (lettre à George Sylvester Viereck du 20 juillet 1928).

leur hostilité aux réformes précipitées qui désagrégeraient la société, envers l'étranger et ses complices, cléricaux ou non, qu'il est censé recruter au cœur même de la nation, par son mépris de l'aventure et du romantisme politique, par la conviction que les intérêts supérieurs de l'Humanité, le progrès universel ne sont pas compromis par la défense acharnée de la patrie. Poursuivre les comparaisons au-delà de cette période serait vain et arbitraire, ce qui ne signifie pas que toute trace de cette famille d'esprits ait désormais disparu.

3°/ LA REPETITION DE LA SITUATION THEOLOGIQUE

Il n'est pas question de passer en revue toute la théologie contemporaine, même en se limitant aux noms les plus illustres. Ce qui importe pour nous, c'est de savoir si l'oeuvre de Strauss a disparu de la réflexion théologique sans laisser le moindre souvenir et si, hormis quelques mentions du nom et des écrits, rapides et embarrassées, la manière dont elle posait les problèmes a pu être mise entre parenthèses et remplacée par une autre qui lui serait fondamentalement étrangère.

La théologie, en tant que science, a progressé. Il ne pouvait en être autrement. Que les limites extrêmes des datations possibles d'un évangile se soient resserrées, que l'origine de telle ou telle épître ait été précisée, cela était prévisible. Mais il reste un fait capital : près de cent cinquante ans de recherches ont corrigé Strauss mais ne l'ont pas réfuté. La nature du débat entre fixisme et évolutionnisme ne change pas quand changent la dénomination des espèces animales dont le zoologiste fait procéder l'homme et la durée des étapes de la procession. Les découvertes du naturaliste, dès lors, ne concernent plus guère que ses confrères. La question cardinale de la théologie est d'essence semblable. Elle se situe au point où les découvertes des savants remettent en cause la religion du croyant. Nietzsche, jeune étudiant, l'avait compris. A Deussen, qui disait son accord avec les thèses de Strauss dans la seconde "Vie de Jésus", il avait répondu : "L'affaire a de graves conséquences; si tu renonces au

Christ, il te faudra renoncer également à Dieu." (1) Ce n'est pas seulement le raisonnement de Nietzsche et de Strauss. L'importance de la christologie chez Schleiermacher, Schelling et Hegel ne s'explique pas autrement. La conclusion de Nietzsche vaut pour tout l'Occident chrétien.

Il est moins facile de discerner l'instant où une théologie renonce au Christ. Pour Strauss, l'abandon de l'histoire évangélique suffit à entraîner cette fatale conséquence. Cependant une théologie, la plus célèbre dans les années cinquante et peut-être de nos jours encore, se construit dans un processus de démythification radicale et qui se donne pour tel. Bultmann s'efforce certes de démythifier d'abord la forme, notion extrêmement vaste d'ailleurs; mais la désagrégation, parce qu'il examine dans cet esprit signes, symboles et mentalités, contamine par delà le langage qui n'est qu'un témoin et un moyen la matérialité des faits elle-même. La démythification peut utiliser des techniques variées. Ses implications restent pourtant historiques. Elles affectent ici la presque totalité de l'histoire évangélique. La disparition de l'écorce des faits n'interdit cependant pas à Bultmann de se prononcer sur la vérité de la foi. Une théologie de la croix s'exalte, tandis que la Résurrection s'efface. La Révélation est indépendante de l'histoire. Le kérygme ne souffre pas de la détection du mythe qui nous l'annonce et qui est la représentation du monde que devaient infailliblement avoir les contemporains de Jésus à l'époque où ils vivaient. L'interprétation devient un mot clef du rapport entre le croyant et le texte; l'herméneutique, qui prolonge la pensée de Dilthey, apporte les solutions dont Bultmann n'exige pas qu'elles soient objectives (2). La justification de Bultmann est paradoxale. Il se proclame parfaitement paulinien et luthérien parce qu'il ne croit qu'au salut par la foi. Seulement il s'agit d'une foi gratuite : Bultmann revient à l'orthodoxie par le détour de l'existentialisme (3).

(1) : Paul Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Leipzig, 1901, p. 20.

(2) : R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, Hamburg, 1964, pp. 51 sq.

Bultmann n'a rendu qu'un hommage décisif et protocolaire à Strauss

(1). La comparaison des deux auteurs s'est pourtant imposée à G. Backhaus
(2). Loduchowski relève l'identité de l'illusion de Strauss - dont nous
avons vu toute la complexité - dans la préface de la première "Vie de Jésus"
et de la restitution triomphale du message dans le désert historique
chez Bultmann(3). La philosophie existentialiste, dont il se réclame, remplit
le rôle joué un court instant chez Strauss par la philosophie hégélienne
quand il s'imaginait qu'elle lui rendrait intacte la Révélation.
Jaspers reproche effectivement à Bultmann d'avoir mal compris Heidegger
et d'avoir quitté la religion pour faire de la mauvaise philosophie (4).
Il lui demande aussi ce que le pasteur pourra bien raconter à ses fidèles,
question que H. Thieli~~cke~~ finit par poser également (5). L'interrogation,
qui alimentait la correspondance de Strauss et Märklin, ressurgit ici. L'histoire
se venge toujours de la même façon.

Or, cette histoire est mutilée par tous les grands noms de la
théologie, par Tillich comme par Barth (6), chacun étant conscient, dans
une discussion infiniment plus courtoise qu'au siècle précédent, des in-
convénients que cette destruction entraîne chez les autres auteurs et de
l'absence de fondements de la théologie libérale du XIXe siècle. La ratio-
nalisation du langage, le renoncement aux symboles, l'affadissement d'une
communication privée d'images et de mythes appauvrissent le protestantis-
me au XIXe siècle et de nos jours encore, déplore Tillich(7). La fonction

(3) : Ibid. pp. 99 sq. Le rapprochement avec Kierkegaard paraît s'imposer.
Seulement la possibilité d'une théologie scientifique n'intéresse pas
Kierkegaard dont la foi irrationnelle n'est pas contredite par une
recherche historique méthodique qu'il récuse d'avance. Bultmann ne
fait pas preuve de la même logique, ce qui n'a pas échappé à Jaspers
(Kerygma und Mythos, Bd. III, Wahrheit und Unheil der Bultmannschen
Entmythologisierung, p. 78). Il s'agit à l'origine d'une conférence
prononcée par Jaspers en 1953.

(1) : R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen,
1933, p. 2, où Bultmann se dit "disciple tardif" de Strauss.

(2) : G. Backhaus, *Kerygma und Mythos bei D.F. Strauss und R. Bultmann*,
Hamburg, 1956.

(3) : Loduchowski, *Auferstehung - Mythos oder Vollendung des Lebens?* Aschaf-
fenburg, 1970, p. 31.

(4) : Jaspers, op. cit., pp. 78 sq., 106.

irremplaçable de l'irrationnel dans la naissance et la vie des religions est ressaisie, grâce à l'apport d'autres sciences, après avoir été évacuée par la discipline théologique spécifique, et réintroduite malgré les conclusions érudites de celle-ci. Mais le mythe ne peut revenir sous sa forme ancienne qui correspondait à des mentalités et à des représentations aujourd'hui disparues. Il doit être transformé pour n'être pas inadapté à notre psychisme, conscient ou non. Il faudrait donc que le théologien se fît créateur de mythes, éventualité que personne ne semble envisager. Et s'agirait-il seulement de transcrire le catéchisme en images modernes que la difficulté théorique resterait la même. Les images traduisaient la foi naïve en la lettre de l'histoire, désormais condamnée. Nous en revenons à Strauss et à la logique interne de la notion de mythe qui ne peut être limitée par un décret arbitraire quant à son extension, ni restreinte quant à ses conséquences. La destruction opérée par le mythe est irréversible.

Aucun théologien n'a été plus critique à l'égard de ses devanciers que Hans Küng, projeté au premier plan de l'actualité par son livre "Etre chrétien" (1). Ce théologien catholique de Tübingen écrit une théologie protestante (2). Il sait quel est le point crucial aussi bien pour les protestants que pour les catholiques et tente, après Schleiermacher, d'édifier une christologie où Jésus est pleinement Dieu et pleinement homme. Küng est trop averti des avatars de la christologie allemande du XIXe siècle (3) pour ne pas présenter un bilan équilibré, quoique l'on sente dans ses préférences et ses professions de foi que l'homme lui importe plus que le Fils de Dieu, que la tradition chrétienne aurait sublimé,

(5) : H. Thieliicke, *Kerygma und Mythos*, Bd. I, Die Frage der Entmythologisierung des neuen Testament, Hamburg, 1948, p. 194.

(6) : Selon Barth, la Bible resterait la parole de Dieu même, sans être historique (*Die kirchliche Dogmatik*, III, I, Zollikon, 1945, p. 89).

(7) : P. Tillich, *Der Protestantismus, Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart, 1950, pp. 278 sq.

(1) : Hans Küng, *Christ Sein*, München, 1974.

(2) : Ce ne sont pas ses positions tranchées sur le culte marial et l'infailibilité pontificale qui suffisent à motiver notre jugement.

(3) : Hans Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg in Breisgau, 1970.

réduit à l'abstraction de l'idée ou à l'arbitraire de l'émanation sous l'influence de la pensée grecque. Küng ne se trahit pas non plus en examinant l'histoire de la Trinité; il résiste même à la tentation de démythifier le nombre trois parce qu'il approuve la conception trinitaire traditionnelle dans la mesure où elle lui paraît faire la part égale aux deux natures de Jésus.

C'est le processus de sa démarche, sa méthodologie qui font ressortir la relativité de ses conclusions. La valeur en principe absolue de la religion ne demeure pas à l'abri de ces dernières. Le christianisme des siècles précédents, celui que Küng combat, est interprété comme une série de déviations qui supposent l'existence d'une norme dont le fondement ne peut être recherché que dans les textes. Ceux-ci sont démythifiés, ce qui implique une réduction de leur nombre et parfois la mutilation de l'un ou l'autre. Il est difficile de dire si Küng applique cette règle aux récits de la Résurrection. La logique interne du système l'exigerait, semble-t-il. Mais la vérité, nous dit l'auteur, ne peut être intemporelle, se ramener à l'historicité des événements, être la même pour l'homme qui vivait voici deux mille ans et pour nous, sinon elle ne nous concernerait plus. Cela revient à dire que la théologie n'est pas une science. Aucune science ne peut en effet être indifférente à la réalité des faits. La religion devient relative au temps et au lieu. Son fondement transcendantal prend un caractère si formel et si inconsistant qu'il justifie des valeurs capricieuses et provisoires. Cette démarche est la négation de l'inspiration pascalienne. La religion se transforme en une morale et une philosophie empiriques et subjectives. Bien qu'il épouse les thèses du protestantisme tout au long de son principal ouvrage, Küng lui reproche pourtant son attachement à la lettre des textes. Lui, au contraire, exploite les épîtres de Paul, après avoir mentionné les réserves de la critique, mais rejette celle de Jacques, parce qu'elle est d'un juif marqué par la pensée grecque. La religion est alors si contingente et protéiforme que l'on ne sait plus comment la saisir.

Le XXe siècle ne s'est pas aussi souverainement dégagé du XIXe qu'il aime à le croire. La conscience du divorce entre le kérygme et le mythe est vieille de beaucoup plus d'un siècle. Overbeck aussi avait constaté une suite ininterrompue de déformations du message originel et il s'interrogeait sur la possibilité de retrouver encore l'image première. Il n'avait pas méconnu en revanche la gravité du problème philosophique et religieux qui en résulte. Comme la théologie libérale du XIXe siècle, celle d'aujourd'hui - à l'exception d'une théologie somme toute marginale et plus traditionnelle que les hiérarchies - croit que l'histoire oubliée en chemin ou gravement mutilée ne souille pas la pureté du message dont elle donne une interprétation différente de celle de sa devancière, reposant sur une sensibilité et des intérêts différents. Strauss accusait déjà les théologiens libéraux de son époque de puiser dans l'histoire et d'opérer un tri dans le message au gré de leurs besoins. Le théologien philosophe néglige l'historien qu'il était l'instant d'avant. La légitimité de ce que Loduchowski, en des termes excessifs peut-être, appelle "une dissociation schizophrénique" de la vérité et de l'histoire(I), paraît mal établie. On a l'impression que le débat entre Strauss et Schleiermacher pourrait se répéter identique à ce qu'il fut. Il ne suffit pas de dire, comme Backhaus, que Strauss est à la source de la critique moderne des évangiles (2). Il est plus important de constater que la théologie ne parvient pas à se débarrasser de l'alternative simple ou simpliste qu'il lui soumettait obstinément et qui touche à l'existence même de la religion (3). Elle préfère l'ignorer, portant Strauss un peu comme un péché ou comme une plaie honteuse (4).

(1) : Loduchowski, op. cit., p. 31.

(2) : Backhaus, op. cit., p. 25.

(3) ; D.F. Strauss, Die Halben und die Ganzen, Eine Streitschrift gegen die HH. DD. Schenkel und Hengstenberg, Berlin, 1865 (G.S., Bd. 5).

(4) : K.Barth(Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert..., Zurich, 1947, p. 515) a dit que Strauss et Feuerbach étaient "la mauvaise conscience de la théologie moderne". Ce n'est discutable, à notre avis, que pour Feuerbach. La lucidité critique de Barth n'a pas eu d'effet sur la critique récente.

LA DERNIERE PARTIE DE LA VIE DE STRAUSS ET LES OEUVRES PRINCIPALES

1849 : Biographie de Schubart.

A partir de 1850, la grande curiosité artistique de Strauss se traduit par une multitude de petits essais et d'articles. Le cercle de ses relations, au cours de nombreux voyages, devient peu à peu moins provincial.

1851 : Biographie de Ch. Märklin.

1856 : Biographie de Frischlin.

1858 : "Ulrich von Hutten".

1860 : "Gespräche von Ulrich von Hutten" (avec préface).

1861 : Courts essais sur Brockes et Reimarus.

1862 : "H.S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes".

"Kleine Schriften".

1864 : "Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet".

1865 : "Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte".

"Die Halben und die Ganzen".

1866 : "Kleine Schriften. Neue Folge".

Naissance de l'amour pour Marie Locher. Strauss ne peut songer à se remarier, son divorce n'ayant pas été formellement prononcé.

1870 : "Voltaire".

Correspondance avec Renan.

1872 : "Der alte und der neue Glaube".

Strauss meurt le 8 février 1874. L'allocution prononcée par G. Binder lors de son enterrement fait scandale et donne lieu à pétitions et contre-pétitions.

CONCLUSION

La pensée de Strauss n'apparaît pas au terme de cette étude aussi inactuelle que le laisserait croire un long oubli, ni aussi scandaleuse que le feraient supposer les désaveux passionnés contemporains de l'oeuvre. Sans avoir formé le projet toujours un peu vain de réhabiliter un auteur, alors qu'il importe seulement de mieux le faire connaître, nous avons été amené dans la plupart des cas à montrer la cohérence de ses différentes thèses religieuse, morale, politique, scientifique, bien que celle-ci n'allât pas de soi, la dispersion des centres d'intérêt de l'oeuvre mettant Strauss en danger, à chaque pas, d'être pris en défaut par des spécialistes et d'entrer en contradiction avec lui-même.

Tout sujet mérite d'être traité objectivement mais l'objectivité dans les sciences humaines, à plus forte raison quand il s'agit de religion ou de grandes questions métaphysiques, n'est pas aussi facile que dans les sciences de la nature, quoique celle de Strauss ait été discutée même en ce domaine. Strauss déjà avait pris conscience de ce problème. L'objectivité néanmoins n'interdit pas d'énoncer certains résultats. L'hégélianisme de Strauss, à notre avis, est contestable dès les premières pages du jeune écrivain. Les instruments de sa réflexion lui sont fournis par la logique formelle. La dialectique n'est pas autre chose pour lui que l'art de manier les concepts dans le débat d'idées ou dans la polémique pour faire ressortir les contradictions qui minent la thèse opposée. Elle est un procédé rhétorique et non pas l'outil irremplaçable qui permet de progresser dans la connaissance de la réalité. La con-

8

tradition n'est pas dans la nature; elle est toujours une faute de la pensée.

Si l'on peut consentir encore à ranger Strauss dans la gauche hégélienne, expression qu'il a répandue lui-même, quand il s'agit de réinterpréter la religion (à condition d'admettre que la fidélité d'une école consiste à rompre avec son fondateur au nom précisément de la fidélité à son héritage), il n'est plus possible de retenir la formule quand on s'efforce de définir sa pensée politique. Et il est vrai que la postérité hégélienne, quand elle se voulait de gauche et révolutionnaire ne pouvait que juger la critique religieuse achevée, par Strauss en premier lieu, et s'efforcer de passer à un autre genre d'étude et surtout d'action.

Strauss nous a aidé à lui donner sa place dans l'histoire de la pensée et notamment de la pensée allemande. Ce n'est pourtant pas chez un philosophe allemand mais chez Spinoza qu'il a découvert le véritable père de la pensée moderne et donc du monisme. Strauss s'est voulu héritier du rationalisme et du classicisme et n'a pas eu honte de faire partie d'une génération d'épigones. Ce destructeur aimait et voulait préserver la tradition.

Il était inévitable, pensons-nous, que d'accommodement en accommodement, par des réinterprétations et des adaptations successives, voire par des mutilations répétées du dogme et de l'histoire, des générations de pasteurs et de théologiens savants et sceptiques ou éclairés finissent par aboutir à une pensée semblable à celle de Strauss. C'est un des aspects du problème toujours un peu irritant de l'originalité de Strauss qui est certes héritier, mais dont les synthèses et les conclusions ne doivent rien à personne. Créateur, Strauss le fut au moins par une hypothèse, là précisément où sa critique négative était la plus corrosive, par la notion de mythe qu'aucun de ses prédécesseurs ne lui offrait dans une extension et une signification comparables. Convaincu d'être le pro-

duit d'une évolution historique, Strauss s'est jugé innocent des maux dont on l'accablait et n'a pas cru ébranler par son interprétation les colonnes du temple. Mais conscient de ses mérites personnels, il n'a pas douté de l'originalité et de la nécessité de son oeuvre.

Posant les problèmes en termes purement intellectuels, Strauss n'a pas cru - à tort ou à raison, la question importe peu historiquement - à la possibilité de concilier la foi et le savoir. Il a toujours flairé des dérobades de la logique et aussi de la malhonnêteté dans la paix tacite et dans les compromis dont son époque lui présentait de multiples exemples. Il n'a pas soupçonné les drames intérieurs qui ont dû se jouer dans l'âme de ceux dont il dénonçait l'absence de rigueur. Des réponses catégoriques ont ruiné sa carrière et attiré vindicte et sarcasmes sur ses écrits. Existentiellement, il a été facile à Strauss de trancher dans le vif et de donner les solutions auxquelles sa démarche scientifique le conduisait inflexiblement. Ses choix ne lui coûtaient aucun renoncement, aucun déchirement personnels. Strauss n'a jamais eu l'expérience de la foi,

Le protestantisme dans la construction de Strauss ne pourrait que conduire à l'athéisme. La ligne qui part de Luther aboutirait à Strauss après être passée par les grands classiques allemands dont celui-ci nous dit, à juste titre, sans doute, que nous ne saurions nous les représenter autrement que protestants. La Réforme serait la première étape d'une négation ininterrompue de plusieurs siècles. Et pourtant Strauss, quand il s'attelle à la biographie de Luther, se heurte à une foi qui le déconcerte et l'irrite. Il avoue son impuissance à discerner les médiations et les transitions qui mèneraient de cette pensée enchaînée, selon lui, à l'émancipation de l'homme que nous apporte le classicisme. Il ne décèle pas chez Luther la promesse d'une libération que sa conception de l'histoire de la pensée exigeait qu'il trouvât chez lui. Schiller et Kant

se révéleraient irréductibles à Luther.

Style

La filiation dont se prévaut Strauss n'est pas vraiment arbitraire. Elle aurait seulement demandé à être traitée avec plus de nuances. Il n'est pas incontestable, d'autre part, que la philosophie rationaliste et la théologie rationaliste, dont nous savons qu'elles ne coïncident pas exactement, devaient avoir une postérité rigoureusement identique. On ne peut faire du matérialisme de Strauss ou de celui de ses contemporains, même s'il est, notamment chez Strauss, plus complexe, moins mécaniste et moins satisfait que le veut une réputation dont les jugements de valeur se sont perpétués sans avoir jamais été réexaminés, la seule descendance légitime du classicisme. La dette de Strauss envers l'Aufklärung, envers les diverses écoles matérialistes depuis l'antiquité est plus patente. Strauss a surtout retenu du classicisme son esthétique et sa leçon morale. C'est qu'il voulait, par delà le christianisme, renouer avec la sagesse antique, avec un idéal d'équilibre et d'harmonie de la personne qui rendrait l'homme capable d'accepter sa condition sans recourir aux vaines consolations des religions.

La conception de l'idée d'Humanité veut poursuivre l'oeuvre de l'Aufklärung et du classicisme à la fois. Strauss, grâce à elle, réconcilie les aspirations de l'espèce et des individus, est attentif au rôle du génie dans l'histoire de la civilisation dont le développement accompagne le progrès de la raison, substitue un accomplissement graduel jamais achevé à la Révélation ponctuelle du christianisme. La notion est suffisamment idéaliste pour demander à l'homme, sans optimisme puéril, de se dépasser sans cesse, suffisamment tolérante pour admettre, au moins quand il s'agit des grandes oeuvres de l'art et de la littérature, que ce dépassement n'emprunte pas régulièrement les voies de la moralité établie. Dans la hiérarchie des valeurs de Strauss, la maîtrise de la nature en l'homme, de la créature, est un signe au moins aussi grand de notre pouvoir et de

notre progrès que la maîtrise de la nature extérieure rendue possible par la science et la technique. Le processus d'intégration du passé et de la culture allemands ne renie pas la Réforme, au moins sous son aspect politique, national, antiromain. Le seul parent pauvre dans cette synthèse est le romantisme qui serait la négation du progrès et favoriserait le retour à des formes de pensée et à des croyances qui asservissent l'homme. Strauss n'en a pas moins compris et apprécié toute sa vie certains de ses représentants.

La pensée de Strauss est moniste, c'est-à-dire qu'elle recherche un principe d'explication unique de l'Univers. La transcendance divine, qui fondait l'obligation et le devoir et était donc la source de l'aliénation morale et religieuse, laisse sa place au "principe d'immanence". Ce monisme est apparu très tôt dans l'oeuvre de Strauss. Les analyses de "La Vie de Jésus" en 1835 le supposaient à de multiples reprises. Il inspirera, peu après, l'étude de cas de possessions rencontrés dans le pays souabe. Cet auteur réputé sec et conformiste a eu l'intuition des rapports entre l'esprit et le corps qu'il se garde d'opposer, sans jamais faire pourtant l'apologie du corps. Il a compris le mécanisme de troubles psychiques qui déroutaient ses contemporains. Il a su interpréter le psychisme et ses maladies en cherchant dans l'inconscient la source de simulations et de dérèglements troublants. C'est le même besoin de découvrir une unité dans la nature comme dans l'homme qui lui a fait accorder une importance décisive à l'évolutionnisme, non seulement dans la lutte contre les religions mais aussi dans la recherche d'une explication de l'homme et de son histoire.

Strauss a proclamé sa fierté d'être un bourgeois, déconcertant ainsi ses contemporains qui se souvenaient du proscrit de 1835. La bourgeoisie est la classe qui assurera dorénavant le progrès technique, scientifique, culturel et moral. Cette classe réunit en elle les vertus essen-

tielles de la nation. A l'aube des Gründerjahre, Strauss croit à la mission de la bourgeoisie. Il est passionnément convaincu que le socialisme, qu'il considère comme un produit étranger en Allemagne, met la civilisation en péril. Cet homme, dont l'oeuvre a préparé plus que toute autre peut-être le terrain idéologique sur lequel allait se développer le Kulturkampf et dont le dernier livre préconise des mesures qui annoncent les Lois de Mai, croit en la Prusse, croit en l'Etat et attend la fin de l'Eglise. En s'engageant dans le siècle, Strauss a pris le risque de dévoiler les contradictions de sa pensée. Le classicisme ne devait pas s'échever fatalement dans un athéisme nationaliste. En mettant ses talents d'écrivain au service de la nation, Strauss courait le danger de sacrifier l'idée supérieure d'Humanité. Strauss répond à cette objection que les classiques ont appris à l'Allemagne à prendre conscience d'elle-même. L'esprit aurait ouvert le chemin à l'action et l'individu, en se dévouant à sa nation, apprendrait à concevoir l'exigence idéale de la notion d'Humanité. Dans son besoin d'unité, Strauss tente de concilier des aspirations apparemment divergentes. Il le fait de surcroît à une époque où il est difficile de ne pas compromettre son humanisme en épousant la cause de la Prusse, au cours de conflits successifs. Strauss est bismarckien avec lucidité, pragmatisme, réalisme et, parfois, une touche de cynisme.

Si nous traçons le diagramme des écrits traitant de Strauss, nous verrions apparaître deux sommets aux extrémités, en 1835 et en 1872, la première et la dernière oeuvre étant celles qui ont soulevé le plus d'études et de polémiques. Entre "La Vie de Jésus" et "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", les hauteurs seraient beaucoup moins impressionnantes. Les réactions des contemporains correspondent, à notre avis, à l'importance réelle des oeuvres dans l'histoire des idées. Les réactions du public moyen furent un peu différentes. La plupart des ouvrages de Strauss, notamment ceux de la dernière période de sa vie, connurent en effet plusieurs réédi-

tions. La seconde "Vie de Jésus" a eu certainement plus de lecteurs que la première. A partir des années trente, Strauss n'a plus été lu que par quelques théologiens qui sont devenus plus rares au fil des ans. Depuis quelques années seulement, l'intérêt semble s'éveiller à nouveau, au moins pour les premiers écrits.

Cette relative méconnaissance n'est pas tout à fait fortuite. Strauss prend place dans une période de la littérature et de l'histoire des idées, entre la mort de Goethe et de Hegel et les premières oeuvres de Nietzsche, où la pensée a tendance à se définir par rapport aux écrivains passés et où Schopenhauer lui-même est découvert très tard. Les historiens aussi ont toujours été enclins à juger cette période par comparaison avec d'autres plus prestigieuses. Strauss ne s'est pas fait d'illusions sur l'accueil que lui aurait réservé Hegel qu'il avait vénéré comme un maître dans sa jeunesse. L'hostilité de Hegel l'aurait pourtant contraint à se connaître, à apprendre plus tôt ce qui le séparait de la philosophie qui, un instant, avait remplacé pour lui la Révélation. Strauss a ignoré Marx et la réciproque est presque vraie. Strauss n'était pas de la Sainte Famille et la critique religieuse n'était plus à faire pour Marx. La confrontation entre Strauss et Nietzsche faillit avoir lieu. A quelques mois près, Strauss, encore vaillant, n'aurait pu se dispenser de répondre à Nietzsche. L'échange se serait révélé plus utile au jeune écrivain qu'à son aîné, mais le nom de Strauss se serait conservé dans le souvenir d'un débat et non d'une exécution.

Le débat avec Hegel, Marx et Nietzsche aurait prolongé quelque temps la notoriété de Strauss. Il aurait enrichi son oeuvre d'écrits polémiques, sans l'infléchir d'une manière décisive. Scandaleux lors de leur publication, les ouvrages principaux étaient gênants par leur problématique pour la postérité qui les a ignorés officiellement. Ils n'auraient pas connu immédiatement un tel retentissement s'ils n'avaient été

écrits en terre protestante, si leur diffusion et leur vulgarisation n'avaient trouvé un milieu favorable dans un public plus familier de la Bible que les populations catholiques. Littré a raison sur ce point. Strauss offrirait aussi le meilleur exemple de la relation, rendue célèbre par Max Weber, entre les qualités morales remises à l'honneur par le protestantisme et la valeur accordée à la réussite dans ce monde. Penseur matérialiste et athée, Strauss a été aussi un bourgeois protestant, épris de l'Humanité et fier d'être allemand, toujours préoccupé de préserver l'équilibre de ces qualités, parfois réputées antagonistes, qu'il assume consciemment dans le monisme de sa philosophie.

Le problème existentiel est d'un autre ordre. On ne saurait prétendre que l'oeuvre de Strauss a mis en péril la foi de ses lecteurs. Lui-même ne l'a pas cru et ne l'a pas souhaité. Elle a tout au plus hâté certains processus, renversé des croyances chancelantes, provoqué des crises de conscience, ce qui est déjà beaucoup. Il est vrai qu'un argument rationnel a rarement prise sur une foi solide. Les ouvrages matérialistes ont certes contribué à affaiblir le christianisme en Allemagne, pendant la période qui nous intéresse et au-delà de celle-ci. Ils n'ont pas fait surgir, à partir de rien, une déchristianisation dont ils étaient autant les signes que les agents et dont Strauss a pensé que la Réforme la portait en germe.

Strauss, malgré son nationalisme, n'est pas l'auteur d'une idéologie antihumaniste; il n'est pas de ceux qui ont provoqué la crise de l'humanisme dont de nombreux historiens ont retracé l'itinéraire après 1945. Cette constatation ne vaut pas nécessairement pour tous les penseurs matérialistes de son temps, ce qui témoigne seulement de la complexité du mouvement des idées. Strauss a dissocié, puis opposé, humanisme et christianisme. Il n'a pas cru à la possibilité d'un humanisme chrétien. On admettra qu'il a affaibli l'idéalisme chrétien sans parvenir à propager

l'humanisme athée de sa nouvelle foi. Certains diront que, dans ces conditions, le désaveu du christianisme était dangereux pour l'Allemagne. La réponse théorique est affaire de choix personnel. Nous avons constaté qu'elle variait selon les angoisses du moment.

Fr.Th. Vischer, en comparant Strauss aux plus grands esprits de son temps et de l'histoire de l'humanité, de Jésus à Hegel, distinguait en 1838 des esprits positifs, créateurs, et des esprits négatifs, destructeurs. Il s'empressait d'ajouter qu'il était rare qu'un héros fût exclusivement l'un ou l'autre. Les critiques ont très souvent reproché à Strauss, sans nuance, de n'avoir su que détruire. C'était injuste et inexact. La distinction entre ces deux domaines de l'activité de l'esprit a quelque chose d'arbitraire. Strauss n'a pourtant exercé d'influence profonde et durable, perceptible aujourd'hui encore, que par sa critique destructrice.

INDEX

- Abélard, 107
Agathon, 289
Alacoque (Marguerite-Marie), 233
Alexandre, 425, 433
Alice (de Hesse), 622
Altenstein, 312, 347, 355
Ammon, 340
Andler, 691
Anselme de Canterbury, 107
Aristophane, 289
Aristote, 106, 107, 445, 713
Arnauld, 106
Arndt (Ernst Moritz), 617
Arndt (Johann), 284
Arnim (Achim von), 198
Arnim (Bettina von), 486
Ascheri, 48
Auerbach, 669, 691
Augustin, 107
Autenrieth, 21, 22, 193

Baader, 29, 30, 36, 42, 45, 46, 155,
200, 205, 321, 696
Babinski, 228
Bachmann, 421
Backhaus, 723, 726
Baechtold, 483
Bährdt, 104
Barnikol, 133, 316, 317, 341
Barth (de Calw), 237
Barth (Karl), I, 163, 177, 446, 723,
724, 726
Bauer (Bruno), 48, 85, 184, 252, 253,
355, 401, 402, 404, 421, 448, 470,
479, 480, 552, 696
Bauer (G.L.), 121, 122, 125, 130
Bauer (Ludwig), 487
Baur, 16, 18, 25, 31-36, 55, 73, 133,
142, 162, 293, 316, 317, 338, 341-343,
360, 369, 377, 383, 581.
Bayle, 460, 467, 518
Beethoven, 659, 660, 663
Benecke, 312, 317, 330, 355, 364
Bengel (patronyme), 15
Bengel (Ernst), 22-25, 95
Bengel (J.A.), 22, 232, 233
Bergson, 375
Bernard (saint), 107
Bernardin de Saint Pierre, 712
Bernheim, 210
Bernoulli (C.A.), 661, 668, 691, 693,
698

Bersot, 625
Bethmann-Hollweg, 611
Binder, 65, 67, 113, 158, 205, 228,
237, 274, 276, 287, 335, 345, 368-
370, 372, 444
Binder (fils), 692
Bismarck, 571, 580, 582, 595, 603,
605, 612, 618, 680
Blanc, 493
Bleuler, 214
Blum, 494, 498, 566
Böhme, 29-31, 36, 42, 45, 46, 48,
54, 60, 72, 73, 233, 234
Böhmer, 692
Bopp, 596
Börne, 400
Bourdier, 537-539
Brandes, 666, 685, 695, 704
Brentano (Cl.), 251
Bretschneider, 33, 71, 119, 258,
262, 264, 266
Bruno, 40
Büchner (L.), 527
Buckle, 562
Bülow, 611
Bultmann, 164, 304, 722, 723
Burckhardt, 693
Buzorini, 193
Byron, 362

Carus, 718
Celse, 110, 331
César, 424
Chamberlain (H.S.), 617
Charcot, 227, 228
Clémenceau, 720
Cloots, 362
Cochem, 202
Combes, 720
Comte, 537, 539, 625, 626, 646,
647, 719, 720
Condillac, 332
Conradi, 280, 307, 321
Copernic, 428, 699, 705
Creuzer, 31, 162
Cuvier, 523

Darwin, 521-523, 532, 535, 536, 550,
551, 674, 676, 699, 714
Daub, 285, 348, 470
Daumer, 327, 328
Démocrite, 715
Descartes, 441, 597
Deussen, 721, 722

Digeon, 568, 622
 Dilthey, 722
 Dollfus, 622
 Dorner, 293, 296, 298
 Du Bois-Reymond, 527, 536, 539-542,
 589, 648, 713, 717
 Duns Scot, 107
 Dürr, 231

 Echtermeyer, 422, 448, 487
 Eichhorn, 120, 126, 135, 269, 271
 Eliot (George), 362
 Elsner, 455
 Engels, 237-239, 360, 365
 Epictète, 267
 Epicure, 546
 Erasme, 508
 Erdmann, 194
 Eschenmayer, 27, 39-41, 43, 50, 72,
 73, 168, 179, 204, 206, 213, 215, 216,
 218, 226-229, 231, 353, 354, 358, 359,
 374, 376, 378, 380, 403, 424, 455, 490
 Eucken, 527
 Ewald, 696

 Falk, 582, 719
 Faraday, 199
 Fechner, 527
 Ferry, 720
 Feuerbach, 44, 48, 59, 146-148, 326,
 418-423, 448, 456, 460, 462, 466,
 468-473, 477, 479, 486, 525, 526,
 544-546, 549, 672, 726
 Fichte, 66, 297, 298, 304, 321, 409,
 411, 434, 460
 Fischer (Kuno), 595, 621, 676
 Flatt (patronyme), 15
 Flatt (J.F.), 9, 15, 16, 179
 Flatt (J.J.), 15
 Flatt (K.C.), 10, 22, 23, 25, 62, 336,
 338, 339, 341, 371
 Fraedrich, 343
 Frauenstädt, 419
 Frédéric II, 609
 Frédéric-Guillaume IV, 487, 570
 Freud, 206, 211, 216-218, 221, 222, 235,
 236, 720
 Frischlin, 503, 508, 566, 650
 Fritsch, 661

 Gabler (G.A.), 63, 65, 320, 321, 348,
 417
 Gabler (J.P.), 135, 179, 269-274, 281
 Galilée, 699, 705
 Geoffroy Saint-Hilaire, 523
 Georgii (patronyme), 15
 Georgii (L.), 83, 203, 215, 220, 283-286,
 288, 309, 346

 Gerber, 215, 228, 230, 231
 Gersdorff (von), 656, 659, 661,
 693
 Gerson, 107
 Gmelin, 194, 203
 Gobineau, 590, 619
 Goethe, 198-200, 332, 354, 362,
 382, 388, 389, 393, 395, 397, 399-
 401, 497, 501, 504, 523, 578, 579,
 583, 612, 637, 641, 649-652, 654,
 681, 698, 718, 719, 734
 Goeze, 163
 Grand Duff (Sir Mountstuart), 598
 Görres, 205, 206
 Göschel, 280, 307, 321, 329, 416,
 423, 470
 Gräber (F.), 237-239
 Gräber (W.), 365
 Grappin, 432, 639
 Grégoire de Nazianze, 379
 Grimm (frères), 152
 Grimm (J.), 151, 596, 692
 Grombach, 224 Groos, 165
 Grüneisen, 335
 Guignebert, 544
 Guillaume Ier, 576, 609
 Günderode (Karoline von), 486
 Günther, 329
 Gurvitch, 462
 Gutzkow, 304, 358, 362, 384, 398-
 400, 691
 Guyon (Mme), 233

 Haeckel, 527, 531, 535, 537, 552,
 674, 676, 689, 713, 718
 Händel, 433
 Harless, 353, 354, 356
 Hartlich, 120, 123, 124, 166, 167
 Hartmann (Ed. von), 163, 634, 637-
 639, 643, 659, 684, 685, 697, 707-
 709, 715
 Hase, 87, 88, 240, 364
 Hauber, 22
 Hausrath, I, 7, 47, 364, 367, 370,
 454, 455
 Haym, 668
 Hegel, 6, 9-II, 21, 23, 26, 28, 32,
 35, 36, 41, 42, 58, 60, 63-66, 69-
 74, 94, 108, 118, 128, 133, 137,
 139, 140, 165-175, 179, 187, 190,
 205, 208, 209, 240, 273, 274, 276,
 280, 291, 293, 304-309, 314, 316-
 330, 333, 335, 350, 351, 363, 375,
 401, 407-424, 442, 444, 445, 447,
 459, 460, 476, 480, 505, 506, 545,
 549, 551, 567, 568, 579, 597, 603,
 637, 667, 672, 676, 677, 682, 685,
 686, 704, 718, 722, 724, 734-736

Hegeler, 718
 Heidegger, 673, 723
 Heine, 151, 363, 487, 578, 583, 712
 Helmholtz, 527, 532
 Helvetius, 332
 Hengstenberg, 102, 237, 252, 280,
 356, 359, 364, 369, 379, 380, 403-
 407, 490, 513, 544, 726
 Hennel, 357
 Herder, 87, 164, 165, 178, 266-269,
 271, 300, 396, 439, 612, 698
 Hess, 87, 126
 Hesse, 18
 Hetsch, 653, 660
 Heyne, 120
 Hillebrand, 696, 697, 704-706, 708-
 710
 Hinrichs, 170, 321, 322, 325, 422
 Hirzel, 454
 Hitzig, 370, 454
 Hobbes, 575, 675
 Hofacker, 20
 Hoffmann (Fr.), 696
 Hoffmann (L.S.) 424
 Hoffmann (W), 336, 703
 Holbach (d'), 332, 681
 Hölderlin, 18, 21, 239
 Homère, 426, 435
 Humboldt (A. von), 300, 520
 Hume, 179, 546
 Hürlimann-Landis, 455
 Hutten, 503, 508-511, 514, 524, 570
 578, 580, 581, 587, 601, 650
 Huxley, 535, 537

 Ideler, 193

 Jacobi, 36, 42-46, 60, 66, 473
 Jaspers, 164, 674, 723
 Jeanne d'Arc, 206
 Josephe, 109, III, 181
 Julien, 406, 487
 Jung-Stilling, 233

 Käferle, 233, 234, 522, 645, 653
 Kant, 9, 10, 27, 30, 36, 42, 43, 45,
 61, 66, 90, 92, 178, 296, 313, 314,
 317, 318, 322, 409, 411, 412, 416,
 445, 460, 478, 533, 575, 577, 580,
 597, 671, 698, 718, 730
 Kapff, 336
 Kauffmann, 368, 369, 652, 653
 Kaufmann, 667
 Keller, 52, 218, 281, 483, 694, 695
 Kepler, 705
 Kern, 18, 25, 135, 338, 342, 377
 Kerner (J.), 27, 30, 38, 47, 50, 202,
 204-206, 209, 212-214, 218, 222-224,
 228-231, 233, 238, 367, 484, 485
 Kerner (Th.), 484
 Kierkegaard, 723
 Klaiber, 353, 354, 356, 358

 Kleinert, 95
 Klopstock, 503, 575
 Klüpfel, 13
 Knortz, 704
 Krug, 661, 693
 Kuhn, 494
 Küng, 724, 725

 Lachner, 664
 Lagarde, 601, 658, 697-703, 710
 Lamarck, 523, 536
 La Mettrie, 332, 648
 Lang, 376
 Lange (F.A.), 521
 Lange (J.P.), 353, 354, 356
 Langermann, 193
 Lasinsky, 234
 Leibniz, 460, 506, 544
 Leland, 178
 Leo, 342, 363
 Less, 271
 Lessing, 8, 79, 87, 118, 149, 150
 163, 178, 248, 249, 294, 300-302,
 328, 372, 376, 378, 387, 429, 432,
 437, 439, 551, 579, 583, 636, 637,
 644, 650, 652, 672, 719
 Leube, 13
 Lewald, 383
 List, 617
 Littré, 362, 537, 585, 678, 679,
 717, 720, 735
 Loduchowski, 723, 726
 Loisy, 586, 587
 Louis XIV, 599
 Louis-Philippe, 495
 Löwith, 355
 Lucrèce, 679
 Lukács, 709, 710
 Luther, 35, 116, 146, 234, 249,
 286, 287, 350, 402, 508-510, 578-
 580, 582, 597, 698, 730

 Mahomet, 425
 Maier, 50, 59
 Mann (Th.), 503
 Marheineke, 33, 65, 66, 70, 137-
 139, 174, 280, 307-310, 313-314,
 321, 329, 330, 334, 355, 364,
 423, 510
 Märklin (patronyme), 15
 Märklin (Ch.), 11, 14, 17, 18, 20,
 26, 27, 32, 34, 36, 42, 57, 61,
 62, 65, 67, 75, 95, 108, 133, 137,
 237, 272-281, 283, 297, 336, 343,
 345, 346, 364, 383, 446, 448, 449,
 452, 453, 486, 494, 495, 505,
 552, 723
 Marx, 146, 162, 177, 334, 462,
 471, 472, 480, 486, 547, 549,
 550, 562, 646, 734
 Matter, 32,
 Mauriac, 586, 587
 Mayer (J.R. von), 532

Meissner, 202
 Mendelssohn, 43, 637
 Menzel, 202, 235, 270, 271, 321, 346, 354, 356, 359, 363, 375, 377-385, 389, 393-400, 403, 410, 424, 430, 438, 442, 494, 583, 650
 Meslier (curé), 503, 544
 Mesmer, 190, 202, 203
 Meyer (Julius), 595
 Meyer (J.A.G.), 201, 202
 Meyer (J.F. von), 230
 Michelet (C.L.), 318, 416, 417, 419, 422
 Mill (J.S.), 106, 546
 Mirabeau, 512
 Möhler, 12, 33, 34, 73
 Moleschott, 527
 Moltke, 595, 680
 Monod, 711-717
 Mörike, 18, 203, 218, 272, 379, 485
 Morin, 129
 Mozart, 652, 653
 Mühler, 601, 612
 Müller (E.), 71, 234
 Müller (G.), 2, 9, 10, 18, 28, 31, 36, 47, 54, 68, 71, 72, 292, 297, 306, 375, 662
 Müller (Joh.), 380, 383, 399
 Müller (Julius), 402, 404, 437
 Müller (K.O.), 156, 161
 Müller (R.), 419
 Muret, 594, 606
 Musset, 362, 505

 Napoléon, 424, 433, 576, 599
 Napoléon III, 576, 599, 603
 Narval, 679 (pseudonyme de E. Lesigne)
 Neander, 24, 347-349, 351-353, 355, 356, 360, 365, 366
 Nefftzer, 521, 622
 Néron, 478
 Nestourkh, 676
 Newton, 705
 Nicolai, 43, 76
 Niebuhr, 413, 596
 Nietzsche, I, 169, 335, 372, 376, 378, 553, 555, 601, 655-697, 701, 703-711, 715, 716, 721, 722, 734
 Nitzsch, 33
 Novalis, 190

 Oberlin, 201
 Oetinger, 233
 Olshausen, 93, 94, 99, 101, 102, III, II6, 197, 200, 202
 Origène, II0, 130
 Osiander, 366

 Overbeck, 601, 658, 660, 661, 693, 695, 697, 698, 700-703, 710, 726

 Pabst, 329
 Pariset, 622
 Pascal, 107
 Passavant, 204, 225, 226, 230, 430
 Paulus, II, 87, 88, 90-92, 94, 103, 104, III, II6, II9, 126, 142, 196, 197, 202, 240, 262, 331, 335, 342, 353, 355, 358, 370
 Periclès, 428
 Pfizer, 383
 Phidias, 424, 428, 432
 Philon d'Alexandrie, 153, 258
 Pinel, 193
 Platon, 18, 35, 289, 464
 Poliakow, 573
 Portmann, 674
 Praxitèle, 432
 Prevorst (voyante de), 204, 205, 207, 209, 214, 215, 218, 222, 227, 234

 Quinet, 362

 Raphaël, 424, 426
 Rapp, 6, 345, 368, 404, 451-453, 484, 486, 495, 496, 498, 501, 517, 518, 519, 524, 580, 595, 660, 669, 697
 Reimarus, 68, 87, 103, II8, 120, 178, 503-506, 544, 569, 579, 638, 639
 Renan, 148, 303, 524, 534, 552, 564, 568, 585-625, 627, 644, 646, 648, 651, 664, 665, 677, 683, 684, 710, 720
 Richelieu, 599
 Richter, 59, 418, 419, 422, 461
 Ritschl, 693
 Ritter (Ch.), 596, 597, 601, 606, 607, 619
 Ritter (J.W.), 190, 200, 208
 Ritter (conseiller municipal), 450
 Rohde, 655, 658, 661, 693
 Röhr, II9 Roberty (E. de), 678
 Rosenkranz, 73, 92, 94, 167, 172-174, 280, 306, 307, 311, 314, 321, 327, 328, 412, 416, 417, 423, 424
 Rückert, 320
 Ruge, 422, 448, 479, 487, 562, 577
 Rümelin, 22
 Rust, 91, 321
 Rütenik, 88

 Sabellius, 101
 Sachs, 120, 123, 124, 166, 167
 Sack, 293

- Sainte-Beuve, 597
 Saint-Martin, 46, 155
 Saint-Simon, 361
 Sand (George), 486
 Sandberger (J.F.), 2, II, 28, 57, 65, 67, 73, 108, 133, 137, 139, 152, 161, 166, 168, 209, 269, 274, 276, 277, 283-289, 299, 315, 330, 335, 341, 346, 383, 456, 476
 Sandberger (W.), 456
 Scharfe, 203
 Schebest (Agnes), 335, 483-486, 653
 Schelling, 9, II, 21, 23, 26-45, 48, 49, 55, 58-60, 62-64, 66, 75, 125-128, 136, 141-143, 145, 147, 149, 199, 200, 292-299, 301, 302, 305, 306, 321, 328, 333, 409, 411-413, 442, 445, 637, 676, 722
 Schenkel, 544
 Schiller, 198, 546, 580, 583, 622, 641, 642, 650-652, 654, 730
 Schlayer (von), 341, 343
 Schlegel (Fr.), 386
 Schleiermacher, 23, 26-28, 31, 32, 36, 44, 55-63, 68, 73, 79, 85, 88, 101, 108, 133, 137, 145, 178-180, 185, 186, 189, 195, 205, 251, 253-255, 258-260, 266, 268-270, 279, 293, 301, 302, 324, 325, 347, 352, 386, 398, 399, 412, 447, 473-476, 514, 544, 618, 630, 672, 722, 724, 726
 Schmid (professeur à Tübingen), 338
 Schmid (H.G.), 178
 Schmidlin, 21, 23-25, 34, 479
 Schmidt (C.A.E.), 118
 Schneckenburger, 43, 63, 113
 Schnitzer, 468, 520
 Schopenhauer, 634, 636-638, 643, 649, 656, 659, 670, 673, 677, 685, 686, 692, 694, 703, 734
 Schott, 26
 Schröder-Devrient, 483
 Schubart, 503, 508, 566, 567, 654
 Schubert, 155, 193, 194, 200, 201, 205, 211, 226
 Schuffels, 336, 343
 Schulz, 370
 Schwegler, 35, 343
 Schweickhardt, 484
 Schweitzer, 336, 341, 587
 Scot Erigène, 107
 Semler, 192, 308
 Shakespeare, 388, 425, 433, 435
 Sickingen, 511
 Siebeck, 167
 Sieffert, 113
 Sigwart, 26, 72, 338
 Socrate, 131, 267, 289, 326, 391, 428, 430, 716
 Solon, 425
 Sophocle, 424, 426, 433
 Spencer, 717, 718
 Spengler, 54, 375
 Spinoza, 37, 43, 61, 178-180, 435, 441, 442, 445, 475, 718, 729
 Spitteler, 695
 Stahl, 193
 Stäudlin, 458
 Steffens, 199
 Stekel, 222
 Steudel, 12, 15, 18, 20, 22, 25, 32, 50, 61, 179, 321, 336, 338, 339, 341, 342, 353-355, 357, 376-379
 Storr, 9, 10, 95, 179
 Strauss (W.), 499, 518, 519, 521
 Strauss (prédicateur à Berlin), 347
 Suso, 206
 Süsskind, 22, 23, 25, 62
 Swedenborg, 233, 234
 Tacite, 109
 Tafel, 234
 Taine, 684, 720
 Talleyrand, 615
 Teilhard de Chardin, 713
 Tertullien, 702
 Theodoret de Cyr, 379
 Thérèse (sainte), 206
 Thielicke, 723, 724
 Theunissen, 306
 Thiersch, 22
 Thies, 48
 Tholuck, 184, 319, 320, 364, 366
 Thomas d'Aquin, 107
 Tieck, 75, 251
 Tillich, 723, 724
 Timiriazev, 676
 Traub, 336, 340, 341, 355
 Treitschke, 611, 693, 695, 698
 Trummler, 239
 Twesten, 60
 U. (Anna Maria), 218, 238
 Uhland, 21, 344
 Ullmann, 87, 404, 405
 Umbreit, 404
 Usteri, 129
 Varnhagen von Ense, 251, 520, 521
 Vater, 121, 125
 Vatke, 137, 312, 313, 317, 355
 Verne, 563
 Viereck (George Sylvester), 720
 Virchow, 527, 530, 531, 581, 713
 Vischer (Fr. Th.), I, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 14, 17, 18, 20, 25, 26, 29, 30, 47, 50, 51, 55, 61, 65, 75, 76, 96, 133, 135, 162, 177, 184, 193, 272, 305, 343, 344, 356, 357, 365, 375, 379, 383, 399, 449, 454, 484-486, 495, 497-499, 518, 534, 577, 580, 595, 605, 618, 621, 623, 624, 653, 664, 667, 691, 736

Wischer (W), 655
Vogt, 527
Voltaire, 76, 248, 503, 507, 514,
524, 544, 560, 566, 569, 573, 575,
587, 596-598, 601, 622, 632, 641,
690, 695
Voss (L.), 503

Wagner, 573, 655, 656, 659-664,
685, 686, 693-695, 703
Waiblinger, 239
Walzel, 151, 160, 162
Weber (Max), 735
Weckerlin, 22
Wegscheider, 370
Weisedel, 306 Weiszäcker, 13, 23, 62, 341
Werner, 230
Wette (de), 121-125, 127, 131, 313, 323
Wiechert, 516
Wienbarg, 400
Wiener, 204, 226
Wilamowitz-Moellendorff, 661
Winckelmann, 698
Windischgraetz, 498
Wirth, 202, 230, 307, 367
Wolff, 506, 544
Wrede, 587

Zeller, 4, 16, 35, 133, 317, 343,
368, 513, 521, 577, 621, 622, 624,
634, 638, 669, 684, 695
Ziegler, I, 67, 79, 158, 208, 274-
276, 287, 345, 367-370, 372, 446,
448, 454, 455, 507, 518, 601, 695
Zimmermann, 65
Zwingli, 249

BIBLIOGRAPHIE

I EDITIONS

Il n'y a pas d'édition intégrale des oeuvres de Strauss. Les "Gesammelte Schriften" (Bonn, 1876-1878) comprennent notamment,

Bd. 1 : "Literarische Denkwürdigkeiten" - "Zum Andenken an meine gute Mutter" - "Zwei Leichenreden" - "Justinus Kerner" - "Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren" - "König Wilhelm von Württemberg" - "Sechs theologisch-politische Volksreden" - "Deutsche Gespräche" - "Krieg und Friede"

Bd. 2 : "Brockes und Reimarus" - "Soirées de Grandval" - "Lessing's Nathan der Weise". A ces essais sont associés de brefs aperçus de L. T. Spittler, A. W. Schlegel, K. Immermann, Ludwig Bauer, Möhler, J. Koch, E. Wächter, G. Schick et quelques "Miscellen".

Bd. 3 et Bd. 4 : "Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet".

Bd. 5 : "Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte" - "Die Halben und die Ganzen" - "H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes".

Bd. 6 : "Der alte und der neue Glaube".

Bd. 7 : "Ulrich von Hutten".

Bd. 8 et Bd. 9 : "Schubart's Leben in seinen Briefen".

Bd. 10 : "Klopstock" - "Ch. Märklin".

Bd. 11 : "Voltaire" - "Der Pfarrer Meslier und sein Testament".

Bd. 12 : "Poetisches Gedenkbuch".

Les écrits de circonstance ou à tendance biographique qui ne figurent pas dans les deux premiers tomes se trouvent pour la plupart dans les "Kleine Schriften" (1862) et dans les "Kleine Schriften, neue Folge" (1866).

"Das Leben Jesu" de 1835 et "Die christliche Glaubenslehre" qui ne figurent pas dans les oeuvres complètes ont été réédités respectivement en 1969 et 1973 à Darmstadt par la Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Les premiers volumes d'une édition projetée par Frommann à Stuttgart doivent être consacrés aux conférences de Strauss dont nous avons indiqué l'origine dans nos notes (Schiller-Nationalmuseum, Marbach a. N., et Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart). Ce n'est pas tant l'absence de publications qui rend cette édition souhaitable que leur extraordinaire dispersion.

Jörg F. Sandberger, David Friedrich Strauss als theologischer Hegelianer, Göttingen, 1972, a donné la bibliographie complète des oeuvres de Strauss jusqu'en 1837.

Adolf Rapp, Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer, Stuttgart, 1953, a donné une bibliographie satisfaisante de l'ensemble des publications de Strauss.

On peut ajouter à cette dernière liste la recension de la deuxième édition des poèmes de Mörike : Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 4 décembre 1847, celle de la Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts de Baur : Süddeutsche Zeitung, 14-16 août 1862 (long article anonyme), celle des Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts de Zeller : Kölnische Zeitung, 1865, n° 333 (anonyme également) et Ein politisches Glaubensbekenntnis aus dem Jahre 1868. mitgeteilt von Th. Ziegler, in : Der Greif, Juli 1914, Heft 10, pp. 277-288.

II. CORRESPONDANCE

La dissémination est encore plus sensible ici.

Ziegler (Th.), D.F. Strauss, 2 Bde, Strassburg, 1908, communique de nombreuses lettres et extraits de lettres, de même que Hausrath (A.), D.F. Strauss und die Theologie seiner Zeit, 2 Bde, Heidelberg, 1876-1878.

Zur Biographie von D.F. Strauss. In : Deutsche Revue, 1905, 2. Bd., pp. 196-208, 342-351. 3. Bd., pp. 99-108 (lettres à Binder).

D.F. Strauss als Vater. In : Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte. Neue Folge, 1911, pp. 126-138 (lettres de Strauss à son fils).

Zeller (Ed.), Ausgewählte Briefe von D.F. Strauss, Bonn, 1895.

Benecke (H.), Wilhelm Watke in seinem Leben und seinen Schriften, Bonn, 1883.

Maier (H.), Briefe von D.F. Strauss an L. Georgii, Tübingen, 1912.

D.F. Strauss, Briefe an seine Tochter. Nebst Briefen seiner Mutter an ihn selbst, 1921.

Ackerknecht (E.), D.F. Strauss an A. Schwegler. In : Literarische Beilage des Staats-Anzeigers für Württemberg, 1903, pp. 238-244 (lettres écrites entre 1846 et 1848).

Sandberger (J.F.), op. cit., communique les lettres de Strauss à Märklin de 1830 à 1837.

Barnikol (E.), Der Briefwechsel zwischen Strauss und Baur... In : Zeitschrift für Kirchengeschichte, LXXIII. Bd., 1962, pp. 74-125.

Rapp (A.), D.F. Strauss in einem bedeutsamen Abschnitt seines Lebens, 1835-1842. In : Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte, Stuttgart, 1954, pp. 147-168, 271-300.

Leuze (O.), Politische Briefe von D.F. Strauss. In : Ludwigsburger Geschichtsblätter, 1911, pp. 34-50.

Maync (H.), D. Strauss und E. Mörike. In : Deutsche Rundschau, April-Juni 1903, pp. 94-117, 477.

Nous n'avons pas indiqué les références de quelques lettres à l'intérêt surtout biographique. On pourra compléter notre bibliographie à l'aide de : Schlawe (Fritz), Briefsammlungen des 19. Jahrhunderts (1815-1915), 2 Bde, Stuttgart, 1969, qui est précieux pour tous les auteurs de notre période, bien qu'il n'indique pas les publications dans les revues.

La correspondance de Strauss est conservée au Schiller-Nationalmuseum de Marbach et pour une faible part à la Württembergische Landesbibliothek de Stuttgart et à la bibliothèque de l'Université de Tübingen. La publication des lettres à Gervinus et à Auerbach apparaît particulièrement souhaitable.

III BIBLIOGRAPHIE GENERALE

Nous ne citons pas systématiquement tous les ouvrages mentionnés dans les notes. Le dépouillement des revues, surtout quand elles ne sont pas spécifiquement théologiques, comme les Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, l'Evangelische Kirchenzeitung, la Literaturblatt, les Hal-lische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, les Jahrbücher der Gegenwart, les Preussische Jahrbücher etc. est particulièrement utile. Très souvent, les revues allemandes sont numérotées par colonnes. Nous avons conservé le terme de page, plus usuel dans les bibliographies françaises.

A/ Ecrits ayant un rapport avec la première partie de l'oeuvre ou avec sa totalité

Baader (F.), Über das Leben Jesu von Strauss auf Veranlassung... München, 1836. Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule bezüglich auf das Christentum... Stuttgart, 1839.

Baechtold (J.), G. Keller, Bibliographie... Berlin, 1897.

Barnikol (E.), Das dogmengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauss und Baur im 19. Jahrhundert. In : Theologische Literaturzeitung, 1960, n° II, pp. 847 sq.

Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauss und Baur im 19. Jahrhundert. In : Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg, 1961, Heft I, pp. 281 sq.

Barth (M.Ch.G.), Die Mythen des Lebens Jesu. Auszüge aus "Hajat ul Kulub". Stuttgart, 1837.

Barth (K.), D.F. Strauss als Theologe. Theologische Studien, Heft 6, Zollikon, 1939.

Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich, 1947.

Bauer (B.), D.F. Strauss, Das Leben Jesu... In : Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1835, 2. Bd., numéros 109 sq., pp. 879 sq. - 1836, I. Bd., numéros 86 sq., pp. 681 sq.

Schriften über Strauss... In : JwKr, 1837, I. Bd., numéros 41 sq., pp. 321 sq.

Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift... von Dr. D.F. Strauss. In : JwKr, 1838, I. Bd., numéros 101 sq., pp. 817 sq.

Baur (F.Ch.), Abgenötigte Erklärung gegen einen Artikel der Evangelischen Kirchenzeitung... In : Zeitschrift für Theologie, 1836, 3. Heft, numéros 36 sq., pp. 281 sq.

Das Bedürfnis der evangelischen Kirche und die notwendige Richtung theologischer Wissenschaft mit Bezugnahme... Leipzig und Cleve, 1838.

Boden (A.), Zur Beurteilung der christlichen Glaubenslehre des Dr. Strauss, Frankfurt, 1842.

Cairns (John), Falsche Christi und der wahre Christus oder Verteidigung der evangelischen Geschichte gegen Strauss und Renan, Hamburg, 1864.

Canitz, Betrachtungen eines Laien über die neue Betrachtungsweise der Evangelien des Dr. D.F. Strauss, Göttingen, 1837.

Carriere (M.), Die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Vollendung... Weilburg, 1841.

Chenevière (Ch.), De l'oeuvre de Strauss intitulée "Vie de Jésus", Genève, 1837.

Cherbuliez (V.), David Strauss. In : Revue des 2 Mondes, 1er février 1872, pp. 516-552.

Dilthey (W.), Jahresbericht über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie. In : Archiv für Geschichte der Philosophie, 1899, 12. Bd., 3. Heft, pp. 334 sq. (recension des "Ausgewählte Briefe").

Duboc (Julius), D.F. Strauss als Dichter. In : Die Gegenwart... 1877, Bd. XI, pp. 236-240.

Eck (S.), D.F. Strauss, Stuttgart, 1899.

Die Triarier. D.F. Strauss, L. Feuerbach und A. Ruge... Von einem Epigonen, Kassel, 1852.

Eschenmayer (C.A.), Der Ischariothismus unserer Tage. Eine Zugabe zu dem jüngst erschienenen Werke : Das Leben Jesu von Strauss, Tübingen, 1835.

Fischer (K.Ph.), Die spekulative Dogmatik von D.F. Strauss, I. Bd., Tübingen, 1841.

Gelpke M.F.L.), Das Unhaltbare der Ansicht des Lebens Jesu nach D. Strauss in Beziehung auf das Hauptmoment dieses Lebens, Grimma, 1836.

George (J.F.L.), Mythos und Sage. Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben, Berlin, 1837.

Grappengiesser (C.), Beurteilung der historischen und dogmatischen Kritik von Dr. D.F. Strauss... Hamburg, 1839.

Grimm (C.L.W.), Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte mit Bezug auf D.F. Strauss und B. Bauer, Jena, 1845.

- Grulich (Fr. J.), Beruhigende Betrachtung über den neuesten Versuch das Leben Jesu in eine Sage zu verwandeln, Leipzig, 1836.
- Zwei Gespräche über die Ansicht des Herrn D. Strauss von der evangelischen Geschichte... Jena, 1839.
- Hagel (M.), Dr. Strauss's Leben Jesu aus dem Standpunkte des Katholizismus betrachtet, Kempten, 1839.
- Hahn (W.), Geschichtliche Begründung und Ankündigung der wahren Gotteswissenschaft. Nebst einem Sendschreiben an Karl Hase und an David Strauss, Leipzig, 1839.
- Handel (L.), D.F. Strauss im literarischen Meinungsstreit von A. Knapp bis Fr. Nietzsche, Tübingen, 1946.
- Harless (A.), Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von D.F. Strauss nach ihrem wissenschaftlichen Werte beleuchtet, Erlangen, 1836.
- Harräus (K.), D.F. Strauss. Sein Leben und seine Schriften unter Heranziehung seiner Briefe dargestellt, Leipzig, 1901.
- Hartlich (Ch.) et Sachs (W.), Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen, 1952.
- Hennell (C.C.), Untersuchung über den Ursprung des Christenthums. Eingeführt von Dr. D.F. Strauss, Stuttgart, 1840.
- Hettinger (Fr.), D.F. Strauss. Ein Lebens- und Literaturbild, Freiburg, 1875.
- Hieber (H.), D.F. Strauss als Denker und Dichter, Ludwigsburg, 1909.
- Hieronymi (W.), D.F. Strauss und die religiöse Bewegung der Gegenwart, Wiesbaden, 1873.
- Hoffmann (W.), Das Leben Jesu kritisch bearbeitet von D.F. Strauss, geprüft für Theologen und Nichttheologen, Stuttgart, 1836.
- Hug (J.L.), Gutachten über das Leben Jesu von D.F. Strauss, Freiburg, 1840-1844.
- Kern (F.H.), Erörterung der Haupttatsachen der evangelischen Geschichte, in Rücksicht auf Strauss's Schrift... In : Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1836, 2. Heft, pp. 14-160, 3. Heft, pp. 1-59.
- Klaiber (Ch.B.), Bemerkungen über das Leben Jesu kritisch bearbeitet... Stuttgart, 1836.
- Kohut (A.), D.F. Strauss als Denker und Erzieher, Leipzig, 1908.
- Kratander (E.), Anti-Strauss. Erstes Zeugnis für christliche Wahrheit wider die alte und neue Glaubenslehre, Stuttgart, 1841.
- Kreyssig (Fr.), D.F. Strauss' gesammelte Schriften. In : Deutsche Rundschau, Bd. II (1877), pp. 345 sq.
D.F. Strauss. In : Literarische Studien und Kritiken, Berlin, 1882, pp. 165-199.

Das Leben Jesu kritisch bearbeitet... In : Kritische Predigerbibliothek, 1836, Bd. 17, Heft 2, pp. 262 sq., Zusatz des Herausgebers (Röhr), pp. 289 sq.

Krug, Über altes und neues Christentum mit Hinsicht auf Ammon's Fortbildung des Christentums und Strauss's Leben Jesu, Leipzig, 1836.

Künkler (H.) , Zum Gedächtnis an D.F. Strauss... Wiesbaden, 1898.

Kuhn (J.Ew.), Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet, Mainz, 1838.

Lang (W.), D.F. Strauss. Eine Charakteristik, Leipzig, 1874.

Lange (J.P.), Über den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien... mit Beziehung auf Das Leben Jesu von D.F. Strauss, Duisburg, 1836.

Lévy (A.), D.F. Strauss. La vie et l'oeuvre. Paris, 1910.

Der literarische Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt, 1836 (quasi-totalité des articles).

Das Leben Napoleons, kritisch geprüft... Nebst einigen Nutzenwendungen auf Das Leben Jesu von Strauss, Leipzig, 1836.

Mack (M.J.), Bericht über des Herrn Dr. Strauss kritische Bearbeitung des Lebens Jesu, Tübingen und Wien, 1837.

Müller (Gotthold), Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von D.F. Strauss, 1968.

Müller (Julius), D.F. Strauss, Das Leben Jesu... In : Theologische Studien und Kritiken, 1836, 3. Heft, pp. 816-890.

Bemerkungen zum dritten Hefte der Streitschriften...
In : ThStKr, 1838, 2. Heft, pp. 370-383.

Mussard (E.), Du système mythique appliqué à l'histoire de la vie de Jésus, Genève, 1838.

Nägeli, Laienworte über die Hegel-Straussische Christologie, Zürich, 1836.
Laienworte über Dr. Strauss' Leben Jesu und Ansichten gegen dessen Berufung an die Universität Zürich, Zürich, 1839.

Ein Nest voll Antistraussen-Eier... 1839.

Osiander (J.E.), Apologie des Lebens Jesu gegen den neuesten Versuch, es in Mythen aufzulösen, Tübingen, 1837.

Paulus, Das Leben Jesu... In : Theologisches Literaturblatt zur Allgemeinen Kirchenzeitung, 1835, numéros 85 sq., pp. 673 sq.

Pelt (L.), Der Kampf aus dem Glauben und die religiösen Parteien unsrer Zeit, Kiel, 1837.

Philalethes, Zwei Gespräche in Beziehung auf Das Leben Jesu von Strauss, Leipzig, 1836.

Quinet (E.), De la vie de Jesus-Christ du Docteur Strauss, in : Revue des 2 Mondes, décembre 1838.

Le christianisme et la Révolution française, 1858 (Examen de "La Vie de Jésus", pp. 283 sq.)

H.R., Dr. Strauss als Werkzeug des Radikalismus oder der Angriff des sich selbst vergötternden Verstandes gegen das gläubige Gemüt, Sankt Gallen, 1839.

Rosenkranz (K.), D.F. Strauss, Die christliche Glaubenslehre... In : Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1841, numéros 71 sq., pp. 561 sq. Repris dans : Kritik der Principien der Strauss'schen Glaubenslehre, Leipzig, 1845.

Sack (K.H.), Bemerkungen über den Standpunkt der Schrift, Das Leben Jesu. Bonn, 1836.

Schaller (J.), Der historische Christus und die philosophische Kritik der Grundidee des Werkes... Leipzig, 1838.

Stave (C.), D.F. Strauss, in : Allgemeines Schulblatt für Volks- und Mittelschulen, 1875, IV, II.

Schweitzer (Albert), Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen, 1906.

Schweizer (Alexander), Das Leben Jesu von Strauss im Verhältnisse zur Schleiermacher'schen Dignität des Religionsstifters , in : Theologische Studien und Kritiken, 1837, 3. Heft, pp. 521-571.

Springer, Strauss als Politiker, in : Jahrbücher der Gegenwart, Dez. 1847, pp. 1079 sq.

Steussloff (H.), Die Junghegelianer, D.F. Strauss, B. Bauer, A. Ruge, Berlin, 1963.

Studel (J.Ch.Fr.), Vorläufig zu Beherrigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu... Tübingen, 1835.

Kurzer Bescheid auf Hrn. D.F. Straussens Streit-schriften, in : Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1837, 2. Heft, pp. 119-184.

Tafel (J.F.I.), Die durchgängige Göttlichkeit der Heiligen Schrift... mit besonderer Rücksicht auf Das Leben Jesu und die Streitschriften des Dr. Strauss, Tübingen, 1838.

Tholuck (A.), Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauss... Hamburg, 1837.

Traub (Fr.), Die Stiftsakten über D.F. Strauss. In : Blätter für württembergische Kirchengeschichte, XXVII (1923), pp. 48-64. Nachtrag, XXVIII (1924), pp. 15-22.

Ullmann (C.), D.F. Strauss, Das Leben Jesu... In : Theologische Studien und Kritiken, 1836, 3. Heft, pp. 770-816.

Historisch oder mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie, Hamburg, 1838.

La vie de Strauss écrite en l'an 2839, Paris, 1839 (extrait de l'Espérance, journal hebdomadaire).

Vaihinger (J.G.), Über die Widersprüche, in welche sich die mythische Auffassung der Evangelien verwickelt, Stuttgart, 1836.

- Wischer (Fr.Th.), Kritische Gänge, Tübingen, 1844.
Kritische Gänge, 2. vermehrte Auflage, Leipzig, 1914-1922.
- Walzel (O.), Der Begriff Mythos bei D.F. Strauss, in : Neophilologus, 1941, 21, pp. 192-211.
- Wandt (A.), D.F. Strauss' philosophischer Entwicklungsgang und Stellung zum Materialismus, Münster, 1902.
- Wells (G.A.), D.F. Strauss, (1808-1874) A centenary appraisal, in : Publications of the English Goethe Society, 1975, 45, pp. 131 sq.
- Wilcke (Ch.G.), Tradition und Mythe. Ein Beitrag zur historischen Kritik der kanonischen Evangelien überhaupt, wie insbesondere zur Würdigung des mythischen Idealismus im Leben-Jesu von Strauss, Leipzig, 1837.
- De Wette (W.M.L.), Dr. Strauss und die Zürcher Kirche. Eine Stimme aus Norddeutschland... Basel, 1839 (introduction de de Wette).
- Wurm (J.Fr.), Auszüge aus der Schrift : Das Leben Luthers kritisch bearbeitet von Dr. Casuar, Mexiko, 2836, Tübingen, 1836.
- Zeller (E.), Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts , Leipzig, 1865.
D.F. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften, Bonn, 1874.
- Zeller (J.), Stimmen der Deutschen Kirche über das Leben Jesu von Dr. Strauss... Zürich, 1837.
- B/ L'époque, les idées, le milieu (jusqu'en 1848)
- Ammon (C.F. von), Die Fortbildung des Christentums zur Weltreligion, Leipzig, 1833.
- Autenrieth (J.A.F.), Über das Verlegen der Universitäten in die Residenzen und das der Universität von Tübingen nach Stuttgart, Tübingen, 1826.
- Bachmann, Über Hegels System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie, Leipzig, 1833.
Anti-Hegel, Jena, 1835.
- Bahrdt, Briefe über die Bibel im Volkstone, Frankfurt und Leipzig, 1800.
- Bauer (B.), Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum, Leipzig, 1841.
- Bauer (G.L.), Hebräische Mythologie des alten und neuen Testaments mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, vornehmlich der Griechen und Römer, 1802.
- Baur (F.Ch.), Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht, Stuttgart und Tübingen, 1835.
Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, Stuttgart, 1824 sq.
Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniss zueinander, ihren Charakter und Ursprung, Tübingen, 1847.
Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, Tübingen, 1862.

- Benz (E.), Schellings theologische Geistesahnen, Wiesbaden, 1955.
- Binder (G.), Der Pietismus und die moderne Bildung. Sendschreiben an den Herrn Herausgeber des Christenboten, Stuttgart, 1838.
- Börne (L.), Menzel, der Franzosenfresser, Paris, 1837.
- Bretschneider (K.G.), Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine, Leipzig, 1820.
Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Leipzig, 1822.
Die Grundlage des evangelischen Pietismus... Leipzig, 1833.
Predigt über die sich bildenden Gemeinden deutscher Katholiken, Gotha, 1845.
- Chalybäus (H.M.), Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel... Dresden, 1837.
- Conradi (K.), Selbstbewusstseyn und Offenbarung, oder Entwicklung des religiösen Bewusstseyns, Mainz, 1831.
- Cornehl (P.), Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule, Göttingen, 1971.
- Creuzer (F.), Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, Leipzig und Darmstadt, 1810-1812.
- Daub (C.), Die dogmatische Theologie jetziger Zeit... Heidelberg, 1833.
Über die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie, in : Zeitschrift für spekulative Theologie, 1836, I. Bd., 2. Heft.
- Daumer (G.F.), Andeutung eines Systems spekulativer Philosophie, Nürnberg, 1831.
- Dilthey (W.), Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen, in : Archiv für Philosophie, 1900, 13. Bd., 3. Heft, pp. 307 sq., 4. Heft, pp. 445 sq.
- Dorguth (F.), Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus, Magdeburg, 1837.
- Dorner (J.A.), Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten, Stuttgart, 1839.
- Echtermeyer et Ruge, Der Protestantismus und die Romantik... Ein Manifest, in : Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 1839, 12 octobre-27 décembre, pp. 1953-2480 (avec de nombreuses interruptions).
- Eichhorn (J.Fr.), Urgeschichte, herausgegeben von J.P. Gabler, 1790.
- Erdmann (J.E.), Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie, Berlin, 1837.

Eschenmayer (C.A.), Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie, Erlangen, 1803.

Die evangelische Kirchenzeitung (Hengstenberg) : se reporter au Vorwort annuel et notamment à celui de 1836, pp. I sq. - Die Zukunft unserer Theologie, 1836, numéros 36 sq., pp. 281 sq. - Die Kritik des Herrn Dr. Baur im Verhältniss zur Wissenschaft und zum Glauben, 1836, numéros 81 sq., pp. 641 sq.

- Die religiöse Volksbewegung im Kanton Zürich, 1839, n° 22, pp. 169-175.

Feuerbach (L.), édition Bolin et Jodl.

Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie, Darmstadt, 1974.

Frauenstädt (J.), Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes... Berlin, 1838.

Gabler (G.A.), Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft, Erlangen, 1827.

De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, Berlin, 1836.

Gabler (J.P.), Neuer Versuch über die Mosaische Schöpfungsgeschichte, 1795.

Göschel (C.Fr.), Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniss... Berlin, 1829.

Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters, Naumburg, 1832.

Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Goethe... Berlin, 1832.

Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie... Berlin, 1835.

Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen, mit Rücksicht auf D.F. Strauss' Christologie, Berlin, 1838.

Grappin (P.), La théorie du génie dans le préclassicisme allemand, Paris, 1952.

Günther (E.), Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahrhundert, Tübingen, 1911.

Günther et Pabst, Janusköpfe für Philosophie und Theologie, Wien, 1834.

Gutzkow (K.), Appellation an den gesunden Menschenverstand, Frankfurt a. Main, 1835.

Harnack (A.), Das Wesen des Christentums, Leipzig, 1900.

Hase (K.), Huttens Redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche... 2. Auflage, Leipzig, 1833.

Mauber (A.), Vertheidigung des evangelischen Stiftes in Tübingen gegen deformirende Tendenzen und Vorschläge zu einer wesentlichen Reform desselben, 1842 (ouvrage anonyme).

- Hausrath (A.), Kleine Schriften religionsgeschichtlichen Inhalts, Leipzig, 1883.
 Zur Lebensgeschichte von D.F. Strauss, in: Deutsche Rundschau, Bd. 141, 1909, pp. 37-50.
- Haym (R.), Hegel und seine Zeit, Berlin, 1857.
 Die romantische Schule, 5. Auflage, Berlin, 1928.
- Hegel, Jubiläumsausgabe.
 Theologische Jugendschriften herausgegeben von Nohl, Tübingen, 1907.
- Heine (H.), Werke in vier Bänden, Basel und Stuttgart, 1956.
- Hengstenberg (E.W.), Die Authentie des Pentateuches... Berlin, 1836.
- Herder (J.G.), édition Suphan.
- Hinrichs (H.F.W.), Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft.. Mit einem Vorworte von Hegel, Heidelberg, 1822.
- Rede des Bürgermeisters Hirzel für die Berufung des Dr. Strauss... Zürich, 1839.
- Hume (D.), A treatise of human nature... and Dialogues concerning natural religion, London, 1890 (première édition 1779).
 Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals... Oxford, 1902 (première édition 1777).
- Jacobi (Fr.H.), Briefe an Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza, 1785.
 Wider Moses Mendelssohn's Beschuldigungen, 1785.
 Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, 1811.
 Vierter Brief über die Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois, par Mr. de Pxxx (Pauw), in : Der teutsche Merkur, 1774, 7.Bd.
- Allwill, textkritisch herausgegeben, Groningen, Djakarta, 1957.
- Die Universität Tübingen und ihre Rathgeber, in : Die Jahrbücher der Gegenwart (Schwegler), 1847, pp. 455-481.
- Kant (I.), Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2. Auflage, 1794.
- Kern (Fr.H.), Über den Ursprung des Evangeliums Matthäi, in: Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1834, 2. Heft, pp. 3-132.
- Kerner (J.), Briefwechsel mit seinen Freunden, Stuttgart und Leipzig, 1897.
 Das Leben des Justinus Kerner, erzählt von ihm und seiner Tochter Marie, München, 1967.
- Kerner (Th.), Das Kernerhaus und seine Gäste, 2. vermehrte Auflage, Stuttgart und Leipzig, 1897.

- Klüpfel (K.), Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen, Tübingen, 1849.
- Krauss (R.), D.F. Strauss und A. Schebest, in: Bühne und Welt, X, 1907-1908, pp. 369-374.
- Kreuzhage (A.), Mitteilungen über den Einfluss der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens, Münster, 1831.
- Lechler (G.V.), Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart und Tübingen, 1841.
- Leland (John), Abriss der vornehmsten deistischen Schriften... Aus dem Englischen Übersetzt von H.G. Schmid, Hannover, 1755.
- Leo (H.), Die Hegelingen. Aktenstücke und Belege zu der sogenannten Denunciation der ewigen Wahrheit, Halle, 1838.
- Lessing (G.E.), édition Rilla.
- Leube (M.), Die Geschichte des Tübinger Stifts, Stuttgart, 1921-1936.
- Lévy (A.), La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande, Paris, 1910.
- Literaturblatt (Menzel), notamment de 1836 à 1839.
- Maier (H.), An der Grenze der Philosophie, Melanchthon, Lavater, D.F. Strauss, Tübingen, 1909.
- Marheineke (Ph.K.), Die Grundlehren der christlichen Dogmatik, Berlin, 1819.
Geschichte der deutschen Reformation, Berlin, 1831.
- Märklin (Ch.), Über die Ehe, in: Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs, 1833, 5. Bd., 2. Heft.
Über die Reform des protestantischen Kirchenwesens, mit besonderer Rücksicht auf die protestantische Kirche in Württemberg, Tübingen, 1833.
Darstellung und Kritik des modernen Pietismus... Stuttgart, 1839.
- Marx (K), Marx - Engels Werke, Berlin, 1963 sq. L'édition française, K. Marx - Fr. Engels, Correspondance, Paris, 1971, est commode par son respect de la chronologie.
- Menzel (W.), Geist der Geschichte, Stuttgart, 1835.
Die deutsche Literatur, Stuttgart, 1836.
Geschichte der Deutschen bis auf die neuesten Tage, Stuttgart, 1872.
- Michelet (C.L.), Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Berlin, 1837-1838.
- Minder (R.), "Herrlichkeit" chez Hegel ou le monde des pères souabes, in : Etudes Germaniques, juillet-décembre 1951, pp. 275-290.
- Miyashita (Kenzo), Mörikes Verhältnis zu seinen Zeitgenossen, Bern und Frankfurt a. Main, 1971.

- Mohl (R. von), Lebenserrinerungen, 1799-1875, Stuttgart, 1902.
- Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz, 1832.
- Müller (E.), Schwäbische Profile, Stuttgart, 1950.
Stiftsköpfe. Schwäbische Ahnen des deutschen Geistes aus dem Tübinger Stift. Mit Beiträgen von Th. Haering und H. Haering, Heilbronn, 1938.
- Müller (K.O.), Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Darmstadt, 1970 (reproduction de l'édition de 1825).
- Olshausen (H.), Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments, zunächst für Prediger und Studierende, 2. verbesserte Auflage, Reutlingen, 1834.
- Palm (A.), Briefe aus der Bretterwelt. Ernstes und Heiteres aus der Geschichte des Stuttgarter Hoftheaters, 2. Auflage, Stuttgart, 1881.
- Paulus (H.E.G.), Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das neue Testament, 2. durchaus verbesserte Ausgabe, Lübeck, 1804.
Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien, Heidelberg, 1830.
Das Leben Jesu, Heidelberg, 1828.
- Rapp (A.), Baur und Strauss in ihrer Stellung zueinander und zum Christentum. In : Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 1952, pp. 95-149.
D.F. Strauss... In : Schwäbische Lebensbilder, 6. Bd., 1957, pp. 286-324.
- Richter (Friedrich), Die Lehre von den letzten Dingen. Eine wissenschaftliche Kritik aus dem Standpunct der Religion unternommen, Breslau, 1833.
Die neue Unsterblichkeitslehre... Breslau, 1833.
Der Streit der Gegenwart in religiöser, ethischer und politischer Hinsicht... Von Dr. Rudolf Müller, herausgegeben und bevorwortet von Fr. Richter, Berlin, 1841.
- Rosenkranz (K.), De spinozae philosophia, Halle, 1826.
Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Halle, 1831.
Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre, Königsberg, 1836.
- Ruge (A.), Die allgemeine Literaturzeitung über Strauss oder der alte und der neue Rationalismus. In : Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 1841, 20 mars, pp. 271 sq.
- Ruge (A.) et Marx (K.), Deutsch-Französische Jahrbücher, erste und zweite Lieferung, Paris, 1844, et notamment : Fr. Engels, Die Lage Englands, pp. 152-181.
- Rust (I), Philosophie und Christenthum oder Wissen und Glauben, Mannheim, 1825.

- Rümelin (Ch.Th.), Über eine zeitgemässe Reform des Evangelisch-Theologischen Seminars in Tübingen, 1841 (ouvrage anonyme).
- Sass (H.M.), Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule, 1830-1850, Münster, 1963.
- Schaller (J.), Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegel'schen Systems, Leipzig, 1837.
- Schebest (A.), Aus dem Leben einer Künstlerin... Stuttgart, 1857.
Rede und Geberde. Studien über mündlichen Vortrag und plastischen Ausdruck, Leipzig, 1861.
- Schelling (F.W.), Werke, München, 1927.
Ausgewählte Werke, Darmstadt, 1967 sq.
- Schenkel (D.), Die Wissenschaft und die Kirche. Zur Verständigung über die Straussische Angelegenheit, Basel, 1839.
- Schlawe (Fritz), Fr.Th. Vischer, Stuttgart, 1959.
- Schleiermacher (Fr.), Über die Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch, Berlin, 1817.
Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin, 1821-1822.
Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832 gehalten... Berlin, 1864 (édition Rütenik).
Vertraute Briefe über die Lucinde. Mit einer Vorrede von K. Gutzkow, Hamburg, 1835.
- Schneckenburger (M.), Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums... Stuttgart, 1834.
- Schneider (R.), Schellings und Hegels schwäbische Geistesansichten, Würzburg, 1938.
- Schulthess (J.), Vorlesungen über das historische Christentum nach der wissenschaftlichen Ansicht des 19. Jahrhunderts, Zürich, 1837.
- Schweizer (A.), Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche, Zürich, 1844 sq.
Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche, Zürich, 1854 sq.
- Semler (J.S.), Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanons, 1771-1775.
- Sengler (F.), Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie, Heidelberg, 1837.
- Sieffert (Fr. L.), Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums... Königsberg, 1832.
- Simon (Th.), Grundriss der Geschichte der neueren Philosophie in ihren Beziehungen zur Religion, Erlangen und Leipzig, 1920.

- Spinoza, Bibliothèque de la Pléiade.
- Steudel (J., Ch., Fr.), Über Religionsvereinigung, Stuttgart, 1811.
 Beitrag zur Kenntniss des Geistes gewisser Vermittler
 des Friedens zwischen der katholischen und der protestantischen Kirche,
 Stuttgart, 1817.
- Sollen wir katholisch werden? Stuttgart, 1822.
 Über die Vereinigung beider evangelischer Kirchen,
 namentlich in Württemberg. Eine Stimme gegen sie zu ihrer Förderung,
 Tübingen, 1822.
- Welche Behandlung der Dogmatik verlangt...? Tübingen,
 1832.
- Die Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen
 Kirche, nach ihrer guten Begründung, mit Rücksicht auf das Bedürfniss der
 Zeit, kurz dargestellt, Tübingen, 1834.
- Theunissen (M.), Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politi-
 scher Traktat, Berlin, 1970.
- Thiersch, Über den Zustand der Universität Tübingen seit dem 18. Januar
 1829, Stuttgart, 1830.
- Tholuck (A.), Abriss einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750
 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland stattgefunden in : Die
 evangelische Kirchenzeitung, 1833, numéros 88 sq.
- Twisten (A.D.C.), Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lu-
 therischen Kirche nach dem Compendium des Herrn Dr. W.M.L. de Wette,
 Hamburg, 1838.
- Varnhagen von Ense, Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften, Mannheim,
 1837-1838.
- Vater (J.S.), Commentar über den Pentateuch... Halle, 1802-1805.
- Vatke (W.), Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt, Bd. I,
 Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern ent-
 wickelt, Berlin, 1835 (seul tome paru).
- Vischer (Fr.Th.), Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen... Reutlingen
 und Leipzig, 1846-1854.
 Über das Erhabene und Komische. Ein Beitrag zu der Phi-
 losophie des Schönen, Stuttgart, 1837.
- Walter (Karl), Ungedruckte Briefe Mörikes an D.F. Strauss. In : Das litera-
 rische Echo, 1922, Heft 10, pp. 591-598.
- Weckerlin, Über den gegenwärtigen Zustand der Universität Tübingen und
 das leichteste Mittel, Ordnung und wissenschaftlichen Geist ohne Zwang
 daselbst wiederherzustellen, Offenbach, 1826 (auteur supposé).
- Weisse (Ch.H.), Die evangelische Geschichte, Leipzig, 1838.
 Das philosophische Problem der Gegenwart. Sendschreiben
 an J.H. Fichte, Leipzig, 1842.
- Weizsäcker (C. von), Lehrer und Unterricht an der evangelisch-theologischen
 Facultät der Universität Tübingen von der Reformation bis zur Gegenwart,
 Tübingen, 1877.

De Wette (W.M.L.), Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Halle, 1807.

Wienbarg(L)Menzel und die junge Literatur, Mannheim, 1835.

Wilke (Ch.G.), Der Urevangelist... Dresden und Leipzig, 1838.

Woolston(T)Six discourses on the miracles and two defences of them, London, 1727-1730.

Zeitschrift für spekulative Theologie (B. Bauer), 1836, et notamment Göschel (K.F.), Ein Glaubensbekenntnis der spekulativen Philosophie, I. Bd., I. Heft, pp. 61-139.

Zeller (E.), Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Leipzig, 1865.

Kleine Schriften, Berlin, 1910-1911.

Zschiesche(K.), Die deutsche Theologie. Ein polemisches Votum gegen Professor Dr. Leo in Halle, Leipzig, 1839.

C/ Médecine, psychologie, parapsychologie, magnétisme

Autenrieth (J.A.F.), Lehrbuch der Physiologie, Tübingen, 1801.
Ansichten über Natur-und Seelenleben, Tübingen, 1836.

Baader (F. von), Über die Incompetenz unserer dermaligen Philosophie zur Erklärung der Erscheinungen aus dem Nachtgebiete der Natur, Stuttgart 1837.

Blätter aus Prevorst - Originalien und Lesefrüchte für Freunde des inneren Lebens, mitgeteilt von dem Herausgeber der Seherin aus Prevorst (Kerner), Karlsruhe, 1831-1839.

Buzorini (L.), Grundzüge einer Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten, Stuttgart und Tübingen, 1832.

Cochem (Pater M. von), Die vier letzten Dinge, Tod, Gericht, Hölle, Himmelreich, 23. Auflage, Augsburg, 1836.

Erdmann (J.E.), Leib und Seele nach ihrem Begriff und Verhältnis zu-einander, Halle, 1837.

Eschenmayer (C.A.), Conflict zwischen Himmel und Hölle, an dem Dämon eines besessenen Mädchens beobachtet. Nebst einem Wort an Dr. Strauss, Tübingen und Leipzig, 1837.

Eischer (Fr.), Der Somnambulismus... Basel, 1839.

Freud (S.), édition Fischer.

Friedreich, Historisch-kritische Darstellung der Theorien über das Wesen und den Sitz der psychischen Krankheiten, Leipzig, 1836.

Gerber (N.), Das Nachtgebiet der Natur im Verhältnis zur Wissenschaft, zur Aufklärung und zum Christenthum, Mergentheim, 1840.

- Görres (J.J. von), Suso's Leben und Schriften, herausgegeben von Diepenbrock, Regensburg, 1829.
- Graf XXX, Das Reich der Geister, nach den Ansichten und Erfahrungen aller Zeiten. Zur Annäherung der Menschheit an die Geisterwelt, Leipzig, 1839.
- Groos (Fr.), Untersuchungen über Seelen-und organisches Leben, Mannheim, 1836.
- Ideler (K.W.), Grundriss der Seelenheilkunde, Berlin, 1835.
- Kerner (J.), Die Seherin von Prevorst... Tübingen, 1829.
Geschichten Besessener neuerer Zeit... Nebst Reflexionen von C.A. Eschenmayer über Besessensein und Zauber, 2. vermehrte Auflage, Karlsruhe, 1835.
Eine Erscheinung aus dem Nachtgebiete der Natur, Stuttgart und Tübingen, 1836.
- Lasinsky (Fr.H.K.), Die Offenbarung des Lichts im Ereudenwort der vier Evangelien... Stuttgart, 1836.
- Lutheriss, Des Magnetiseurs K.F. Meissner Heilvermögen gegen gichtige und rheumatische Krankheiten... Meissen, 1836.
- Magikon, Archiv für Beobachtungen aus dem Gebiete der Geisterkunde und des magnetischen und magischen Lebens (suite des Blätter aus Prevorst), Stuttgart, 1840-1851.
- Meyer (J.A.G.), Natur-Analogien oder die vornehmsten Erscheinungen des animalischen Magnetismus, mit besonderer Hinsicht auf die Standpunkte und Bedürfnisse heutiger Theologie, Hamburg und Gotha, 1839.
- Meyer (J.F. von), Die Blätter für höhere Wahrheit... Mit besonderer Rücksicht auf den Magnetismus, Frankfurt a. M., 1819-1832.
- Mörrike (E.), Maler Nolten, 1832.
- Passavant (J.C.), Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen, 2. Auflage, Frankfurt a.M., 1837.
- Pinel (S.), Physiologie de l'homme aliéné, appliquée à l'analyse de l'homme social, Paris, 1830.
- Rath (H.W.), D.F. Strauss und die Seherin von Prevorst. In : Zeitschrift für Bücherfreunde, 1917, pp. 97 sq.
- Ritter (J.W.), Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers, Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1810, Heidelberg, 1969.
- S. (L. von), Fingerzeige Gottes in göttlichen Offenbarungen für einer Somnambule himmlisches und irdisches Heil, Weimar, 1838.
- Schubert (G.H.), Die Symbolik des Traumes, Bamberg, 1814.
Geschichte der Seele, Stuttgart und Tübingen, 1830.
Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft, Dresden, 1808.
Bericht eines Visionärs über den Zustand der Seele nach dem Tode... Leipzig, 1837.

Die Krankheiten und Störungen der menschlichen Seele,
Stuttgart, 1845.

Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von
einem zukünftigen Leben. Eine Selbstbiographie, Erlangen, 1854-1856.

Stekel (W.), Der telepathische Traum, Berlin, 1920 (sans date).

Die Sprache des Traumes, Wiesbaden, 1911.

Werner (H.), Die Schutzgeister oder merkwürdige Blicke zweier Seherinnen
in die Geisterwelt, Stuttgart und Tübingen, 1839.

Wiener (M.), Selma, die jüdische Seherin. Traumleben und Hellsehen einer
durch animalischen Magnetismus wiederhergestellten Kranken, Berlin, 1838.

Wirth (J.U.), Theorie des Somnambulismus oder des tierischen Magnetis-
mus, Leipzig und Stuttgart, 1836.

D/ Les idées (à partir de 1848).

Andler (C.), Nietzsche, sa vie et sa pensée, Paris, 1958 (1ère éd. 1920-31).

Ausserungen über Renan, Strauss und ähnliche Bücher von einem evange-
lischen Laien, Tübingen, 1864.

Backhaus (G.), Kerygma und Mythos bei D.F. Strauss und R. Bultmann,
Hamburg, 1956.

Bamberger (L.), Les Allemands à Paris. In : Revue moderne, 1er mai 1867.

Bauer (B.), Philo, Strauss und Renan, und das Urchristentum, Berlin,
1874.

Bernoulli (C.A.), Fr. Overbeck und Fr. Nietzsche, eine Freundschaft,
Jena, 1908.

Beyschlag (W.), Ein antiker Spiegel für den neuen Glauben von D.F. Strauss,
Erfurt und Halle, 1873.

Binder (G.), Herr Nietzsche. In : Die Gegenwart, 1873, Bd. IV, pp.362 sq.

Bourdet (E.), Vocabulaire des principaux termes de la philosophie posi-
tive avec notices biographiques appartenant au calendrier positiviste,
Paris, 1875.

Buckle (H.T.), Geschichte der Civilisation in England, Leipzig, 1860-
1862 (traduit de l'anglais).

Bultmann (R.), Geschichte und Eschatologie, 2. verbesserte Auflage, Tü-
bingen, 1964.

Jesus Christus und die Mythologie, Hamburg, 1964.

Caro (E.M.), L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques, Paris, 1864.
Le matérialisme et la science, 2e édition, Paris, 1868.

Carré (J.M.), Les écrivains français et le mirage allemand, Paris, 1947.

- Chamberlain (H.S.), Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. Ungekürzte Volksausgabe, München (sans date, première édition 1899).
- Comte (A.), Cours de philosophie positive, 1830-1842.
Discours sur l'esprit positif, 1844.
Cours d'astronomie populaire, 1844.
Discours sur l'ensemble du positivisme, 1848.
Système de politique positive, 1851-1854.
Catéchisme positiviste, 1852.
Appel aux conservateurs, 1855.
- Digeon (C.), La crise allemande de la pensée française, Paris, 1957.
- Dimier (L.), Les maîtres de la contre-révolution au XIXe siècle, Paris, 1907.
- Dupanloup (F.A.Ph.), Avertissement à la jeunesse et aux pères de famille sur les attaques dirigées contre la religion par quelques écrivains de nos jours, Paris, 1863.
- Eisler (R.), Geschichte des Monismus, Leipzig, 1910.
- Entmythologisierung. Eine Auseinandersetzung zwischen J.Schniewind, R. Bultmann und K. Barth, Stuttgart, 1949.
- Frei (L.), Katechismus der monistischen Weltanschauung, Stuttgart, 1908.
- Frohschammer (J.), Das neue Wissen und der neue Glaube mit besonderer Berücksichtigung von D.F. Strauss... Leipzig, 1873.
- Gibbon (E.), Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain, traduite de l'anglais par M. F. Guizot, tome 3, 1828.
- Grappin (P.), La théologie naturelle de Reimarus. In : Etudes Germaniques, juillet-décembre 1951, pp. 169-181.
- Grün (K.), Die Philosophie in der Gegenwart. Realismus und Idealismus... Leipzig, 1876.
- Gurvitch (G.), Pour le centenaire de la mort d'Auguste Comte (1857-1957). Trois chapitres d'histoire de la sociologie : A. Comte - K. Marx - H. Spencer, Paris, 1966.
- Guthlin (abbé), Les doctrines positivistes en France, Paris, 1865.
- Hartmann (E. von), Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft, Berlin, 1874.
Wahrheit und Irrtum im Darwinismus... Berlin, 1875.
Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie, Berlin, 1880.
Grundriss der Religionsphilosophie, Darmstadt, 1968 (reproduction de l'édition de 1909).
- Hello (E.), M. Renan, l'Allemagne et l'athéisme au XIXe siècle, Paris, 1859.
Philosophie et athéisme, Paris, 1888.

Hildebrandt (K.), Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen das 19. Jahrhundert, Breslau, 1924.

Hilgenfeld (A.), Der alte und der neue Glaube nach den neuesten Schriften von D.F. Strauss und Lagarde... In : Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, XVI, 3., pp. 305-354.

Hillebrand (K.), Wälsches und Deutsches, 2. Bd., zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Strasbourg, 1892.

Hoffmann (W.), Deutschland einst und jetzt im Lichte des Reiches Gottes, Berlin, 1868.

Huber (J.), Der alte und der neue Glaube, Nördlingen, 1873.

Humboldt (A. von), Briefe an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858, nebst Auszügen von Varnhagen's Tagebüchern und Briefen von Varnhagen und anderen an Humboldt, Leipzig, 1860.

Jaspers (K.), Der philosophische Glaube, München, 1948.

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Zürich, 1966 (première édition, 1949).

Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung (Kerygma und Mythos, III), 1953.

Die Frage der Entmythologisierung, München, 1954.

Küng (H.), Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg, Basel und Wien, 1970.

Christ sein, München, 1974.

Lagarde (P. de), Über das verhältnis des deutschen staates zu theologie, kirche und religion, Göttingen, 1873.

Über die gegenwärtige lage des deutschen reichs, Göttingen, 1876.

Littré (E.), La philosophie positive. M. A. Comte et M. J.S. Mill. In : Revue des 2 Mondes, 15 août 1866, pp. 829-866.

L'ancienne et la nouvelle foi... Traduction de Narval. Préface de Littré, Paris, 1876.

Conservation, révolution et positivisme, deuxième édition, Paris, 1879.

Loduchowski (H.), Auferstehung. Mythos oder Vollendung des Lebens? Zur Diskussion der Vorverständnisse von Strauss, Bultmann und Marxsen, Aschaffenburg, 1970.

Löwith (K.), Von Hegel zu Nietzsche... 4. Auflage, Stuttgart, 1958.

Lukàcs (G.), Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus, von Schelling bis Hitler, 2. Auflage, Berlin, 1955.

Marxsen (W.), Der Streit um die Bibel, Gladbeck, 1965.

Meyer (Julius), Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet und die Stellung der Gegenwart zum Christentum, Leipzig, 1865.

Meyer (Jurgen), Der alte und der neue Glaube, Bonn, 1873.

- Mill (J.S.), Nature, the utility of religion and theism, London, 1874.
Lettres inédites de J.S. Mill à A. Comte publiées avec les réponses de Comte et une introduction par L. Lévy-Brühl, Paris, 1899.
- Letters on the war between Germany and France by T. Mommsen, D.F. Strauss, E. Max Müller and T. Carlyle, London, 1871.
- Nietzsche (Fr.), édition Schlechta.
Gesammelte Briefe, 3. Auflage, Leipzig, 1902 (édition El. Förster-Nietzsche).
La Kritische Gesamtausgabe de Colli et Montinari est en cours de publication au moment où nous écrivons.
- Olivier (J. von), Monistische Weltanschauung, Leipzig, 1906.
- Overbeck (Fr.), Uber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie... Leipzig, 1873.
Christentum und Kultur, Basel, 1919 (édité par C.A. Bernoulli).
- Pariset (L.), La Revue Germanique de Dollfus et Nefftzer, Paris, 1906.
- Paul (J.M.), D.F. Strauss et J.S. Mill : Influences ou convergences? In : Etudes Germaniques, avril-juin, 1971, pp. 154-167.
- Philippson (L.), Gegen D.F. Strauss. Der alte und der neue Glaube, Berlin, 1873.
- Poliakow (L.), Histoire de l'antisémitisme de Voltaire à Wagner, Paris, 1968.
- Psichari (H.), Renan et la guerre de 70, Paris, 1947.
- Raumer (Fr.), Schwarz, Strauss, Renan... Leipzig, 1864.
- Rauwenhoff (L.W.E.) et Nippold (Fr.), D.F. Strauss' alter und neuer Glaube und seine literarischen Ergebnisse, Leipzig, 1873.
- Renan (E.), édition Psichari (cf. également le bulletin des Etudes Renaniennes).
- Reuschle (C.G.), Philosophie und Naturwissenschaft. Zur Erinnerung an D.F. Strauss, Bonn, 1874.
- Ritter (Ch.), Essais d'histoire religieuse et mélanges littéraires par D.F. Strauss, traduits par Ch. Ritter. Introduction de E. Renan, Paris, 1872.
- Roberty (E. de), Le docteur Strauss. Etude sur les demi-positivistes. In: La philosophie positive, 1874, 2, pp. 5-37. Le dépouillement de cette revue est utile pour notre sujet, comme l'est également celui de la Revue Germanique, de la Revue des 2 Mondes et de la Revue de théologie et de philosophie chrétienne de Strasbourg (1850-1869).
- Rohde (E.), Afterphilologie. Zur Beleuchtung des... Pamphlets "Zukunftsphilologie" - Sendschreiben eines Philologen an R. Wagner, Leipzig, 1872.

- Scherer (E.), *Mélanges de critique religieuse*, Paris, 1860.
- Schlottmann (K.), *D. Strauss als Romantiker des Heidentums*, Halle, 1878.
- Schopenhauer (A.), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, 1819.
Parerga und Paralipomena, Berlin, 1851.
- Schwegler (F.C.A.), *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*, Tübingen, 1846.
- Spörri (H.), *Der alte und der neue Glaube*, Hamburg, 1873.
- Strauss und der Gothaismus. In : *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 1866, 4. Heft, 2. Abt., pp. 205-236 (article anonyme).
- Süpfle (Th.), *Geschichte des deutschen Kultureinflusses auf Frankreich*, Gotha, 1886-1890.
- SÜskind (G.A.), *Der Krieg wider Frankreich 1870-1871 im Lichte des göttlichen Wortes für Deutschlands Jugend, Volk und Heer*, Stuttgart, 1873.
- Thiaucourt (C.), *D.F. Strauss (ou l'exégèse) et l'histoire allemande. D'après Nietzsche*, Paris (sans date, vers 1907).
- Thielicke (H.), *Die Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments (Kerygma und Mythos, I.)*, Hamburg, 1948.
- Tillich (P.), *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart, 1950.
- Tronchon (H.), *E. Renan et l'étranger*, Paris, 1928.
- Vera (A.), *Strauss, L'Ancienne et la Nouvelle Foi*, Naples, 1873.
- Vié (L.), *Renan, la guerre de 70 et la réforme de la France*, Paris, 1949.
- Wonessen (F.), *Mythos und Wahrheit. Bultmanns Entmythologisierung und die Philosophie der Mythologie*, Einsiedeln, 1964.
- Wach (J.), *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Tübingen, 1926-1929.
- Wagner (R.), *Sämtliche Schriften und Dichtungen, Volksausgabe, 6. Auflage*, Leipzig (sans date).
- Weber (M.), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen, 1920). L'article est paru pour la première fois en 1904-1905.*
- Weideman (K.A.), *Die neuesten Darstellungen des Lebens Jesu von Renan, Schenkel und Strauss...* Gotha, 1864.
- Weil (J.), *Die alten Propheten und Schriftgelehrten und Das Leben Jesu für das deutsche Volk von Dr. D. Strauss...* Frankfurt a. M., 1864.
- Weygoldt (G.P.), *Darwinismus, Religion, Sittlichkeit*, Leiden, 1878.

Wilamowitz-Moellendorff, Zukunftsphilologie! Eine erwidern auf Fr. Nietzsches "geburt der tragödie", Berlin, 1872.

2. Stück. Eine erwidern auf die rettungsversuche für... Berlin, 1873.

Ziegler (Th.), In Sachen des Strauss'schen Buches. Eine Streitschrift gegen Herrn Professor Dr. Huber in München. Schaffhausen, 1874.

E/ Ouvrages dûs à des hommes de science ou à tendance scientifique marquée

Bölsche (W.), Entwicklungsgeschichte der Natur, Berlin, 1894 sq.

Büchner (L.), Kraft und Stoff, Frankfurt a. M., 1855.

Die Stellung des Menschen in der Natur, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft... Leipzig, 1870.

Carneri (B.), Gefühl, Bewusstsein, Wille. Eine psychologische Studie, Wien, 1876.

Darwin (Ch.), On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life, London, 1859.

The descent of man, and selection in relation to sex... London, 1871.

Draper (J.W.), History of the intellectual development of Europe, London, 1864.

Du Bois-Reymond (E.), Reden. Erste Folge. Literatur - Philosophie - Zeitgeschichte, Leipzig, 1886.

Reden. Zweite Folge, Leipzig, 1887.

Haeckel (E.), Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen... Berlin, 1868.

Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, 7. Auflage, Bonn, 1901 (la première édition est de 1899).

Gott-Natur (Theophysis). Studien über monistische Religion, 2. Auflage, Leipzig, 1914.

Helmholtz (H. von), Populäre wissenschaftliche Vorträge, Braunschweig, 1876.

Abhandlungen zu Philosophie und Naturwissenschaft, Darmstadt, 1966 (Discours prononcés de 1853 à 1877).

Das Denken in der Naturwissenschaft, Darmstadt, 1968 (Discours prononcés de 1862 à 1877).

Humboldt (A. von), Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung, Stuttgart, 1845-1851.

Huxley (Th.H.), Evidence as to man's place in nature, London, 1863.

Kant (I), Allgemeine Geschichte und Theorie des Himmels, 1755.

Lamarck (J.B.), Philosophie zoologique, 1809.

Laplace (P.S. de), Exposition du système du monde, 1796.

Lotze (H.), Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Leipzig, 1856-1864.

Monod (J.), Leçon inaugurale faite le vendredi 3 novembre 1967, Collège de France.

Noiré (L.), Die Welt als Entwicklung des Geistes. Bausteine zu einer monistischen Weltanschauung, Leipzig, 1874.

Der monistische Gedanke. Eine Concordanz der Philosophie Schopenhauer's, Darwin's, R. Mayer's und L. Geiger's, Leipzig, 1875.

Portmann (A.), Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel, 1944.

Vom Ursprung des Menschen, Basel, 1944.

Preyer (W.), Über die Erforschung des Lebens, Jena, 1873.

Quatrefages de Bréau (J.L.A.), Ch. Darwin et ses précurseurs français, Paris, 1870.

Les émules de Darwin, Paris, 1894.

Romanes (G.J.), Mental evolution in man. Origin of human faculty, London, 1888.

Savage (M.J.), Die Religion im Lichte der Darwin'schen Lehre, Leipzig, 1886.

Schmidt Oscar, War Goethe ein Darwinianer? Graz, 1871.

Die Anwendung der Descendenzlehre auf den Menschen...
Leipzig, 1873.

Tyndall (J.), Fragments of science for unscientific people, London, 1871.

Virchow (R.), Gesammelte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medicin (Vorwort), Frankfurt a. M., 1856.

Über die nationale Entwicklung und Bedeutung der Naturwissenschaften, Berlin, 1865.

Vogt (C.), Köhlerglaube und Wissenschaft... Giessen, 1855.

Zehnder (L.), Die Mechanik des Weltalls in ihren Grundzügen dargestellt, Freiburg, 1897.

Zöllner (J.C.Fr.), Über die Natur der Cometen, 2. unveränderte Auflage, Leipzig, 1872.

Tous les ouvrages cités en anglais ont été traduits en allemand.

F/ Ouvrages de référence et ouvrages généraux

- Babitt (I.), The masters of modern french criticism, London, 1913.
- Béguin (A.), L'âme romantique et le rêve, Paris, 1939.
- Brandes (G.), Die Literatur des neunzehnten Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen dargestellt, Leipzig, 1882-1891.
- Bréhier (E.), Histoire de la philosophie, Paris, 1941-1947.
- Brunschwig (L.), Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, Paris, 1927.
- Cassirer (E.), Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen, 1932.
- Goyau (G.), L'Allemagne religieuse. Le protestantisme, Paris, 1898.
- Groos (H.), Der deutsche Idealismus und das Christentum, München, 1927.
- Guignebert (Ch.), Le christianisme médiéval et moderne, Paris, 1922.
- Hermelink (H.), Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart, Stuttgart und Tübingen, 1949.
- Hirsch (E.), Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bde 4 und 5, Gütersloh, 1949-1954.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel, Stuttgart, 1971 sq.
- Jankélévitch (V.), Introduction à la philosophie de la mythologie, Paris, 1943.
- Lange (F.A.), Geschichte des Materialismus, 5. Auflage, Leipzig, 1896.
- Lubac (H. de), Le drame de l'humanisme athée, Paris, 1945.
- Lütgert (W.), Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks, Gütersloh, 1930.
- Nigg (W.), Geschichte des religiösen Liberalismus, Zürich und Leipzig, 1937.
- Perriraz (L.), Histoire de la théologie protestante au XIXe siècle, surtout en Allemagne... Neuchâtel, 1949-1956.
- Pfleiderer (O.), Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant un in Grossbritannien seit 1825, Freiburg i. B., 1891.
- Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.
- Rouché (M.), La philosophie de l'histoire de Herder, Paris, 1940.
- Strich (Fr.), Geschichte der deutschen Mythologie von Klopstock bis Wagner, Halle, 1910.

Treitschke (H. von), Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Leipzig, 1879-1894.

Ueberweg (Fr.), Grundriss der Geschichte der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, 9. Auflage, Berlin, 1902.

Walzel (O.), Die Geistesströmungen des 19. Jahrhunderts, 2. Auflage, Leipzig, 1929.

Weischedel (W.), Der Gott der Philosophen, Darmstadt, 1971 sq.

Ziegler (Th.), Die geistigen und socialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts, 2. Auflage, Berlin, 1901.

Il n'est pas possible d'écrire une bibliographie exhaustive de Strauss et plus généralement de notre sujet. La nôtre suppose des choix. Nous avons voulu donner au moins quelques exemples des divers types de critiques qu'a connus l'oeuvre et qui vont de l'étude scientifique au dénigrement anonyme en passant par la parodie pas toujours amusante. Les bibliothèques les plus riches sur notre sujet sont celles de Tübingen, du Schiller-Nationalmuseum de Marbach a. N., du British Museum et bien entendu de Strasbourg. Sans elles, nous n'aurions pas pu mener ce travail à son terme.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION pp. 1-3 : Pourquoi Strauss? Causes de l'oubli - Importance du milieu et de la réception - Nécessité d'une étude pluridisciplinaire - Comment saisir Strauss dans son unité.

PREMIERE PARTIE : LES ANNEES DE FORMATION, pp. 4-77.

Le milieu familial et régional, pp. 4-13.

Famille de négociants - Echec commercial - Dissensions entre les parents - La préférence du fils pour la mère - Le sens des vertus familiales - Religion morale de la mère et mysticisme du père - Conflit entre rationalisme et piétisme - La théologie de l'Université de Tübingen - Implantation du rationalisme selon les différents milieux - Méfiance de Strauss envers le piétisme et envers l'Aufklärung - Tendances aux déviations religieuses et incertitude des frontières - Effacement provisoire du piétisme.

Le petit séminaire de Blaubeuren (1821-1825), pp. 13-20.

Historique de la scolarité - Vocation spirituelle ou vocation intellectuelle? - Un milieu fermé - Transplantation douloureuse de l'adolescent - Rancune tenace envers la souricière théologique - Vide sentimental de l'adolescence - Permanence des bienfaits intellectuels - Une fringale de philosophie.

Le Stift (1825-1830), pp. 20-35.

Changement d'atmosphère - Mythe d'une réputation - Problèmes matériels de l'Université - Un document officiel sur les insuffisances du Stift - Une image des théologiens en exercice - L'interprétation de Hegel - Rencontre de Böhme, Baader, Schelling et Kant - Discussion du rôle et de la pensée de Baur.

Les lectures de Strauss, pp. 36-54.

Sens de la découverte de Schelling - Attrait du panthéisme : Böhme, Baader, Jacobi, Schelling, Schleiermacher et Hegel - Le Dieu de Eschenmayer et l'Identité de Schelling - Schelling et la foi, la raison et la philosophie - La querelle entre Jacobi et Schelling : un débat sur le spinozisme - Un sentiment se substitue à la religion - La Nature chez Baader - Panthéisme et mysticisme - Expérience du somnambulisme et du magnétisme - "Dank für die Erweckung" : exercice de style plutôt que piété mystique.

Vers la maturité, pp. 55-76.

Education de la pensée par Schleiermacher - Diminution de la place du

sentiment chez Strauss - Perte de la foi en l'immortalité - Importance relative des lectures et fatalité de l'évolution personnelle - Conformité de la compréhension de la philosophie contemporaine par Strauss et de sa réception officielle - Germes précoces de l'athéisme - Passage naturel de Schelling à Hegel - La Dissertation de 1831 : un Christ pédagogue, une image de la religion qui se veut hégélienne, la subordination de la religion à la philosophie - Bilan : évolution sans crise - Indifférence profonde à la religion et sentimentalité juvénile - Rupture objective avec la foi.

Dates essentielles de la vie et de l'évolution de Strauss jusqu'en 1835, p. 77.

DEUXIEME PARTIE : LA VIE DE JESUS (1835-1836), pp. 78-334.

Introduction, pp. 78-82.

Fin de la carrière universitaire - Nature de l'ouvrage et accueil.

CHAPITRE I : STRUCTURE DE L'OEUVRE ET METHODE DE L'AUTEUR, pp. 83-116.

Composition et thèmes, pp. 83-89.

Des masses révélatrices de la valeur des choix : les miracles, la notion de Messie, l'évangile de Jean - Les prédécesseurs de Strauss - Vie de Jésus et science biblique.

pp. 89-96. La critique "naturelle" et la critique "supranaturaliste",

Définition - Critique "naturelle" et rationalisme - Recherche de la vraisemblance du merveilleux dans un ordre naturel - Un empirisme qui contredit la rigueur théorique - Hostilité des hégéliens - Critique "supranaturaliste" et unité d'inspiration - Maintien du merveilleux - Appréciation plus favorable de la part des hégéliens - Glissements à l'intérieur des deux grandes écoles.

Le projet global - Réfutation de l'interprétation "supranaturaliste", pp. 96-103.

Réfuter les écoles passées pour ouvrir la voie au mythe - Impossibilité de récupérer les deux moments de la critique comme le voudrait la philosophie hégélienne - Exemple : Annonciation et naissance de Jean-Baptiste (Luc I, 5-25. 57-80) - La compréhension "supranaturaliste" est la compréhension immédiate du texte - Contradiction avec la pensée moderne - Germe d'une philosophie de l'histoire - Le "supranaturalisme" débouche sur des hérésies.

La réfutation de l'interprétation "naturelle", pp. 103-109.

Recours à la psychologie et à l'extase pour expliquer la vision de Zacharie : contradiction évidente des rationalistes - Principe méthodologique : mettre les doctrines en opposition avec elles-mêmes - Utilisation permanente d'une logique formelle et non dialectique - Vision du monde impliquée par ces principes.

Les autres moments de la critique, pp. 109-116.

Erudition pragmatique - Histoire (Joseph, Tacite) - Confrontation des synoptiques et de Jean - La naissance de Jésus selon Matthieu et Luc - Donnée du recensement : la Judée ou un ensemble plus vaste - Impossibilité historique et logique - Divergences entre Matthieu et Luc - Luc, évangéliste et écrivain - Destruction simultanée de l'imagerie et de l'histoire - Besoin de vérifier les prédictions : le Nouveau Testament, décalque de l'Ancien.

CHAPITRE II : LE MYTHE, pp. 117-176.

Le mythe avant Strauss, pp. 117-125.

Selon Strauss : évolution inéluctable - Début d'une certaine vogue - Mythe : habit du merveilleux - Mythe antique et mythe chrétien - Utilisation dans l'Ancien Testament (Eichhorn) - Les mérites de Vater, G.L. Bauer et de Wette - Importance du décalage chronologique - Bauer et le mythe dans le Nouveau Testament - Innocuité de son usage - Le mythe de Wette à l'origine du mythe chez Strauss : discussion de la thèse de Hartlich et Sachs - Importance de l'inconscient chez Strauss.

La théorie du mythe chez Schelling et chez Strauss,
pp. 125-132.

Strauss : Schelling (Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt) a découvert que le mythe continue d'exister après l'apparition de l'écriture - Est-ce bien la thèse de Schelling? - Intervalle nécessaire à l'apparition d'un mythe - Extension et pureté de la notion - Comment Strauss s'écarte de Schelling - Pourquoi Strauss préfère le mythe philosophique au mythe historique.

Un essai de définition - Comment cerner le mythe,
pp. 132-143.

Sensibilité de Strauss aux reproches théoriques - Préface de la deuxième édition - L'histoire est née du mythe - L'Esprit ou l'Idée a engendré le mythe : omnipotence imprécise - Hegel est accusé d'avoir négligé le judaïsme - Origine de l'importance du judaïsme pour Strauss - La genèse du Messie - Déterminisme et mythe - Mythe de Schelling : procédé pédagogique - Duplicité du mythe chez Strauss.

Mythe et poésie - Art et artifice - Naissance du mythe,
pp. 143-162.

Mythe : simple mais privé d'innocence - Lyrisme : apport secondaire - Création continue du mythe - Prépondérance d'un facteur psychologique, l'attente du Messie - L'aliénation chez Strauss (fragilité de l'opposition introduite par Marx entre Strauss et Feuerbach) - Importance de l'imaginaire - Disposition des esprits et des cœurs (mais Strauss se réclame de Lessing) - O. Walzel : Strauss est tributaire de J. Grimm - Naturpoesie et Kunstpoesie - Origine de la poésie populaire selon Heine - Importance des rédacteurs chez Strauss - Mystification par le mythe - Strauss et Schubert - Difficultés de la conception du mythe - Pourquoi Strauss n'est pas tributaire de K.O. Müller - Le mythe et le quatrième évangile - Mythe et falsification.

Le mythe est-il destructeur? pp. 162-166.

La religion peut-elle accepter le mythe? - Herder et le mythe - Réponse d'auteurs plus modernes - Un problème philosophique.-

Le mythe et l'hégélianisme de Strauss, pp. 166-176.

Strauss est hégélien : Sandberger - Il ne l'est pas : Hartlich et Sachs - Strauss et Hegel : un rapport différent avec l'histoire - Critique de la science parcellaire et de l'Aufklärung chez Hegel - La préface de "La philosophie de la religion" de Hinrichs - Un article de 1832 où les objections à Rosenkranz valent pour Hegel - Prudence des hégéliens devant l'histoire évangélique - Position singulière de Strauss dans l'école hégélienne - Une relation entre l'Idée et l'histoire à l'opposé de celle de Hegel - Identité de la religion et de la philosophie : ambiguïté et obscurité de l'hégélianisme - "La Vie de Jésus", facteur de dispersion à l'intérieur de l'école hégélienne.

CHAPITRE III : LES MIRACLES, pp. 177-239.

Position historique et philosophique du problème, pp. 177-182.

Situation dans l'ouvrage - Une surprise étonnante - Philosophes et déistes - Mythe et miracle - Absence de conscience historique des Hébreux.

La classification des miracles, pp. 182-188.

Relative fidélité au mythe - L'échelle de l'in vraisemblable - Classification de Schleiermacher - Hiérarchie des guérisons chez Strauss - Miracle et impuissance - Aux frontières de l'aliénation - Vers une évolution en direction du rationalisme.

L'analyse psychologique - Les guérisons de possédés, pp. 188-196.

Hésitation à nier les guérisons - Maladie et psychisme - Position de Hegel dans sa jeunesse - Psychologie et psychiatrie contemporaines : tendance matérialiste dominante - Survivance de la notion de "force vitale" - Strauss : refus du spiritualisme intégral et du matérialisme simpliste.

La fortune du magnétisme animal - Psychologie et parapsychologie, pp. 196-203.

Absence de réticence chez Paulus - Magnétisme et force divine (Olshausen) - Fortune littéraire - Espérance romantique et découvertes de la science - Recherche d'une identité et d'un principe premiers - Intérêt dans tous les milieux et toutes les régions (mais plus encore dans le pays souabe).

Les côtés nocturnes de la conscience - Une étude de leurs formes pathologiques, pp. 204-239.

La voyante de Prevorst : une expérience personnelle et sa traduction littéraire - Intérêt d'auteurs célèbres - Maladie et mysticisme - Hostilité de Hegel - Idée d'un inconscient, voire d'un refoulement - Conscience humaine et opprimée - Conscience dominatrice et démoniaque - Malade, simulateur inconscient - Immoralisme des malades - Conscience

écartelée et schizophrénie - Comment Strauss annonce Freud - Exorcisme, confession, rémission des péchés et guérison - Désintégration psychologique de l'illusion démoniaque - Parallèles littéraires - Fécondité des hypothèses de Strauss - Vers un monisme psychologique et vers le positivisme - Valeur de la rationalité - Parapsychologie et mysticisme religieux - Piétisme et superstition - Les craintes de Strauss et de Freud - Des intuitions qui viennent trop tôt - Fatalité et pesanteur de l'évolution historique.

CHAPITRE IV : BILAN DE "LA VIE DE JESUS" - PEUT-ON ENCORE PRECHER EN 1835? pp. 240-282.

Les événements de la vie de Jésus, pp. 240-252.

De rares certitudes - Ce que la vie de Jésus n'a pas été - Rétrécissement de la vocation universelle du christianisme.

L'évangile selon Jean - La réfutation de Schleiermacher, pp. 252-266.

Importance de cet évangile (B. Bauer) - Causes subjectives de la préférence - Critique littéraire et psychologique de Strauss - Méfiance envers les tendances apologétiques - Aveu involontaire de l'origine non apostolique - Argument de Schleiermacher : originalité de la conception du logos - Strauss : Jean ignore le judaïsme primitif - Fils de Dieu ou Messie ou Fils de Dieu et Messie? - Influence de l'école d'Alexandrie et de la pensée grecque - L'évangile de Jean n'est pas crédible - Style de Jésus et style de Jean - Une critique de style profane - Des libertés avec le mythe.

Le prêche, pp. 267-282.

Problème allemand - Herder : le prêche a valeur éducative et transmet la foi - Rationalistes (J.P. Gabler) : distinguer religion et théologie, être utile au peuple - Intérêt de l'Etat et mission de l'Eglise - "Begriff" et "Vorstellung" : problème d'une génération de jeunes pasteurs - Strauss : la chaire n'est pas une tribune personnelle - Un prêche de Strauss - Raisons matérielles et sociales de l'impasse - Recours périlleux et provisoire à la nécessité historique - Chaire du temple et chaire de l'Université - Fin d'une équivoque de la théologie libérale - Fin de l'optimisme de l'Aufklärung.

CHAPITRE V : LA DISSERTATION FINALE - SITUATION PHILOSOPHIQUE DE D.F. STRAUSS, pp. 283-334.

Christologie et Humanité, pp. 283-305.

Une dogmatique n'est pas un sermon - Dissertation : récupération dogmatique capitale à l'origine - Rythme ternaire - Poids de la critique négative - La Transfiguration et Pâques : archéologie religieuse d'un siècle éclairé - Les deux natures du Christ : Schleiermacher - Schelling : l'Idée éternelle contredit le phénomène empirique - Incarnation au long de l'éternité - Ce que Strauss a dit de Schelling dans ses conférences : séparation de la notion et de la gangue - L'idéalisme absolu selon Strauss - Réalisation de la notion dans l'Humanité - Contenu de l'idée d'Humanité - Histoire triomphale de l'Humanité - Hymne religieux -

Ambiguïtés de la christologie romantique - La christologie de Strauss n'est plus chrétienne : sacrifice de la nature divine du Christ - L'es-pèce se substitue à l'individu - Les temps forts de la révélation historique - Maîtriser la nature en l'homme - Pourquoi la récupération devait échouer.

L'hégélianisme de Strauss, pp. 305-334.

Position de la critique - Coïncidence de l'interprétation de Strauss et de celle des ennemis de l'hégélianisme - Marheineke : ne pas introduire d'abîme entre théologie et religion - Fonction des divers moments de la dialectique - Réalité et rationalité chez Strauss en 1832 : du fait à l'idée - Facticité de la récupération en 1835 - Critères logiques et statiques de la rationalité - Différences avec l'hégélianisme de gauche - Critique de la théorie de Barnikol - Le Fils dans le deuxième moment de la dialectique hégélienne - Critique du panthéisme et de Schelling chez Hegel - Préface de Hegel à "La philosophie de la religion" de Hinrichs - Réconciliation de l'Eglise et du philosophe - Vocation universelle de l'Eglise - Danger de la subjectivité - Des maximes étrangères à Strauss - Christ, ébauche malhabile d'un dessein collectif - Hegel refuse l'exigence simplement morale - Strauss : christianisme, moment de l'histoire de l'homme - Hégélianisme, pensée moniste qui supporte mal la transcendance - Strauss, aboutissement inévitable et négatif de l'hégélianisme - Annonce dès 1831 d'un détachement de Hegel - Erreur sur la signification du matérialisme - Langage idéaliste d'une pensée matérialiste - Décomposition du système hégélien.

TROISIEME PARTIE : DE "LA VIE DE JESUS" A LA REVOLUTION DE 1848. LA DEFINITION D'UNE PERSONNALITE, pp. 335-502.

CHAPITRE I : LES CONSEQUENCES DE "LA VIE DE JESUS" - LES REACTIONS, pp. 335-366.

L'accueil officiel : la révocation au nom des intérêts de l'Eglise, pp. 335-339.

Une décision irrémédiable - Pièces du dossier déjà publiées ou non - Historique de la révocation - Comment les inspecteurs situent Strauss dans l'évolution de la théologie protestante.

La réponse de Strauss, pp. 340-342.

Nécessité historique et scientifique.

La portée générale d'un cas particulier, pp. 342-346.

Les inspecteurs et Strauss : "La Vie de Jésus" est l'aboutissement de la pensée rationaliste - Danger de "La Vie de Jésus" pour les théologiens libéraux : être pour ou contre Strauss - L'école de Tübingen - Pourquoi Strauss n'a pas enseigné la philosophie.

Les réactions, pp. 346-366.

Problème de la censure - Tolérance de Neander - Neander : le Zeitgeist est insaisissable - Complexité du Zeitgeist chez Strauss - Le Zeitgeist

et Hegel - Opinion favorable de l'"Allgemeine Zeitung"- Neander : rejet du christianisme ésotérique - Eternité de la religion - Masse impressionnante de critiques - Oeuvre scientifique à scandale - Réceptivité de la bourgeoisie et du clergé protestant - Scepticisme croissant devant le contenu dogmatique de la religion - Klaiber : le livre est un facteur de dissolution sociale - Eschenmayer : immoralité et développement de l'industrie - Déchaînement de l'"Evangelische Kirchenzeitung" en 1836 - Dénonciation de l'influence corruptrice de la France par l'intermédiaire du saint-simonisme - Arbitraire du reproche - Le livre de Strauss, produit de la Révolution française - Crainte d'une vulgarisation révolutionnaire - Coupure philosophique et religieuse et coupure sociologique - Vischer : Strauss défend la vraie religion - La plupart des critiques réhabilitent l'histoire aux dépens du mythe.

367-449. CHAPITRE II : "LES ECRITS POLEMIQUES" (1837), pp.

367-371. La préhistoire affective des "Ecrits polémiques", pp.

Mélancolie - Sentiment d'être abandonné et proscrit - Différend avec Baur - Disparition des espoirs de chaire - Morne retraite.

La polémique de Strauss : la loi du genre et les traits personnels, pp. 371-381.

Opposition entre polémique et science - Réserves du savant en Strauss - Comique d'origine intellectuelle - Un bon style de polémiste - Des victimes fatalement ennuyeuses - Critique du dilettantisme - Efficacité de Strauss - L'intérêt des thèmes l'emporte sur celui des personnes.

Menzel : une conception de la littérature et ses implications, pp. 381-402.

Statut de Menzel - Libéral, fanatique et xénophobe - Hostilité de Strauss à l'inspiration idéologique de la littérature - Strauss, défenseur de Gutzkow - Morale et Beauté : harmonie de l'Univers - Ne pas confondre morale et esthétique - Représentation de la Beauté - Beauté et richesse du contenu : Goethe et Shakespeare - Expression de l'idée d'Humanité - Complexité du Bien et du Mal en esthétique - Une esthétique libérale - Socrate, la morale, l'art et le Zeitgeist - Esthétique différente de celle de l'art pour l'art - Descendre au coeur de la vie - Remise en cause des critères moraux sans esprit subversif - Dialectique qui suppose un choix existentiel - Image du poète - L'art peut privilégier un aspect de la réalité - Satire de l'engagement de Menzel - Conception harmonieuse de la civilisation - Condamnation des libéraux contemporains - Théorie classique, goethéenne et cosmopolite - Idéologie naissante d'une bourgeoisie héritière de l'Aufklärung - Leçon morale sans concessions.

pp. 403-407. Le troisième cahier et la défense de "La Vie de Jésus",

Définition ironique des revues de l'époque - Concessions apparentes - Eloge de la synthèse - Démarche du savant : subjectivité du processus psychologique et vérification objective des résultats - Perte de la foi

antérieure à la justification rationnelle du doute.

L'évolution de l'hégélianisme de Strauss, pp. 407-423.

Aveu d'une concordance entre Hengstenberg et l'école hégélienne - Incompatibilité de l'esprit hégélien et de la critique négative - Hegel : système de la Restauration face aux systèmes de la Révolution - Le réel et le rationnel, une fois encore - Aléas de l'application quotidienne - Strauss et l'indifférence de Hegel envers l'histoire - Justification un peu embarrassée - Causes des hésitations de Strauss - Critique de la thèse de Strauss : droite, gauche et centre hégéliens - Strauss trouve des traces d'opportunisme chez Hegel - Christologie, foyer de désaccord avec la droite hégélienne - Hostilité ancienne de Feuerbach - Parenté de Strauss et de Feuerbach - Gauche hégélienne insaisissable.

Le génie religieux, pp. 423-449.

Incarnation du divin plus ou moins imparfaite - Egalité des divers types de génie - Spécificité religieuse relative - L'histoire peut-elle s'arrêter avec le Christ? - Le génie religieux est homme - "Über Vergänglichendes und Bleibendes im Christenthum" (1838) et "Zwei friedliche Blätter" (1839) - Don supérieur : pouvoir de l'esprit sur le corps - Le génie délivre l'humanité d'un fardeau - L'homme, révélateur des dons de Jésus - Supériorité des natures harmonieuses - Jésus et le rapport de l'âme à Dieu - Inadaptation du génie religieux à notre époque - Force des idées à leur naissance - Jésus ne peut se répéter ni être surpassé - Intégration du Christ dans l'histoire des religions - Mythes antiques : instruments d'une révélation - Autorévélation - Le génie et les révélations successives - La Révélation n'a pu privilégier un peuple : révélation permanente - Révélation et Rédemption - Dieu, principe divin - Rédemption : négation surmontée - Bond qualitatif de Descartes à Spinoza - Unité de la Nature, de l'Humanité et de Dieu - Strauss se reconnaît dans le spinozisme - Absence d'une définition scientifique et philosophique du matérialisme - Strauss et Hegel : relation affective et rupture - Une philosophie n'achève pas l'histoire de la pensée - Rupture avec l'hégélianisme devenue consciente au plus tard en 1839 - La philosophie ne peut retoucher la religion - Préscience de l'évolution théologique et philosophique immédiate - Retour au principe de réalité.

pp. 450-501. CHAPITRE III : "LA DOGMATIQUE CHRETIENNE" (1840-1841),

Un climat subjectif et les causes objectives d'un traumatisme, pp. 450-546.

Strauss déprimé de 1838 à 1840 - Concessions de la troisième édition (1838) - Conscience d'être devenu un autre - Echec de la nomination à Zurich malgré l'appui du gouvernement et de la bourgeoisie citadine (1839) - Hostilité des paysans et ouvriers-paysans - L'attitude des industriels.

pp. 456-462. Caractères généraux de "La dogmatique chrétienne",

Ouvrage de référence - Livre inévitable et inutile - Affirmation du rôle destructeur de l'histoire - Ton biblique - Hegel, réconciliation de la philosophie et de la religion entre deux ruptures (Kant, Fichte et la postérité hégélienne).

L'aliénation, pp. 462-473.

Mythe et aliénation - Besoins fondamentaux et intemporels - Déterminisme psychologique - Résurrection : promesse d'une délivrance - Liberté divine : antinomie de l'asservissement de l'homme - L'histoire est le progrès de la rationalité - Symbiose avec la nature - Du sentiment subjectif aux mythologies païennes - Du polythéisme au monothéisme : Dieu, refuge de la raison impuissante - Christ : incarnation du divin en une seule personne - Philosophie, fin de l'aliénation - Religion, besoin rationnel (différence avec Feuerbach) - Feuerbach : foi et raison - Strauss : foi et connaissance - De "Wissen" à "Wissenschaft" - La religion procède de la totalité de l'être humain - Dieu, puissance morale - Le miracle annonce la fin de l'aliénation par la maîtrise de la Nature - Ceux qui savent et les autres - Connaissance et origine sociale - Indifférence au système de production - Intellectuels croyants : névrose religieuse?

Origine de l'idée d'aliénation, pp. 473-476.

Jacobi : sentiment de dépendance vis-à-vis de l'Être - Schleiermacher : dépendance de Dieu - Distinction fragile entre Dieu et l'Univers chez Schleiermacher - Sarcasmes de Hegel.

La morale, l'Eglise et l'Etat, pp. 476-482.

L'aliénation disparaît avec l'autonomie de la personne morale - Morale chrétienne : motivations impures - Morale laïque : fin de l'espérance eschatologique - Univers, fondement de la morale - Tolérance égale envers les religions - Un Etat inspiré par l'idée d'Humanité - Elargissement de ses attributions spirituelles - Eglise, forme transitoire appelée à disparaître - Il faut fermer le Stift.

Le mariage de Strauss, pp. 482-487.

Echec du mariage et silence de l'écrivain - Mariage de stars entre le théologien et la cantatrice - Le milieu rejette un corps étranger - Image conservatrice de l'épouse idéale - Strauss pense n'avoir plus rien à dire : causes objectives de sa stérilité.

La cristallisation politique de Strauss : les idées et les événements, pp. 487-501.

"Julian der Abtrünnige" (1847), masque de Frédéric-Guillaume IV - Romantisme et culte du passé - Culture de transition - Danger du romantisme politique - Strauss, héritier de la morale antique - Candidature au Parlement de Francfort : les discours - Réclame des mesures pratiques d'unification sans croire à l'unité politique - Défend la monarchie constitutionnelle - Mesures en faveur des classes moyennes - Organisations mutualistes pour les ouvriers - Restaurer la confiance - Correspondance psychologique des idées politiques - Crainte du désordre - Réaction physique de rejet - Révolution et haine de la culture - Homme du centre bourgeois - Elu au Parlement régional - Conflit avec ses électeurs à propos de l'affaire Blum - Démission - Les libertés essentielles - Individualisme goethéen - Politique pré-bismarckienne.

La vie de Strauss jusqu'en 1848 et les oeuvres principales, p. 502.


QUATRIÈME PARTIE : "L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE FOI" ET SON UNIVERS,
pp. 503-729.

INTRODUCTION : LES ANNEES DE TRANSITION (1848-1872)

Ecrits nombreux et d'importance inégale qui dégagent deux grandes tendances, pp. 503-504.

I°/ Le retour au XVIIIe siècle, pp. 504-507.

Grand siècle depuis la Réforme - Quête de valeurs intellectuelles et éducatives - Méfiance envers le romantisme du XIXe siècle née en partie de la Révolution de 1848 - Leçon de vertu - Influence néfaste de Hegel et de ses disciples dans leur rapport avec le rationalisme - Revanche de ce dernier : la théologie critique.

II°/ L'enracinement dans le passé allemand,
pp. 507-515.

Explication philosophique et non psychologique - Sympathie pour les victimes de l'absolutisme - Naissance de la langue allemande - Réforme - Humanisme et littérature classique - Hutten, défenseur du peuple et prophète de la nation (Ulrich von Hutten, 1858) - Concilie l'Humanisme et la Réforme - Erreur d'une nature prophétique - Analogies avec l'analyse de Strauss en 1834 - Défense des paysans sans justification des émeutes - Pourquoi Strauss est moins indulgent envers les révolutions de son siècle : le progrès des lumières - Deuxième "Vie de Jésus" (1864) - Une autorité nationale se met au service de son pays.

CHAPITRE I : ORIGINE ET NATURE DES THEMES ESSENTIELS DANS "L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE FOI" (1872) - MATERIALISME ET POSITIVISME,
pp. 516-542.

Succès qui n'est pas éphémère - Réalisation tardive d'un projet ancien : dictionnaire, catéchisme - Héritier des audaces de la "Dogmatique" - Importance de Darwin - Une page de l'histoire du matérialisme contemporain - Pourquoi Strauss avait besoin de l'évolutionnisme - Recherche chez Goethe l'unité et l'harmonie de la Nature - Motivations politiques et sociales.

Le matérialisme de Strauss, pp. 525-530.

Programme de Feuerbach en 1848 - Situation philosophique du matérialisme contemporain - Part de l'idéal chez Strauss - Survivance d'un christianisme sans âme.

Matière et vie, pp. 530-535.

Eternité de la matière - Vie, mécanisme plus compliqué - Apparition de la cellule : combinaison chimique particulière - Va-et-vient entre la vie et la mort - Loi de conservation et de transformation de l'énergie - Isolement face à une critique hostile - Utilisation correcte de la science contemporaine.

Strauss, Darwin et le positivisme, pp. 535-542.

Danger nouveau pour la religion - Fin de la nécessité du Créateur - Les grandes énigmes métaphysiques - Survivance de l'esprit métaphysique? (thèse positiviste) - Difficulté des restrictions positivistes - Du Bois-Reymond - La vie, la sensation, la pensée - Débat philosophique plus que scientifique.

CHAPITRE II : SOCIÉTÉ, MORALE ET POLITIQUE, pp. 543-625.

L'aliénation dans "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", pp. 543-552.

Dépréciation continue de la religion - Jésus, "Schwärmer" - Rôle du désir - Dieu, projection de ce que je ne suis pas - Affaiblissement du rôle de la raison - Instinct de bien-être - Strauss se rapproche de Feuerbach - Similitudes avec l'utilitarisme - Les conditions matérielles - Dépendance de la nature chez Strauss et chez Marx - Maîtrise de la nature et libération de l'aliénation - Reste d'éducation luthérienne - Absence d'action politique - Intégration de l'homme dans la société industrielle - Bourgeoisie, moteur du progrès - Valeur morale de la concurrence et de l'émulation.

L'organisation de la société, pp. 552-568.

Gauche théologique et gauche politique - 1872 confirme 1848 - Apologie d'une bourgeoisie conservatrice et éprise d'ordre - Effroi devant la Commune - Méfiance envers le prolétariat - Patronat et classe ouvrière - Richesse et culture - Socialisme, négation destructrice - L'envie - Conception pessimiste de l'âme humaine - Influence désastreuse des socialistes français - Revendications ouvrières et mécanismes inflationnistes - "Internationale rouge" et "Internationale noire" - Origine factice de la lutte des classes - Négation de l'aliénation sociale - Voltaire a figé la société - Pouvoir de l'Etat - Suffrage censitaire - Légitimité de la propriété - Egoïsme et intérêt général - Epopée de la bourgeoisie - Diminution du rôle de la noblesse - Intégration des intellectuels - Avantages de la monarchie - Libertés politiques, libertés intellectuelles et religieuses - Arbitraire princier ou populaire - Un Etat pour les Allemands.

Nationalisme et liberté - Pangermanisme et racisme - Guerre, politique et morale, pp. 568-577.

Parlementarisme et république : institutions étrangères - Image flatteuse de Strauss en France - Image stéréotypée de la France - Importance de l'idée de nation - Légitimité de la violence - Inexistence des races pures - Absence d'antisémitisme - Relativité historique des frontières - Guerre, phénomène naturel - Lutte pour la vie, concurrence et guerre - Dédain du pacifisme - Défense du principe des nationalités - Guerres justes et injustes - Guerre et impératif catégorique.

La place de Strauss dans la pensée allemande, pp. 577-584.

Luther : origine de l'émancipation (cf. Heine) - Réforme, oeuvre allemande - De Luther à l'athéisme nationaliste en passant par Reimarus, Lessing, Goethe et Hegel - Pourquoi Strauss n'a pu écrire la biographie de Luther? (lettre inédite) - Raison philosophique et incompréhension de la foi - Un Kulturkampf qui vient de loin - Ses contradictions idéo-

logiques - Matérialisme philosophique et athéisme militant, aboutissements de l'Aufklärung - Réinterprétation de l'impératif catégorique.

FRONTEMENT, CHAPITRE II : STRAUSS ET RENAN. DE LA RENCONTRE A L'AF-
FRONTEMENT, pp. 585-625.

La réforme de la société chez Renan et Strauss, pp. 585-
594.

Renan : transformer la société par la raison - Critique plus sentimentale cependant - Une pensée peu attirée par la démocratie - Antipathie commune - Admiration des élites - Mépris de la bourgeoisie - Nostalgie du passé - La notion de race supérieure - Guerre, critère de la valeur d'une race - Nécessité de la colonisation - Manque d'information de Renan sur l'Allemagne - Eloge de la Prusse.

L'état d'esprit de Strauss et de Renan à l'époque de la
correspondance. Les circonstances à l'origine de celle-ci, pp. 594-599.

Conviction patriotique de Strauss - Détruire un symbole : la France - Comment "Voltaire" (1870) fut à l'origine de la correspondance.

La correspondance publique : la première lettre de Strauss,
pp. 599-602.

Tableau historique du bellicisme français - Littérature et grandeur nationale - Fin de la suprématie culturelle de la France - Valeurs morales et qualités de la pensée allemande - Renan ne perçoit pas le nationalisme de Strauss.

"La guerre entre la France et l'Allemagne" et la "Lettre
à M. Strauss", pp. 602-607.

Ne se résoud pas à identifier Strauss et l'Allemagne - Eloge de la race germanique - Vision idyllique des relations internationales - Souhaite voir la Prusse se fondre dans l'Allemagne - Un semblant de revendications territoriales - L'Alsace et la Lorraine - Des solutions irréalistes.

La réponse de Strauss, pp. 607-618.

Réponse d'un Allemand à un Français - Dénonciation du chauvinisme - L'article des "Preussische Jahrbücher" de 1867 - Force, source du Droit - Valeur transitoire du Droit - Satire du particularisme régional - Exploitation des inconséquences de Renan - Justification des annexions - Récuse l'arbitrage de l'Europe - Cimentier l'unité allemande par la crainte de la France - Faire renaître le germanisme - Comment sauvegarder la liberté - Le bien-être bourgeois, garant de la liberté.

La nouvelle lettre à M. Strauss - Jugement de Strauss
sur Renan - Conclusion, pp. 619-625.

Croit Strauss de mauvaise foi - Lui attribue des idées racistes - Déception symptomatique de l'illusion d'un pays - Image féérique de l'Allemagne dont l'Allemagne et Strauss ne sont pas responsables - Utilisation opportuniste de l'Allemagne - La "Revue germanique" : une Allemagne rassurante - La rencontre d'Alice de Hesse - Strauss a compris Renan mais a écrit en militant - Causes objectives du différend - Un pen-

seur européen, un penseur nationaliste - La pensée de Strauss et la situation de son pays.

CHAPITRE III : LA PHILOSOPHIE DE STRAUSS - SAGESSE QUOTIDIENNE ET ART DE VIVRE, pp. 626-654.

La nouvelle foi - Les moyens de la diffuser, pp. 626-629.

Profession de foi personnelle mais Strauss se fait porte-parole d'une communauté : les "nous" - Ne pas créer une autre Eglise - La presse et le livre - Qui sont les "nous"? - Leur nombre - Les "nous" et le parti national-libéral - La Nation et l'Humanité.

L'homme et l'Univers - Optimisme et pessimisme, pp. 629-637.

Rapport plus moral que religieux - Parenté de l'homme et de l'Univers - Morale, logique, bonté et intelligence - Risque d'une nouvelle finalité - Evolution de la matière et cycle éternel - Bonté de l'Univers : sous-catégorie de la raison - Eclair illuminant une machine monstrueuse : contradiction du système - Ce qui est mauvais moralement est mauvais logiquement : les philosophies pessimistes de Hartmann et de Schopenhauer - La vraie philosophie est optimiste - Elle est action - L'évolutionnisme justifie autant le pessimisme que l'optimisme - L'aspiration vaut mieux que la possession (cf. Lessing).

La finalité dans l'Univers selon Strauss, pp. 637-644.

Finalité à valeur morale : Hegel et Schelling - Hartmann : l'inconscient remplace le vouloir de Schopenhauer - Retour à la finalité - L'inconscient se comporte comme une conscience - Comment renoncer aux fins de l'Univers - Disparition éventuelle de la vie - Appauvrissement de la fécondité de notre planète - Accomplissement de la vie dans une durée limitée (Goethe) - Est-ce vrai pour Schiller? - Monisme : physique, biologie, histoire des idées et des hommes - Transformer notre attitude devant la mort - Crainte d'une démission devant la vie - Stoïcisme confiant et ferveur religieuse.

Comment remplacer l'immortalité - Fonction de l'art et de la littérature, pp. 644-649.

Absurdité du dualisme entre l'esprit et le corps - Participation à l'éternité par nos ancêtres et nos descendants - Rôle religieux et social - Strauss et Comte (conception hiérarchisée, clergé positif) - Attitude devant l'immortalité : résumé de la nouvelle foi - Liberté du créateur et rôle dans la collectivité - Panthéon allemand.

Les suppléments littéraire et musical - Conclusion, pp. 649-654.

Grande période : littérature du moyen-âge, littérature de l'époque classique - Faust, énigme du monde et de la vie - Rejet du symbolisme nébuleux - L'esprit des classiques a frayé le chemin à la puissance - Faust et Don Juan : aspiration à dépasser les limites de la créature - L'élé-

ment maçonnique dans "La flûte enchantée" - Ethique et esthétique - Classicisme et sagesse des Grecs.

CHAPITRE IV : STRAUSS ET NIETZSCHE, pp. 655-726.

Nietzsche avant la publication de "L'Ancienne et la Nouvelle Foi", pp. 655-662.

1870 : nationalisme et mépris de la France et des catholiques - Craintes communes et défiance envers la Prusse - Charme wagnérien - Admiration pour Schopenhauer - Strauss, la neuvième symphonie de Beethoven et Wagner - Haine du modernisme et des milieux wagnériens - Irritation de Nietzsche contre Wilamowitz - Wagner désire que Nietzsche écrive contre Strauss - Faisceau de causes subjectives et objectives.

La culture allemande - Le "Bildungsphilister", pp. 662-670.

Amputation du prénom usuel de Strauss - Procédé déjà utilisé par Wagner dans un contexte antisémite - Danger d'une victoire - Brièveté de l'illusion nationaliste - Influence de Renan? - Philistin et "Bildungsphilister" - Trouvaille et exploitation d'un terme cher aux romantiques - Pourquoi une confession ne peut être scientifique - Manque de respect envers la culture allemande - Le style et les "nous" - L'ouvrage n'appartient à aucun genre.

L'idée de l'Univers - Science, philosophie et darwinisme, pp. 670-681.

Il est déshonorant de réconcilier science et philosophie - La leçon kantienne - Héritage de la tradition chrétienne : science et nature - esprit, âme, philosophie et religion - Vice d'origine : Hegel et Schleiermacher - Les couples pessimisme et scepticisme, optimisme et rationalisme - Lâcheté de Strauss - Réponse différente de Haeckel - Morale : fin du processus - Darwinisme et morale - Subordination de la philosophie à la science? - Philosophie et glorification du succès - Théodicée et cosmodicée - Thèse positiviste (Roberty et Littré) : Strauss utilise des abstractions - Nietzsche : métaphysique de remplacement - Morale austère, sens du renoncement - Matérialisme philosophique (Strauss) et refus existentiel de Dieu (Nietzsche).

L'homme de science et le théologien - L'écrivain et son public, pp. 681-692.

Nietzsche attaque un symbole : le savant - Paradoxe de l'homme de science - Interrogation pascalienne - Différence avec Renan - Nietzsche, référence de la critique hostile à l'Allemagne - Evolution de Nietzsche : Wagner, héritier de Hegel - Wagner et Schopenhauer ne sont pas des éducateurs (Strauss) - Haine du livre "théologique", admiration de l'ouvrage "littéraire" : une explication fragile - De la critique du style à la réfutation des idées - Le sort du livre : crise de conscience et avatars du Kulturkampf - Présupposés de l'argumentation nietzschéenne - Heurt de deux pensées irréductibles - Une certaine mauvaise foi - Réussite relative de Strauss.

L'effet de la critique de Nietzsche, pp. 692-697.

N'a pas été ce que Nietzsche en a dit - Réserve ou hostilité de Burckhardt, Treitschke, Ritschl - Reflet de l'évolution contradictoire de Nietzsche - Virulence de G. Keller - Coupure entre les esprits - Spitteler déplore la joie des piétistes - Pourquoi l'"Intempestive" n'a pas atteint son but - Situation politique et religieuse de l'Allemagne.

L'état des esprits vers 1870 : Overbeck, Lagarde, Hillebrand et Hartmann, pp. 697-710.

Des publications simultanées - Différence entre Strauss et Lagarde selon Overbeck - Lagarde nie la filiation entre Luther et l'Allemagne classique - Fin des religions établies - Darwin, successeur de Copernic et de Galilée - Attaques contre le catholicisme et la science des Jésuites - Une théorie de l'Etat d'essence religieuse - Messianisme politique et mysticisme - Overbeck : la théologie libérale n'a pas concilié la foi et le savoir - Théologie et religion - Fin de la religion révélée - Histoire d'un progrès : de l'antiquité au christianisme - Nouvel humanisme chrétien - Avertissement aux nationalistes - Souffle spirituel nouveau - Hillebrand : satisfaction de Nietzsche - Des hommes d'exception et la réussite de l'Allemagne - Critique de la culture prussienne - Nationalisme aristocratique - Science et religion - Peuple et religion - Une analyse conservatrice - Attitude complexe de la bourgeoisie - Hartmann : hommage à Strauss - Protestantisme : foyer de contradictions qui n'est plus une religion - Kulturkampf et disparition du christianisme - Illusions politiques de Hartmann - Athéisme militant et abandon du Kulturkampf - Rupture avec la foi, rupture avec la tradition : le livre de Strauss est intempestif - La simplification de Nietzsche est excessive - Réponses multiples des penseurs hostiles au socialisme.

ACTUALITE DE STRAUSS, pp. 710-726.

Nature du problème, pp. 710-711.

I°/ Les énigmes scientifiques ou philosophiques, pp. 711-717.

Téléonomie et émergence de Monod ou finalité de Strauss - Toujours la cellule - Réapparition du positivisme? - Conservation et progrès - Hasard, métaphysique et positivisme - Philosophie pessimiste ou lucidité dégrisante - Parallèle avec le XIXe siècle et avec Strauss - Déclinement inévitable du positivisme : comment ne pas répondre aux questions métaphysiques?

2°/ La morale politique et sociale, pp. 717-721.

Darwinisme et positivisme - Ressemblances superficielles avec Spencer - Monisme de Haeckel : prolongement philosophique, moral et politique - Philosophie proche de l'idéal maçonnique - Strauss et la pensée politique de la IIIe République - Persistance d'un type d'hommes ou d'une famille d'esprits.

3°/ La répétition de la situation théologique,

pp. 721-726.

Données immuables et progrès scientifique - L'instant où une théologie renonce au christianisme - Kérygme et mythe - Bultmann : orthodoxie et existentialisme - Jaspers : comment peut-on prêcher encore? - Mutilation générale de l'histoire : Tillich, Barth - Tillich : ne pas négliger l'irrationnel - Faut-il réinventer des mythes? - Küng : conscience aiguë des pièges de la christologie - Histoire du christianisme : trahison incessante (cf. Overbeck) - Religion redevenue empirique et ambiguë dans son adaptation au monde - Retour inavoué à la théologie protestante libérale du XIXe siècle - Strauss n'est-il que la source de la critique moderne des évangiles?

La dernière partie de la vie de Strauss et les oeuvres principales, p. 727.

CONCLUSION, pp. 728-736.

INDEX, pp. 737-742.

BIBLIOGRAPHIE, pp. 743-768.

TABLE DES MATIERES, pp. 769-784.



UNIVERSITE DE METZ

Ile du Saulcy - 57000 Metz - B.P. 794 - 57012 Metz-cedex - Tél. (87) 30.26.63

Le Président de l'UNIVERSITE de METZ

VU l'arrêté du 16 AVRIL 1974 modifié relatif au Doctorat d'Etat ;

~~MEXXK~~

VU l'arrêté du Président de l'UNIVERSITE de METZ en date du 1 JUIN 1979 nommant les rapporteurs chargés d'examiner les travaux de Monsieur Jean-Marie PAUL ;

VU les rapports de MM. GRAPPIN, GUTH et RIDE, rapporteurs ;

VU la proposition du Directeur de l'UER Lettres et sciences humaines en date du 28 Mai 1979

A R R E T E :

ARTICLE 1er : Monsieur Jean-Marie PAUL est autorisé à soutenir une thèse d'Etat sur le sujet : "David Friedrich STRAUSS et son époque"

ARTICLE 2 : La composition du jury en vue de la soutenance de thèse d'Etat de Monsieur Jean-Marie PAUL est fixée comme suit :

- M. FLORKOWSKI Joseph : Professeur à l'UNIVERSITE de METZ
- M. GRAPPIN Pierre : Professeur à l'UNIVERSITE de METZ
- M. GUTH Alfred : Professeur à l'UNIVERSITE de PARIS IV
- M. RIDE Jacques : Professeur à l'UNIVERSITE de PARIS IV
- M. ZEMB Jean-Marie : Professeur à l'UNIVERSITE de PARIS X

ARTICLE 3 : La soutenance aura lieu le VENDREDI 15 JUIN 1979 à 14H 30, salle 32 de la Faculté des Lettres de METZ.

Fait à METZ, le 5 Juin 1979

Le Président de l'UNIVERSITE de METZ,

