

Hegel

La logique de la religion dans la *Phénoménologie de l'esprit*

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

On présentera ici deux moments : d'abord on rappellera comment à Francfort la religion représente pour Hegel un domaine irréductible à la réflexion et au concept qui ne peut penser la vie infinie. C'est la dimension supralogique de la religion que Hegel souligne alors. Ensuite on montrera comment la réconciliation de la vie et du concept a lieu à Iéna, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* sous la forme d'une logique dialectique de l'Esprit absolu. L'abandon du paradigme esthétique privilégiant la beauté comme unité des différences se traduit dans le développement phénoménologique par la revalorisation du christianisme non pas comme Révélation d'une transcendance irréductible mais comme religion où le concept se réalise comme concept. Hegel se déprend d'une certaine fascination pour la belle totalité grecque et la comparaison entre Athènes et Jérusalem perd de sa pertinence. S'amorce ainsi dans le texte de Hegel ce qu'on trouvera dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, la prise en compte d'un matériau abondant permettant de penser la logique du fait religieux dans son histoire¹.

¹ *Leçons sur la philosophie de la religion, Le concept de religion*, trad. P. Garniron P.U.F., 1996 ; *La religion déterminée*, trad. G. Marmasse, Vrin, 2010 ; *La religion accomplie*, trad. P. Garniron, P.U.F., 2004.

Francfort et la vie infinie

Dès la période de Berne (1793-1796) Hegel montre un intérêt précoce et certain pour la question religieuse mais c'est à Francfort (1797-1800) que la réflexion de Hegel prend de l'ampleur et culmine dans le *Systemfragment* de 1800 qui pense la religion comme relation supralogique entre la vie et les vivants. C'est à Francfort que se joue un moment décisif dans la formation de sa pensée car jamais Hegel n'est parvenu à ce point aux limites de la rationalité. Dilthey avait cru identifier une crise personnelle de nature mystique dans ces textes² alors que ce qui frappe c'est l'obstination avec laquelle Hegel élabore de façon détaillée un questionnement sur les rapports entre la vie et la pensée, c'est-à-dire entre l'unité préréflexive (l'être hœlderlinien que Hegel pense comme vie, comme divinité) et la réflexion. Si « crise »³ il y a, c'est bien celle qui se produit dans le champ théorique et qui menaçait de faire basculer Hegel vers l'irrationalisme ou du moins vers une valorisation de l'intuition comme mode d'accès à l'être. Le propre de la période de Francfort est cette critique du concept ou de la pensée à prétention universelle à laquelle Hegel oppose la totalité, sans parvenir à penser leur unité, autrement que sous la forme d'une progression ascendante vers *l'unification supraréflexive des opposés dans l'expérience religieuse*. Depuis les considérations de Tübingen sur la religion populaire Hegel a abandonné les considérations psychologiques sur la nature humaine au profit d'un maniement plus expert des concepts philosophiques, surtout pour critiquer la nature séparatrice du concept⁴. C'est dans les écrits relatifs au judaïsme et au christianisme que Hegel réalise cette critique dans le cadre d'une *métaphysique unitive de la vie*, formulation plus abstraite de la religion populaire unanimiste des écrits de la période précédente. Sous l'influence de la conception hœlderlinienne de la beauté Hegel élabore une critique à la fois esthétique et philosophique du rationalisme. Ce qui caractérise la pensée hégélienne à cette époque c'est la présence en son sein de multiples tensions : d'une part la tension entre le religieux et le terrestre (l'État, la propriété) comme obstacle à l'expérience unitive religieuse, ce qui risque de reconduire l'unification religieuse à un devoir-être pourtant critiqué ; d'autre part la tension entre une téléologie de l'*éros*, visant des degrés d'unification de plus en plus élevés et une téléologie de l'*agapè*, visant une incarnation du divin dans l'humain. Le projet d'intégrer l'érotologie dans une pensée de la transdescendance apparaît cependant grandement problématique comme le montrent les textes fragmentaires qui

² G.S., IV, 1990, *Die Jugendgeschichte Hegels*, 1905, p. 54 où Dilthey parle du « panthéisme mystique » développé par Hegel dans les années 1795-1800.

³ On reprend cette expression à B.Bourgeois dans son ouvrage *Hegel à Francfort*, Paris, Vrin, 1970.

⁴ Comme l'indique Peperzak dans *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, La Haye, 1960, ce qui caractérise le Hegel de Francfort par rapport à celui de Berne, c'est qu'à cette époque Hegel veut retrouver des notions logiques dans les données historiques du judaïsme : « la philosophie de l'histoire ébauchée dans ces fragments de Francfort se fonde sur une logique implicite qui la précède ».

prennent pour objet la vie elle-même dans son articulation avec la réflexion⁵.

La philosophie hégélienne de cette époque prend deux formes, positivement : une ontothéologie de la vie, négativement : une critique de la vie déchirée et aliénée sous deux formes. C'est d'abord la figure historico-religieuse du judaïsme qui est visée comme l'antagoniste irréductible de la religion grecque, religion de la beauté ; c'est ensuite la figure philosophique du kantisme dénoncée comme philosophie (morale) de la domination intériorisée. Depuis Tübingen et les discussions avec Hölderlin la sphère de l'opposition s'est élargie : à l'opposition entre la raison et la sensibilité s'est ajoutée l'opposition entre l'homme et la nature, l'homme et Dieu, entre l'homme et les autres. Le judaïsme représente « la religion du malheur »⁶, la religion de la séparation et de la domination généralisée sur la nature et sur l'homme⁷, dans une comparaison systématiquement à l'avantage de la religion grecque.

« L'esprit des Grecs est la beauté ; l'esprit des orientaux, le sublime et la grandeur »⁸.

Autrement dit d'un côté l'unité harmonieuse du fini et de l'infini par le médium de l'imagination et de ses produits, de l'autre l'incommensurabilité entre le fini et l'infini, l'abaissement du fini devant l'infini, abaissement qui se communique à la sphère du fini en général et le réduit à l'utile. Le Dieu juif est un Dieu dont on parle mais que l'on ne doit pas voir, alors que dans les mystères d'Éleusis on représente le divin par des paroles, des images, des sacrifices. Les lois et cérémonies mosaïques ne viennent pas de l'imagination du peuple, d'autant plus que leurs rites de purification sont analogues à ceux des Égyptiens⁹. La religion juive apparaît ainsi comme une religion du malheur par son incapacité à unifier les opposés comme c'est le cas dans la religion de l'amour. L'aliénation qui découle des principes de la religion juive a pour signe extérieur un nomadisme permanent¹⁰, le fait de ne pas avoir de chez soi, et pour type intérieur permanent cette relation perverse par lequel le dominant devient dominé par la pensée de sa domination¹¹. L'exclusivisme du monothéisme abrahamique est jugé responsable de la désacralisation du monde et de la fuite des dieux et au subjectivisme de cette domination dans le monde réel correspond idéalement l'objectivisme d'un Dieu tout puissant, objet infini, devant lequel s'effacent les hommes¹². Hegel critique la tyrannie de l'Un qui se manifeste comme intolérance face à la multiplicité des peuples et des dieux¹³ et

⁵ *Premiers écrits, Francfort, 1797-1800*, trad. O.Depré, Vrin, 1997. On pense ici au fragment intitulé « Opposition absolue... ».

⁶ *Ibid.*, p. 129 et p. 132.

⁷ Voir par exemple p. 103, p. 105, p. 177-179.

⁸ *Ibid.*, p. 104

⁹ *Ibid.*, p. 131

¹⁰ *Ibid.*, p. 105-106.

¹¹ *Ibid.*, p. 105.

¹² *Ibid.*, p. 109-110.

¹³ *Ibid.*, p. 106, p. 125-126, p. 185 : « l'unité ne plane que sur la mort » ; p 193.

comme formalisme de la loi face aux personnes¹⁴. Cette critique du judaïsme n'est que le préliminaire de la critique du rationalisme moderne, sous la forme exacerbée qu'il prend dans le kantisme, qui n'est autre que la domination cachée, rendue invisible par le formalisme de la loi morale. L'intention de Hegel est alors triple : réconcilier l'inclination et la loi dans la morale, en mettant fin à la tyrannie de l'universel ; réconcilier les vivants avec leur destin, en se fondant sur l'auto-régénération de la vie, en dépassant l'application mécanique de la peine ; réconcilier enfin l'Un et le multiple, l'amour et la réflexion, en partant d'une interprétation du prologue johannique pour résoudre la *crux metaphysica* des rapports entre le fini et l'infini.

« L'attitude morale supprime la positivité, l'objectivité des commandements ; l'amour supprime les limites de l'attitude morale, la religion supprime les limites de l'amour »¹⁵.

De même que l'être est la synthèse du sujet et de l'objet, de même la vertu est une synthèse dans laquelle la loi perd son universalité et le sujet sa particularité, contrairement à la vertu kantienne où subsiste une opposition¹⁶. Au modèle de la subordination de l'inclination à la loi Hegel substitue le modèle de la conciliation immédiate des opposés qu'il nomme « vie », « amour » ou « être »¹⁷. L'unité du concept est obtenue par exclusion de tout particulier alors que la réconciliation exclut l'universalité formelle au profit d'une relation de coprésence des particuliers : à la rigidité de l'approche déontologique Hegel oppose « l'esprit de la réconciliation » qui cautérise les blessures de la vie¹⁸. Cette critique de la déontologie va de pair avec la mise en œuvre d'une *érotologie* propre aux textes de Francfort : à partir de la relation des particuliers Hegel élabore une progression qui de l'unité de la vie nous fait passer à la déchirure et à la réconciliation de la vie ainsi désunie. C'est ce que Hegel pense ici avec les termes d'amour, de destin et de réconciliation – la figure de Jésus apparaît comme le centre de cette érotologie où le mouvement d'unification des contraires achoppe sur la réalité du monde extérieur qui lui résiste.

En théorie le message christique s'avérait prometteur : l'érotologie, ce mouvement d'unification des multiples vivants, devait trouver son complément dans le mouvement inverse de *l'agapè* par lequel Dieu se communique aux hommes, ces deux mouvements culminant dans une ontothéologie ou une ontologie supra-personnelle qui unifie le divin et l'humain. L'interprétation du Logos johannique fournit ici le modèle d'une divinité communicative formant le complément d'une aspiration des vivants à l'unité, sous la forme d'une unité qui se pluralise sans perdre son caractère unifiant – ce qui donne la relation de trois termes, l'unité, les multiples, le

¹⁴ Ibid., l'impossibilité de reprendre sa bénédiction une fois donnée, p. 103 ; l'inhumanité des relations personnelles intra-familiales, p. 180-181 ; la législation mosaïque comme conséquence de l'Un abstrait et le joug de la loi comme fausse liberté (p. 188) ; voir aussi p. 195-197.

¹⁵ Ibid., p. 214.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p. 238.

¹⁸ Ibid., p. 238-239.

lien vivant entre les deux. Jésus a en effet remplacé un Dieu-maître par un Dieu-père¹⁹ ; à l'Un isolé dans sa transcendance, cet infini de domination qui exprime un abaissement de l'homme, il a opposé « le pur sentiment de la vie » comme cohésion de l'infini et du fini, ce « mystère de la vie » où s'unissent la nature humaine et la nature divine²⁰. Lorsque Jésus se dit Fils de Dieu, on n'a pas ici une unité fixée par le concept mais une « relation vivante de vivants, vie égale ; il n'y a que des modifications de cette vie égale, non pas opposition entre les êtres, non pas une pluralité de substantialités absolues »²¹. Ce n'est que du point de vue de la réflexion que Jésus, qui est le même être que Dieu, est un particulier²² : l'unité des vivants est elle-même une unité vivante qui permet de faire de chaque partie un tout participant à une vie une et identique.

« Ce n'est qu'à propos d'objets, à propos du mort, qu'il y a lieu de faire du tout un autre que les parties ; dans le vivant, en revanche, la partie de celui-ci est tout aussi bien le même et unique un que le tout (...) les vivants sont des êtres en tant que séparés, et leur unité est tout autant un être. Ce qui fait contradiction dans le royaume du mort ne l'est pas dans le royaume de la vie. »²³

Et Hegel de citer l'exemple canonique de l'arbre où la moindre partie de l'arbre est elle-même un tout : ce qu'a en vue Hegel c'est la présence du tout dans les parties et la participation comme alternative à la partition du tout et l'isolement corrélatif des parties

Rétifs au message christique les Juifs dissocièrent l'unité de l'Homme-Dieu en deux natures distinctes en sauvegardant ainsi les droits de l'entendement contre l'unité de la vie²⁴. A la place d'une telle connaissance séparatrice Jésus demandait que l'on ait foi en lui, qu'on ait un rapport spirituel avec lui car « seule une modification de la divinité peut connaître la divinité »²⁵. C'est parce qu'une telle unité règne entre Jésus et ses disciples, entre Jésus et Dieu que Jésus s'oppose à toute idée d'un dieu personnel dont l'être serait opposé à leur être²⁶ et d'ailleurs le développement même de la foi vise un dépassement de la personnalité au sens étroit du terme dans la participation à la vie du tout, de même que le baptisé s'immerge symboliquement dans l'élément sans limite (l'eau)²⁷.

« Tout vit dans la divinité, tous les vivants sont ses enfants, mais l'enfant porte en soi l'union, la cohésion, la consonance dans toute l'harmonie de manière intègre, mais non développée ; il commence, peureux, avec la foi en des dieux extérieurs à lui, jusqu'à ce qu'il ait toujours plus agi, séparé, mais qu'il retourne à travers des unifications à l'union originariaire mais maintenant développée, autoproduite, sentie, et qu'il connaisse la divinité,

¹⁹ Ibid., p. 280.

²⁰ Ibid., p. 281-282.

²¹ Ibid., p. 289.

²² Ibid., p. 290 et p. 292.

²³ Ibid., p. 290.

²⁴ Ibid., p. 295.

²⁵ Ibid., p. 297.

²⁶ Ibid., p. 303.

²⁷ Ibid., p. 308.

c'est-à-dire que l'esprit de Dieu est en lui, qu'il sorte de ses limitations, supprime la modification et rétablisse le tout. »²⁸

Jésus a pourtant échoué dans sa tentative : il est à la fois celui qui fait cesser la servitude dans le rapport à Dieu, en annonçant l'unité des hommes avec ce dernier²⁹, mais comme fondateur d'une nouvelle secte il a demandé à ses disciples de s'arracher « à tous les rapports possibles et aux relations sacrées de la vie », ce qui est une « horrible séparation de tous les liens de la nature, la destruction de toute nature »³⁰. L'érotologie chrétienne ne peut tenir ses promesses car l'unification opérée par l'amour demeure encore séparée de la réflexion : si la vertu (moralité) supprime l'élément dominateur de la loi (positivité), l'amour comme sentiment supprime les limitations de la vertu mais l'amour comme tel n'est pas encore complètement unifié avec la réflexion³¹. Cette absence d'unification explique pourquoi le sentiment de l'amour n'arrive pas à se manifester sous une forme religieuse permanente « car seule une unification dans l'amour objectivée par la faculté de l'imagination peut faire l'objet d'une vénération religieuse »³². La Cène est l'exemple même pour Hegel de cet échec de l'érotologie chrétienne à dépasser une unification provisoire : en partageant le pain et en buvant le vin Jésus et ses disciples parviennent au sentiment d'unité (l'amour), mais leur absorption immédiate rend cette unité précaire. Ce manque d'objectivité ne laisse pas l'action devenir religieuse car l'imagination ne peut réunir la chose et son sens dans quelque chose de beau.

« L'entendement contredit la sensation, la sensation contredit l'entendement ; pour la faculté de l'imagination, dans laquelle les deux sont présents et sont à la fois supprimés, il n'y a rien à faire ; elle n'a pas ici d'image à donner dans laquelle intuition et sentiment se réuniraient. »³³

C'est ce qui explique la particularité des Chrétiens : normalement après une action religieuse l'âme est satisfaite, pourtant on a chez les Chrétiens « une gaîté douloureuse » car le divin promis a fondu dans la bouche³⁴. L'unité établie entre Jésus et ses disciples manque de permanence, elle se dissout immédiatement sans que cette communion ne soit autre chose qu'un faux-semblant d'unité, de même que ni Jésus, ni ses disciples ne peuvent s'unir avec le monde extérieur. Le destin de Jésus fut non pas de s'unir avec son peuple, ce qui aurait amené à « sacrifier sa beauté, sa cohésion avec le divin » mais « d'écarter de lui le destin de son peuple, (...) de conserver alors en soi sa vie non développée et sans jouissance ; en aucun cas il ne s'agissait d'accomplir la nature »³⁵. Les membres de la première communauté chrétienne ne parvinrent pas à une unification positive, ils en

²⁸ Ibid., p. 306.

²⁹ Ibid., p. 216.

³⁰ Ibid., p. 223.

³¹ Ibid., p. 221 et p. 280 la définition du religieux : « Le religieux est donc le *plerôma* de l'amour (réflexion et amour unifiés, les deux pensés dans leur liaison) ».

³² Ibid., p. 275.

³³ Ibid., p. 279.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., p. 319.

restèrent seulement à une unification négative, soit la suppression de la propriété, l'introduction de la communauté des biens, les repas en commun – sans qu'un tel lien érotique puisse s'objectiver dans les « figures de la vie » ou dans une représentation belle du divin³⁶. L'unité divino-humaine cristallise alors dans le souvenir de la communauté de croyants sous la forme fétichisée du personnage particulier et historique de Jésus³⁷. C'est d'ailleurs ce qui différencie Hercule de Jésus : une fois son apothéose achevée, Hercule n'est plus que « la bravoure figurée », alors que Jésus comme Fils de Dieu est en même temps « le maître qui allait son chemin et qui pend en croix », ce qui est une « liaison monstrueuse »³⁸.

Ces analyses de Hegel permettent de comprendre le contexte du *Systemfragment* de 1800 qui présente de façon explicite l'échec de la réflexion face à la vie infinie. Sans aucune référence à l'histoire propre de Jésus et du christianisme, Hegel détache les concepts d'unité, de pluralité, de liaison de tout support représentatif et essaie de penser l'impensable, ce qui jusqu'alors était le propre d'une expérience vécue de l'unité : comme l'individu est à la fois soi-même et son autre, on a une articulation entre une *monadologie organisationnelle* (chaque vivant est soi-même, clos sur soi) et une *ontologie relationnelle* (chaque vivant est comme tel en relation avec tous les autres).

« Le concept de l'individualité inclut en soi l'opposition à la multiplicité infinie, ainsi que la liaison avec celle-ci : un homme est une vie individuelle dans la mesure où il est un autre que tous les éléments, que l'infinité des vies individuelles en dehors de lui ; [mais] il n'est une vie individuelle que dans la mesure où il est un avec tous les éléments, avec toute l'infinité des vies hors de lui. Il n'est que dans la mesure où le tout de la vie est divisé, lui étant une partie, et tout le reste l'autre partie ; [mais en même temps], il n'est que dans la mesure où il n'est pas une partie, et où rien n'est séparé de lui »³⁹.

Hegel ne parvient pas à une logique dialectique de la contradiction entre l'un et le multiple, tout au plus à la position d'un balancement entre la *partition de la vie* et la *participation de la partie au tout* : du coup la contradiction continue d'être extérieure au rapport entre la vie et la réflexion de la vie qui objective celle-ci comme nature⁴⁰. Le dépassement de l'opposition entre l'unité et la pluralité, le rétablissement de l'unité vivante, se fait par opposition à l'opposition sans la supprimer.

« Aussi, la vie qui pense et considère la nature ressent – ou qu'on dise comme on voudra – encore cette contradiction, cette unique opposition toujours subsistante entre elle-même et la vie infinie (...). »⁴¹.

³⁶ Ibid., p. 324-325.

³⁷ Ibid., p. 326.

³⁸ Ibid., p. 328.

³⁹ *Premiers écrits*, « Opposition absolue ... », p. 370.

⁴⁰ Ibid., p. 371.

⁴¹ Ibid.

Hegel parvient à une formulation radicale de ce rapport par la fameuse définition de la vie comme « liaison de la liaison et de la non-liaison »⁴², mais ce qui la distingue de l'opposition dialectique, du contraire en soi-même, c'est qu'elle renvoie à un être méta-réflexif, seule condition susceptible de mettre fin au mouvement oppositif de la réflexion. Autrement dit l'opposition n'est pas ici le processus même d'auto-déploiement de la vie, ce pourquoi c'est la logique du *passage* de la vie finie à la vie infinie qui prédomine et on sait combien plus tard la pensée logique ultérieure fera du passage un mouvement logique externe propre à l'Être, distinct de l'auto-développement du concept. D'où le fait que Hegel s'appuie encore sur la religion pour mettre fin à cette tension entre l'unité et la pluralité de la vie : la participation religieuse à la vie infinie est censée rendre tolérable la partition du tout en une pluralité de vivants, de parties qui peuvent devenir chacune pour soi *pars totalis*. Cette valeur accordée à la religion face à la philosophie⁴³ limite celle-ci à une autocritique des illusions de la raison et l'amène à reconnaître comme seul infini « le véritable infini hors de son champ »⁴⁴.

Logique et religion en 1807

Un examen exhaustif de la pensée hégélienne du logique devrait partir de la *Logique* de Iéna, de la façon dont Hegel pense l'Esprit absolu, et cesse de faire du concept un obstacle pour toute pensée de l'infini⁴⁵. On se contentera de montrer ici que les développements phénoménologiques sur la religion de 1807 supposent une trame logique qui rend compte de la série des religions. La *Préface* de la *Phénoménologie* nous donne des indications précieuses. Par une sorte de retournement ironique Hegel rejette sa première philosophie religieuse de la religion comme vie en faisant du concept l'existence même de la vérité⁴⁶ alors qu'à Francfort le concept était un opérateur de scission et de séparation qui éloignait de l'infini. Pour qu'une nouvelle pensée de l'infini soit possible, il faut unir ce que la *Logique* de 1804-1805 séparait : une pensée logique et une pensée métaphysique, une *métaphysique de la subjectivité* (l'âme, le monde, Dieu) et une *métaphysique de l'objectivité* (Je théorique, Je pratique, Esprit absolu). En disant que le vrai est *aussi bien substance que sujet*⁴⁷, Hegel met fin à cette dualité, ce qui implique une nouvelle façon de penser l'être. Le monisme de la substance et le subjectivisme de la philosophie transcendantale sont intégrés au sein d'une pensée qui fait de la négativité le mouvement même de l'être pensé : c'est la substance qui se pose comme sujet, qui sort de son état initial, entre

⁴² Ibid., p. 372.

⁴³ Ibid., p. 373. « Si la philosophie doit nécessairement cesser quand la religion commence, c'est parce qu'elle est une pensée et qu'elle porte donc en elle une opposition de la non-pensée [et de la pensée], du pensant et du pensé d'autre part, etc. »

⁴⁴ Ibid., p. 373.

⁴⁵ *Logique et Métaphysique (Iéna, 1804-1805)*, trad. D. Souche-Dagues, Gallimard, 1980.

⁴⁶ *Phenomenologie*, Felix Meiner, p. 6 : « indem die Wahrheit behauptet wird, an dem Begriff allein das Element ihrer Existenz zu haben ».

⁴⁷ Ibid., p. 17-18 : « Es kömmt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Whare nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken ».

en opposition avec soi-même et devient ainsi ce qu'elle est. L'être est lui-même relation négative de soi à soi : la négation n'est pas un accident de l'être, elle est immanente à l'être qui n'est que par son effectivité, par le mouvement d'autoposition qu'on peut reformuler comme un dédoublement de l'origine. Médiation ontique et réflexion noétique ne peuvent plus être séparées : l'être se réfléchit lui-même, se pose dans des déterminations dont la totalité épuise le sens même de cet être, c'est-à-dire son effectivité.

« La substance vivante est en outre l'être qui [est] en vérité *sujet*, ou, ce qui veut dire la même-chose, qui est en vérité effectif seulement dans la mesure où elle est le mouvement du se poser soi-même, ou la médiation avec soi-même du devenir autre à soi. Elle est comme sujet, la pure *négativité simple*, par là justement le dédoublement du simple, ou le redoublement opposant, qui est à nouveau la négation de cette diversité indifférente et de son opposition ; c'est seulement cette égalité se *rétablissant* ou la réflexion dans soi-même *dans* l'être-autre –non une unité *originnaire* comme telle, ou *immédiate* comme telle, qui est le vrai. Il est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose son terme comme sa fin et [l']a pour commencement, et n'est effectif que par l'exécution et son terme. »⁴⁸

Cette conception dialectique de l'être rend possible une affinité entre la philosophie spéculative et la temporalisation : non pas, comme on l'a souvent prétendu, parce que Hegel ferait de la succession temporelle la loi même de la pensée⁴⁹ mais parce que la philosophie spéculative déconstruit l'origine en en faisant son propre produit. Alors que la métaphysique fait de l'Origine un principe surplombant la réalité, hiérarchiquement différent de toute spatio-temporalité, la pensée spéculative pose la processualité de l'être, sa circularité sous la forme d'un redoublement fécond où le retour à l'origine ne reconduit pas au point de départ mais invente un nouveau point de départ. Certes on pourra nous objecter que dans ses *Leçons* Hegel a parfois tendance à forcer les rapports entre les faits particuliers et les moments logiques de l'en-soi, du pour-soi et de l'en-et-pour-soi. Ce qui est parfois dû à une simplification orale, une schématisation pour les besoins de la cause, ne remet pas en cause cette affinité entre la spéculation et le temps. Cette affinité permet de comprendre d'une certaine façon comment il n'est pas incongru pour Hegel dans la *Phénoménologie* de trouver un noyau logique dans les séquences concrètes de l'Esprit, car seul l'Esprit, étant la totalité réelle, correspond à des moments particulièrement significatifs de l'histoire humano-divine.

La processualité circulaire de l'être ou son autoposition permet de passer immédiatement de la forme logique à un contenu métaphysique car la distinction entre la forme (la logique formelle) et le contenu (la métaphysique) n'a plus aucun sens pour Hegel. La critique de la définition statique de Dieu est aussi bien une critique de la pensée définitionnelle qui ne pense pas ce qu'elle dit, à savoir le mouvement de détermination du sujet par le prédicat, qu'une façon de faire signe vers une saisie ontologique de l'Absolu. Ce qui se joue pour la proposition qui parle de Dieu vaut aussi de

⁴⁸ *Phénoménologie*, Gallimard, trad. G. Jarczyk et P.J. La barrière, p. 81-82.

⁴⁹ Le temps étant formé de moments qui s'excluent les uns les autres, Hegel aurait tiré de là sa conception de l'être comme négativité.

Dieu lui-même : de même que le sujet n'est pas ce qu'il est isolément de ses prédicats, et que le principe d'identité (le sujet égal à soi-même) est constamment contredit par la moindre prédication (Si A est B, A est non-A) – de même on verra que dans le cas de l'histoire de l'esprit aucune religion particulière ne peut épuiser le sens de l'Absolu, sauf celle où l'Absolu devient entièrement manifeste. Le mouvement de détermination du sujet par ses prédicats énonce sur le plan formel et donc encore imparfaitement⁵⁰ ce que le cours effectif de l'esprit montre dans la succession des différentes religions.

« Le besoin de se représenter l'absolu comme *sujet* usait des propositions : *Dieu est éternel*, ou l'ordre moral du monde, ou l'amour, etc. Dans de telles propositions, le vrai est seulement posé directement comme sujet, mais non présenté comme le mouvement du se réfléchir dans soi-même. L'on commence, dans une proposition de ce type, par le mot : *Dieu*. Voilà qui pour soi est un son dépourvu de sens, un simple nom ; c'est seulement le prédicat qui dit *ce qu'il est*, [qui] est son emplissage et [sa] signification ; le commencement vide ne devient un savoir effectif que dans ce terme. [...] Le sujet est pris comme point fixe auquel, comme à leur support, sont attachés les prédicats, par un mouvement qui appartient à qui en a savoir, un mouvement qui pas davantage ne se trouve considéré appartenir au point lui-même ; mais c'est seulement par lui [= ce mouvement] que le contenu serait présenté comme sujet. »⁵¹

Ce parallèle entre la forme logique et le cours historique des religions est justifié par Hegel : la religion des temps modernes, le christianisme, fait de l'esprit la définition concrète de l'Absolu. Si l'Absolu est bien cette substance qui est sujet, on comprend que l'Esprit soit logiquement engagé dans un processus d'objectivation et de scission (ontologie), qui correspond en même temps à un savoir de l'Esprit (génitif objectif) qui culmine dans le savoir de soi de l'Esprit (génitif subjectif). La série phénoménologique tout entière depuis la certitude sensible jusqu'au Savoir absolu correspond à ce processus d'autoconnaissance de l'Esprit absolu et la série des religions l'illustre tout particulièrement car l'esprit commence à s'y poser comme Esprit absolu.

« Que le vrai ne [soit] effectif que comme système, ou que la substance soit essentiellement sujet, est exprimé dans la représentation qui énonce l'absolu comme *esprit*, – le concept le plus sublime, et qui appartient au temps moderne et à sa religion. Le spirituel seul est l'*effectif* ; il est l'essence ou [ce] qui est *en soi*, – ce qui est *en-relation* ou déterminé, l'*être-autre* et [l'] *être-pour-soi* – et [ce] qui dans cette détermination ou son être-hors-de-soi demeure dans soi-même ; ou il est *en et pour soi* »⁵².

Ce passage illustre la transition de l'ontologie moniste de la substance et du subjectivisme transcendantal à une noologie religieuse ; par rapport au

⁵⁰ Puisque le syllogisme est supérieur au jugement pour exprimer la vérité spéculative.

⁵¹ *Phénoménologie*, p. 85.

⁵² *Ibid.*, p. 87.

Systemfragment de 1800, on notera que Hegel n'utilise pas les catégories du *fini* et de *l'infini* mais celles de l'essence définie par la relation immanente à son contraire. Dans la *Logique*, le fini et l'infini, l'en soi et le pour soi seront des catégories de la *Logique objective*, c'est-à-dire les niveaux les moins riches de sens de l'Être – alors que l'effectivité sera la catégorie suprême de l'Essence, faisant la transition vers la *Logique subjective*. Ce qui est remarquable ici c'est le remplacement du dispositif traditionnel où au discours rationnel sur Dieu (les preuves de l'existence de Dieu) faisait face le savoir biblique, théologique sur Dieu. En faisant de Dieu un être autorévélant par la médiation de l'esprit humain Hegel *désessentialise* Dieu, si l'essence de Dieu était d'être éternellement lui-même, dans une aséité infinie, tout comme il *l'existentialise* en faisant de la manifestation de Dieu une nécessité. Autrement dit la philosophie spéculative ne remet pas le vin nouveau dans les vieux fûts, elle transforme la pensée métaphysique et théologique du divin en temporalisant l'ontologie. La circularité de l'être (temporalisation de l'ontologie) rend ainsi possible une lecture logique de l'histoire sans déduire l'histoire elle-même dans sa factualité contingente. Par là-même Hegel a une position singulière dans le débat qui opposera ultérieurement Jacobi et Schelling au sujet du panthéisme. Schelling⁵³, inspiré de la théosophie de Böhme, croit possible de reconstituer la temporalité immémoriale, la préhistoire de Dieu grâce au schéma des puissances, avant même toute idée de création du monde et de l'homme. Cela implique une sorte de dialectique au niveau des rapports entre Dieu et sa nature immanente, alors que Jacobi⁵⁴ estime qu'une telle position est intenable puisqu'elle fait de Dieu le produit d'une nature aveugle : elle introduit le devenir dans ce qui n'a aucune histoire puisque l'aséité de Dieu implique son éternité. En pensant Dieu comme esprit et l'esprit comme réalisation du concept dans son objectivité, l'effectivité, Hegel détruit les discours traditionnels sur l'existence de Dieu en montrant que *l'antinomie portant sur l'essence (aséité de Dieu) et l'existence* est une querelle purement verbale. Si Dieu, selon Leibniz, est existentifiant⁵⁵, cela s'applique aussi à Dieu lui-même qui est en tant qu'il est donation de l'être : si on pouvait torturer la langue française on devrait dire que *Dieu s'existe*. Si l'existence marque étymologiquement la provenance, l'origine (*ex-sistere*), dialectiquement l'origine n'est telle que par la relation immanente et négative à l'égard de ce qui vient d'elle. Dire que Dieu se *fait* exister c'est encore une fois présupposer la fiction d'un Dieu qui existe (le sujet fixe) auquel l'existence reviendrait (le prédicat) : la *perséité* de Dieu, la définition de Dieu comme cause de soi, s'approche de cette nouvelle façon de penser l'Absolu puisque, traditionnellement, la cause est toujours transitive, cause d'un autre que soi. Dire que *Dieu existe* est insuffisant car l'existence menace encore de rester un prédicat détaché du sujet ; dire que Dieu *se fait* exister laisse encore trop indéterminé le rapport entre Dieu et l'existence et peut même faire croire que Dieu est *avant* d'exister, distinct de l'existence qu'il se donne. Si on pouvait dire que Dieu s'existe on rendrait par là même concevable la stricte immanence du processus (*s'exister*) et la médiation

⁵³ Schelling, *Les Âges du monde*, P.U.F., 1992.

⁵⁴ Schelling, *Monument de l'écrit sur les choses divines*, Vrin, 2012.

⁵⁵ Leibniz, « 24 thèses métaphysiques », thèse n° 4, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, PUF, 1998.

ontologique par laquelle l'être de Dieu n'est pas séparable de l'être du monde (s'exister).

Ce que la *Préface* indique de la nature de l'Absolu se retrouve dans la série des religions comme révélation de l'Esprit absolu. Le cours phénoménologique a cependant enrichi le schéma initial : les dialectiques de la conscience, de l'autoconscience, de la raison correspondent à la première réalisation concrète de la logique dialectique de l'être et de l'essence, de l'immédiat et de la médiation. Le rythme ternaire (être, essence, concept) se reproduit dans chacune des figures de la conscience⁵⁶ et chacune des figures de la conscience peut désigner ensuite un moment du développement. Ainsi, comme le rappelle Hegel, l'Esprit correspond au moment de la conscience, la Religion au moment de l'autoconscience de l'Esprit, le Savoir absolu au concept posé comme tel à partir de la manifestation intégrale de l'Absolu. Mais si la Religion est l'autoconscience de l'esprit, elle présuppose un moment antérieur, celui de la conscience de l'esprit, ce qui correspond à la séquence qui va de la belle totalité éthique des Grecs à la Révolution française (la figure du mal et de son pardon). Chaque Religion correspond ainsi à un moment du développement historique de l'esprit, ce qui implique une correspondance entre les moments du *procès logique* (être, essence, concept), les moments du *développement historique de l'Esprit*, les moments du *développement historique des Religions*.

La phénoménologie de la Religion est l'actualisation d'une structure logique permanente (procès logique), récurrente, structurant le développement des figures de la conscience, des moments de l'esprit ; c'est en même temps une temporalisation qui fait de l'histoire le medium privilégié de l'apparition du divin sous la forme d'une parousie intégrale qui achève la kénose de Dieu dans le christianisme. Hegel justifie la récurrence des figures et la nécessité de penser le développement des religions comme une phénoménologie :

« Si par conséquent la religion est l'achèvement de l'esprit dans lequel les moments singuliers de ce même [esprit], Conscience, Autoconscience, Raison et Esprit, *reviennent* et sont *revenus* comme dans leur *fondement (Grund)*, ils constituent ensemble l'*effectivité étant-là* de l'esprit total, lequel n'est que comme le mouvement différenciant et revenant dans soi de ces côtés siens. Le devenir *de la Religion en général* est contenu dans le mouvement des moments universels. Mais, en tant que chacun de ces attributs, tel qu'il ne se détermine pas seulement en général, mais tel qu'il est *en et pour soi*, i.e. tel qu'il s'écoule dans soi-même comme tout, s'est trouvé présenté, alors par là n'a pas surgi seulement le devenir de la Religion *en général*, mais ces parcours complets des côtés singuliers, contiennent en même temps les *déterminités de la Religion elle-même*. L'esprit total, l'esprit de la Religion, est à nouveau le mouvement [qui consiste], à partir de son immédiateté, à parvenir au *savoir* de ce qui est *en soi* ou immédiat, et à atteindre au fait que la *figure* dans laquelle il apparaît dans sa conscience égale parfaitement son essence, et [qu']il s'intuitionne tel qu'il est. »⁵⁷

⁵⁶ Par exemple : l'être = la certitude sensible (immédiateté), l'essence = la perception (médiation), le concept = l'entendement (unité de l'immédiat et de la médiation).

⁵⁷ *Phénoménologie*, p. 587- 588.

Tout le cours phénoménologique se récapitule dans la Religion qui est le *Grund* des figures et des moments antérieurs, des figures logiques et des moments historiques. Ce *Grund* n'est pas la conclusion du développement phénoménologique car il donne lieu à une nouvelle séquence dont Hegel souligne la spécificité. La Religion se rapporte à un monde spirituel ou à un monde déjà configuré par l'esprit (conscience de l'esprit) comme totalité concrète : l'Absolu ou le divin n'est pas ce qui préexiste *in abstracto* ou ce qui surexiste, par une forme de dédoublement ontique par rapport à l'être temporel, mais ce qui se révèle comme le sens de cette totalité. Hegel souligne cette différence par rapport au développement antérieur en distinguant deux niveaux : dans l'esprit effectif, dans l'histoire, les différences sont « attributs de la substance » alors que dans la Religion elles sont « prédicats du sujet »⁵⁸. Cette formule est curieuse : Hegel n'a-t-il pas lui-même dans la *Préface* critiqué le langage de la proposition qui sépare le sujet de ses prédicats⁵⁹ ? En fait la Religion forme la transition de la représentation, unité synthétique (et non spéculative) de l'être et de la pensée, vers le Savoir absolu ou le concept ; mais par rapport à l'esprit effectif où les différences surgissent dans la chose même par le mouvement dialectique, dans la Religion elles sont ressaisies comme le processus d'apparition du divin dans l'histoire. Le devenir-sujet de la substance comme procès effectif ou comme temporalisation de l'Absolu autorise ainsi un langage semi-représentatif, avant d'être saisi comme éternisation de l'histoire, ou élévation de l'histoire dans la pensée pure. Le sujet dont il est ici question n'est pas l'*hupokeimenon* comme pôle prédicatif et support des déterminations ontologiques, ce n'est plus le sujet moderne comme pôle idéal des représentations, c'est le sujet comme vérification de la substance, la subjectivation de l'Absolu qui dans la *Logique* constitue l'expression intellectuelle de l'identité de l'identité et de la différence de l'être et de la pensée⁶⁰. L'Esprit absolu est bien l'Absolu qui se révèle dans son absolutité en étant l'autoconscience du monde configuré par l'esprit effectif. Le rapport de l'Esprit absolu avec un monde configuré par l'esprit rend le procès logique différent : avant la Religion on avait un développement d'un type particulier à la fois *continu et discontinu*. Il est discontinu puisque chaque moment a une autonomie relative qui le distingue de tout autre, mais continu car la série phénoménologique repose sur la récurrence de chaque moment à des paliers différents, ce que Hegel nomme des « nœuds » qui permettent de recommencer à chaque fois la série phénoménologique « dans une trajectoire linéaire »⁶¹. Mais dans le cas de la religion le développement est plus complexe car

« La série [...] est désormais pour ainsi dire brisée en ces nœuds, les moments universels, et décomposée en des lignes multiples qui, rassemblées dans Un faisceau, se réunissent en même temps de façon symétrique, de sorte

⁵⁸ Ibid., p. 590.

⁵⁹ Ibid., p. 85.

⁶⁰ La *Logique subjective* est justement ce qui n'a rien de subjectif au sens trivial du terme puisque c'est du sein de la subjectivité du Concept que se déploient les structures ontologiques de l'Objectivité !

⁶¹ *Phénoménologie*, p. 589.

que coïncident les différences égales dans lesquelles chaque [ligne] particulière se disposait-en-figures à l'intérieur de soi »⁶².

Au niveau de l'Esprit absolu il est devenu difficile d'isoler ce que le développement phénoménologique a fait apparaître : l'artifice de la présentation trouve ici ses limites quand l'horizon de la totalité a été atteint. En d'autres termes il est à la fois nécessaire de faire correspondre aux religions de l'Absolu des figures de la conscience (conscience, autoconscience, raison), chaque religion pouvant elle-même reproduire la division interne de chaque figure (par exemple pour la conscience, la certitude sensible, la perception, l'entendement) et de relativiser cette correspondance car *tous les moments sont présents* quand le Tout est atteint. C'est ainsi que Hegel présente le développement des religions :

« Si dans la première [religion naturelle] l'esprit est en général dans la forme de la conscience, dans la Seconde [religion artistique] – de l'autoconscience, il est, dans la troisième [religion manifeste], dans la forme de l'unité des deux, il a la figure de l'*être-en* et *pour-soi*. »⁶³

C'est d'ailleurs pourquoi il s'agit bien de religion car à chaque fois l'Esprit absolu s'y objective mais pour parvenir à l'objectivation intégrale de l'Esprit absolu il faut admettre une différence dans l'économie de la révélation de l'esprit, sinon on serait obligé d'admettre des hypothèses que Hegel juge farfelues. Si on n'admet pas une dialectique faisant passer d'une révélation finie à la révélation totale de l'Absolu, on devrait par exemple admettre l'hypothèse schlegélienne d'une *Ur-Offenbarung*, d'une révélation primitive qui aurait été déformée au cours du temps⁶⁴. Bref la dialectique récuse aussi bien le schéma émanationniste que le schéma de l'origine perdue : dans les deux cas la pluralité ne serait que l'ombre de l'unité alors qu'il faut justement penser la pluralité comme l'autodéploiement de l'esprit qui ne serait que l'Absolu s'il ne se pluralisait pas en tant qu'Esprit absolu, c'est-à-dire comme temporalisation.

La religion naturelle

Plus la religion est immédiate, plus il est possible d'établir une correspondance entre les figures de la conscience et la religion, ce que confirme la structure de la religion naturelle. Elle est divisée en trois moments : l'essence de lumière, la plante et l'animal, le maître d'œuvre⁶⁵. L'esprit comme essence autoconsciente s'intuitionne immédiatement dans la forme de l'être, non pas sous la forme d'un étant particulier mais comme ce qui n'étant rien en particulier englobe la totalité de l'étant :

⁶² Ibid., p. 589-590.

⁶³ Ibid., p. 591.

⁶⁴ Friedrich Schlegel, 1808, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indien*.

⁶⁵ Essence-de-lumière = certitude sensible/ conscience de soi du maître = religion perse ; la plante et l'animal = perception, conscience de soi libérée par le travail = religions totémiques ; le maître d'œuvre = l'entendement = religion égyptienne.

« Elle est [...] l'essence-de-lumière du levant, pure, contenant et emplissant toutes choses, qui se maintient dans sa substantialité dépourvue de forme. »⁶⁶

A cette présence simple et immédiate de l'Absolu s'oppose « un négatif tout aussi simple », la négation de la lumière, les « ténèbres »⁶⁷. Le dualisme perse du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres forme le début de la série et reflète l'abstraction du commencement : à l'être pur s'oppose le néant, à l'immédiateté la négation de l'immédiateté. Cette situation ne permet pas l'émergence de différences, la particularisation de l'Absolu, ce qui explique le passage nécessaire aux religions totémiques, religions de la plante et de l'animal, ce qui correspond à la catégorie logique de « l'être-pour-soi »⁶⁸. L'être-pour-soi caractérise le régime d'une multiplicité où chaque terme est à la fois identique aux autres et dans une relation d'exclusion réciproque : la relation d'exclusion incluante ou d'inclusion excluante de chaque terme avec l'autre est la caractéristique de l'être-pour-soi. Comme l'indique Hegel dans l'*Encyclopédie philosophique*:

§ 24 1° L'être-pour-soi est la différence, mais seulement à l'égard de soi, c'est-à-dire la relation, non à autre chose, mais à soi-même. – 2° Dans la mesure cependant où la différence contient en elle l'altérité, et où la relation avec cette altérité est négative, l'autre que lui est *pour* lui, mais en tant qu'exclu. [...]

§ 26 Les plusieurs sont tous le même. Ils sont, par conséquent, un. Mais l'un est tout aussi bien la pluralité. Car son exclusion est position de son opposé ; en d'autres termes, il se pose par elle en tant que pluralité. Le premier devenir est *attraction*, le deuxième *répulsion* »⁶⁹.

L'esprit se décompose ainsi dans une pluralité d'esprits qui correspondent à autant de religions locales où des peuples s'identifient à des figures animales qui se combattent. Hegel exprime ce passage de l'en-soi à l'être-pour-soi sous la forme d'un passage du végétal à l'animal : les religions totémiques représentent la particularisation extrême de l'Absolu où des communautés humaines s'identifient à un être vivant de façon exclusive. Cette opposition est formellement identique à la lutte des autoconsciences, à la différence près qu'il s'agit ici du travail de l'esprit :

« L'être-pour-soi sursumé est la *forme* de l'*ob-jet*, qui [est] produite au jour par le Soi, ou qui plutôt, est le Soi produit au jour, se consumant, i.e., devenant la chose »⁷⁰.

⁶⁶ *Phénoménologie*, p. 595. Dans la Science de la Logique, *L'Être* (1812), Aubier, 1972, p. 32, la Remarque 1 rappelle que la lumière est une façon de se représenter l'être pur.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 595.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 596.

⁶⁹ Hegel, *Propédeutique philosophique*, Minuit, 1997, p. 169.

⁷⁰ *Phénoménologie*, p. 598.

Comme dans le cas de la conscience servile qui par le travail s'élevait à l'universalité et formait la chose⁷¹, l'esprit s'objective dans la « chose » (*Ding*) et pour distinguer la chose abstraite de la chose pleine de sens Hegel emploie le terme d'ob-jet, *Gegen-Stand* : l'être-pour-soi est extra-posé jusqu'à la forme de l'ob-jet » <*zur Form eines Gegenstandes*>⁷². La *Gegenständlichkeit* n'est pas l'*Objektivität*, elle n'est pas le devenir-subjectif du *Begriff*, le *Gegen* connote en effet ici un reste d'opposition, comme le fait remarquer Hegel en indiquant qu'il s'agit d'un produire au jour à partir de quelque chose. Cette forme correspond à la religion du maître d'œuvre ou religion égyptienne. Dans cette religion l'esprit apparaît comme un maître d'œuvre dont le « travailler instinctif » informe le matériau sensible : les produits de ce travail sont soit la forme abstraite de l'entendement (pyramides, obélisques) et la figure animale comme médium hiéroglyphique. Hegel part de l'art grec comme référence pour juger la valeur de l'art égyptien mais ce qui importe ici c'est l'économie de la médiation qui préfigure la syllogisation à l'œuvre dans la religion artistique. La dualité de la religion immédiate est certes niée par la religion de la plante et de l'animal et dépassée par l'information de la matière par l'esprit, mais la médiation imparfaite des opposés se manifeste par l'absence de syllogisme et se traduit concrètement par la figure du *mélange* de l'homme et de l'animal.

« La séparation, dont part l'esprit au travail, de l'*être-en-soi* qui en vient à être le matériau qu'il façonne – et de l'*être-pour-soi* [séparation qui est] le côté de l'autoconscience au travail, lui est devenue ob-jetive dans l'œuvre. [...] Les deux côtés, en tant qu'ils se trouvent rapprochés l'un de l'autre, conservant là l'un en regard de l'autre la détermination de l'esprit représenté et de l'enveloppe qui l'entoure ; son accord avec soi-même contient cette opposition de la singularité et de l'universalité. [...] Le maître d'œuvre lui-même, l'esprit total, n'est pas encore apparu, mais est l'essence cachée encore intérieure, qui est présente-là comme tout, seulement décomposée dans l'autoconscience active et dans son ob-jet produit au jour »⁷³.

L'information remplace la syllogisation : le maître d'œuvre ne parvient pas à rendre vivant ce matériau, à l'animer, tout au plus à donner à la raideur des formes « une courbure plus animée »⁷⁴. Ce qui demeure omniprésent c'est la séparation mortifère de l'intérieur et de l'extérieur qui se retrouve dans aussi bien dans la pyramide qui cache « un esprit décédé »⁷⁵ que dans la statue de Memnon, « figure encore muette qui a besoin du soleil levant pour avoir [un] son, lequel, engendré par la lumière, n'est encore que résonance et non langage, [et qui] ne montre qu'un Soi extérieur, non le [Soi] intérieur »⁷⁶. On remarquera ici la référence à la *lumière* qui indique bien l'appartenance de la religion égyptienne à la religion naturelle ou immédiate, malgré son caractère de transition. L'échec de la conversion de

⁷¹ Ibid., p. 226.

⁷² Ibid., p. 598.

⁷³ Ibid., p. 599.

⁷⁴ Ibid., p. 600.

⁷⁵ Ibid., p. 599.

⁷⁶ Ibid., p. 601.

l'extériorité (la lumière, le matériau) en intériorité qui s'extériorise (le langage, le Soi intérieur) traduit l'absence de médiation entre les opposés : comme l'indiquera Hegel dans *L'Essence* « quelque chose qui est *seulement d'abord* un *intérieur* [est] justement pour cette raison *seulement* un extérieur. Ou, à l'inverse, quelque-chose qui est *seulement* un *extérieur* est justement pour cette raison, *seulement* un intérieur »⁷⁷. En l'absence d'une médiation syllogistique suffisante les termes d'intérieur et d'extérieur peuvent échanger leur place : la seule unité des opposés est l'unité par défaut, celle du mélange, de l'hybridation du spirituel et du naturel.

« L'âme de la statue humainement formée ne vient pas encore de l'intérieur, n'est pas encore le langage, l'être-là qui en lui-même est intérieur – et l'intérieur de l'être-là multiforme est encore ce qui est muet, [ce qui] ne se différencie pas dans soi-même et est encore séparé de son extérieur dont relèvent toutes les différences. Le maître d'œuvre réunit par conséquent les deux dans le mélange (*Vermischen*) de la figure naturelle et de la [figure] autoconsciente, et ces essences à soi-même énigmatiques, ambiguës [-] le conscient luttant avec le dépourvu de conscience, l'intérieur simple avec l'extérieur multi-figuré, l'obscurité de la pensée s'appariant avec la clarté de l'exploration [-] font irruption dans le langage d'[une] profonde sagesse difficile à entendre »⁷⁸.

Avec les catégories de l'intérieur et de l'extérieur dans la religion égyptienne prédomine le lexique des catégories de l'*Essence* : ce qui fait que la religion du maître d'œuvre est supérieure par rapport à la religion naturelle car l'essence inclut la médiation de l'être mais l'économie conceptuelle de l'essence risque toujours de s'enliser dans une reduplication inutile entre l'intérieur et l'extérieur, comme l'a montré l'analyse de l'entendement dans la *Phénoménologie*⁷⁹.

La religion-d'art

La religion-d'art ou la religion grecque opère le même saut qualitatif que l'éthicité par rapport à la raison : la totalité formelle posée par la raison est inférieure à l'Esprit comme totalité réelle, à savoir l'Esprit-d'un-peuple existant où la liberté est à la fois objective sous la forme d'institutions, et intersubjective comme communauté de consciences reconnues de façon réciproque. Hegel indique cette différence en distinguant ici le travail instinctif du maître sd'œuvre et le « travailleur spirituel »⁸⁰. « L'art absolu » surgit quand l'unité substantielle de l'esprit éthique a disparu et que le principe de la singularité s'affirme comme tel. L'harmonie que représente la belle totalité du monde éthique grec est condamnée à disparaître par une dissension interne qui aboutit à la séparation des individus : c'est dans ce contexte que l'art grec tire sa signification d'être l'expression idéale et

⁷⁷ Hegel, *L'Essence* (1816), Aubier, 1976, p. 220.

⁷⁸ Ibid., p. 601.

⁷⁹ Ibid., p. 175 sq.

⁸⁰ Ibid., p. 602.

réelle de l'Absolu lorsque l'artiste l'exprime par son activité poétique. Comme on pouvait s'y attendre le même dynamisme conceptuel organise la présentation de la religion d'art : l'extériorité, l'intériorité et l'unité des deux moments – l'extériorité de la statuaire, l'intériorité de l'hymne, l'union de ces deux moments dans le culte. Dans le monde éthique grec les dieux ont une détermination particulière (peuple ou cité déterminés) mais en eux le moment de la naturalité est sursumé : le règne des Titans est terminé, les dieux sont « des esprits éthiques clairs de peuples autoconscients »⁸¹. C'est cette objectivation éthique des dieux qui importe plus que leur dimension naturelle, les rapports avec la nature que la mythologie leur attribue. Ce premier moment, qui correspond à la *statuaire* grecque, présente une relation encore extérieure entre l'artiste et l'œuvre : l'activité de production est anonyme alors que le divin est individualisé sous la forme d'une statue présente dans le temple.

« Ce qui relève de la substance, l'artiste le communiqua totalement à son œuvre, cependant qu'à soi-même [entendu] comme individualité déterminée [il ne communiqua] dans son œuvre aucune effectivité ; il ne pouvait lui conférer [=à l'œuvre] l'achèvement qu'en s'extériorisant de sa particularité, et en se désincarnant et [se] haussant jusqu'à l'abstraction de l'agir pur »⁸².

La subjectivité anonyme de l'artiste s'objective dans le divin sous une forme impersonnelle et le médium de l'expression est inadéquat (l'architecture). On ne s'étonnera pas de voir le langage représenter le médium par excellence, celui par lequel la conscience singulière reste auprès d'elle-même dans sa manifestation, l'expression langagière étant cette extériorisation où l'intérieur advient à soi-même. L'*hymne* proféré permet à la fois cette expression de soi et cette communion des consciences, ce qui correspond à « une œuvre d'art animée »⁸³. Comme l'indiquait Jean Hyppolite dans ses analyses on pourrait voir ici une préfiguration de la polarité nietzschéenne Apollon/Dionysos, sauf que la dualité de l'informe et de la forme, de l'extase et de la sérénité prend son sens chez Nietzsche dans une analyse de la tragédie comme manifestation suprême de l'*éthos* grec alors que pour Hegel la tragédie n'est qu'un moment particulier de l'œuvre d'art comme objectivation de l'éthicité immédiate⁸⁴.

Cette coprésence de l'esprit et son immanence à tous les membres de la communauté seraient satisfaisants s'il n'y avait pas une différence entre le langage des hommes et le langage oraculaire des dieux. Ce langage oraculaire confirme que le divin est le discours de l'Autre, « langage d'une autoconscience étrangère »⁸⁵. Dans le monde grec cet Autre n'a pas le

⁸¹ Ibid., p. 608.

⁸² Ibid., p. 608.

⁸³ Ibid., p. 610.

⁸⁴ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, II, Aubier, 1946, p. 531 : « L'opposition de la plastique et du lyrisme, si fortement accentuée par Hegel, sera reprise plus tard par Nietzsche ; le contraste entre l'art apollinien et l'art dionysien apparaît déjà dans ces textes comme dans les suivants sur l'œuvre d'art vivante. Hegel recherche aussi l'unité qui médiatise cette extériorité ».

⁸⁵ Ibid., p. 611.

monopole de l'universel car le peuple éthique ne reçoit pas du dehors « les vérités universelles » qu'il produit de soi-même⁸⁶ : son langage est un langage désaliéné, il n'attribue plus au divin ce qui lui revient en propre. Comme le montre l'exemple de « ce sage de l'Antiquité », Socrate, ce n'est que pour les matières contingentes, indifférentes qu'on consulte le démon, cet oracle intérieur⁸⁷. Si la statue est le moment de l'objectivité et de l'extériorité, l'hymne le moment de la subjectivité, de l'être-là disparaissant, le *culte* unit ces deux moments.

« Dans lui, le Soi se donne la conscience de sa descente jusqu'à lui de l'essence divine à partir de son au-delà, et celle-ci, qui auparavant est l'[essence] ineffective et seulement objective, obtient par là l'effectivité proprement dite de l'autoconscience »⁸⁸.

Cette relation entre le Soi et le divin n'est pas pleinement satisfaisante comme l'indiquent les expressions de Hegel : d'une part il s'agit d'une relation où l'âme « n'est immédiatement qu'essence et une-chose avec l'essence »⁸⁹, d'autre part il s'agit d'un « *culte abstrait* »⁹⁰. Hegel souligne cet aspect pour qu'on ne confonde pas ce moment avec l'Incarnation dans la religion manifeste : le Soi prend ici la forme d'une conscience qui se cultive, se dépouille de ses particularités, comme dans l'esprit l'aliénation de la conscience dans et par la culture précède la naissance de l'esprit certain de soi-même ou la moralité comme émergence du religieux comme réconciliation. Ce qui est décisif dans cette relation entre le Soi et le divin c'est la médiation qui opère dans le sacrifice effectué en l'honneur du divin :

« L'essence a dans elle la signification d'un ob-jet libre, par ce culte effectif celui-ci fait retour dans le Soi – et dans la mesure où, dans la conscience pure, il a la signification de la pure essence habitant au-delà de l'effectivité, cette essence descend de son universalité, par cette médiation, jusqu'à la singularité, et se syllogise avec l'effectivité.»⁹¹.

Le *sacrifice* est au cœur de cette relation : c'est à la fois la négation de la possession et la négation de la forme naturelle que s'était donnée le divin puisque l'animal sacrifié est « le *signe* d'un dieu »⁹². En sacrifiant un animal on répète le sacrifice que le dieu a déjà fait en devenant la substance de cet animal : le sacrifice établit ainsi l'unité de l'humain et du divin dans la communauté de la jouissance présente dans le festin rituel⁹³. Comme la jouissance est évanescence et que risque de lui manquer « un *subsister-objectif* »⁹⁴ la communauté reconnaît ses dieux par « le travail commun ou

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., p. 612.

⁸⁸ Ibid., p. 613.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid., p. 614.

⁹² Ibid., p. 615.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid., p. 616.

singulier, faisable par chacun, qui produit au jour, pour l'honorer, la demeure et la parure du dieu »⁹⁵. Le travail individuel de l'artiste est alors remplacé par un travail commun où la présence du divin est objectivée dans « les demeures et les portiques du dieu »⁹⁶. Cette présence immanente du divin permet à Hegel de parler d' « œuvre d'art vivante », sauf que la vie dont il est question ici indique encore ce qu'il y a d'inadéquat ici : le divin qui prend la forme ici de l'enthousiasme bachique ou de l'exaltation de la « belle corporéité » n'est pas objectivé de façon spirituelle.

« Dans l'enthousiasme bachique le Soi est hors de soi, alors que dans la belle corporéité [c'est] l'essence spirituelle. Il faut que cette présence sourde de la conscience et son balbutiement sauvage se trouvent assumés dans l'être-là clair de cette dernière [= de la corporéité], et la clarté dépourvue d'esprit de ce dernier [=l'être-là clair de la corporéité] dans l'intériorité du premier [= de l'enthousiasme bachique] »⁹⁷.

Encore une fois le langage permet cette unification des deux moments en dépassant leur aspect local, particulier et circonstancié. L'esprit ne peut s'objectiver pleinement que dans « l'œuvre d'art spirituelle » où l'esprit parle à l'esprit dans le médium de l'universalité. Les analyses de l'*œuvre d'art spirituelle* sous ses trois formes (épopée, tragédie, comédie) sont plus que l'occasion de montrer que les grecs ont fait les dieux à leur image contrairement au monothéisme, ce qui serait un lieu commun : ce ne sont pas seulement des genres poétiques figés car ce qui se dit des dieux et des hommes est en même temps ce qui les fait être. Si on osait on dirait qu'ici Hegel souligne la dimension performative du Logos qui fait être ce qu'il nomme. Il n'est pas question de la nature, de la structure des différents genres poétiques, des moyens de les réaliser comme on en trouve une ébauche dans ce qu'il reste de la *Poétique* d'Aristote. Si l'être est autodiction de soi, il n'y a pas de raison de nier la dimension poétique du Logos qui exprime l'unité divino-humaine. Les formes de l'art poétique sont ainsi l'occasion de montrer la transformation du syllogisme indiqué précédemment dans le culte abstrait. Le premier syllogisme correspond à l'épopée où l'aède disparaît pour présenter les aventures des dieux et des héros :

« Ce qui [...] est présent-là est le syllogisme où l'extrême de l'universalité, le monde des dieux, par le moyen terme de la particularité, est rattaché à la singularité, l'aède. Le moyen terme est le peuple dans ses héros, qui sont des hommes singuliers, tout comme l'aède, mais [des hommes] seulement *représentés*, et par là d'abord *universels*, tout comme l'extrême libre de l'universalité, les dieux. »⁹⁸

Logiquement on a le syllogisme où le particulier est en position de médiation : **S-P-U**. Dans l'épopée où les dieux se mêlent à l'histoire des

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid., p. 620-621.

⁹⁸ Ibid., p. 623.

hommes on voit réapparaître le thème du *mélange* présent dans la religion du maître d'œuvre. En effet dans les péripéties de la guerre de Troie on ne sait pas vraiment qui est le véritable sujet de l'action, si les hommes sont les jouets des dieux ou si les dieux n'interviennent qu'à l'occasion des actes héroïques des hommes :

« Les mortels suractifs, qui sont le néant⁹⁹, sont en même temps le *Soi* puissant qui se soumet les puissances universelles, blesse les dieux et leur procure somme toute l'effectivité et l'intérêt de l'agir ; de même qu'à l'inverse ces universalités impuissantes, qui se nourrissent des dons des hommes et n'en viennent que par eux à faire quelque-chose, sont l'essence naturelle et le matériau de tous les événements, et pareillement la matière éthique et le pathos de l'agir »¹⁰⁰.

Ce syllogisme recèle une série de tensions: les hommes représentent le principe de la singularité active et biffée à tout moment par les dieux ; les dieux connaissent une tension entre l'universalité et leur détermination particulière qui n'est pas une véritable négation ; enfin la nécessité sous la forme du « *Soi universel* », une puissance anonyme et supérieure aux dieux, survole l'ensemble¹⁰¹. Dans l'article sur le *Droit naturel* Hegel avait souligné la dimension foncièrement *comique* de l'Absolu quand le négatif lui demeure extérieur.

« La *comédie divine* est sans destin et sans véritable combat, pour cette raison qu'en elle l'absolue assurance et certitude de la réalité de l'absolu est sans opposition, et ce qui, comme opposition, introduit un mouvement dans cette complète sécurité et tranquillité est seulement une opposition privée de sérieux, n'ayant aucune vérité intérieure [...] »¹⁰².

La deuxième forme du syllogisme dépasse cette relation extérieure entre les hommes, les dieux et le poète : **U-S-P**, car cette fois c'est le héros qui met en rapport les deux déterminations de l'universalité et de la singularité.

« Le contenu du monde de la représentation¹⁰³ joue [...] son mouvement dans le *moyen terme*, rassemblé autour de l'individualité d'un héros, qui pourtant, dans sa force et [sa] beauté, sent sa vie brisée et se lamente à la vue d'une mort prématurée. Car la *singularité ferme dans soi et effective* est exclue à l'extrémité, et dédoublée dans ses moments qui ne se [sont] pas encore trouvés et réunis. L'un des singuliers, l'ineffectif *abstrait*, est la nécessité qui n'a pas part à la vie du moyen terme, aussi peu que l'autre, le singulier *effectif*, l'aède, qui se tient en dehors de lui et disparaît

⁹⁹ Sous-entendu par rapport aux dieux.

¹⁰⁰ Ibid., p. 624.

¹⁰¹ Ibid., p. 625-626.

¹⁰² Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, 1801-1803, Vrin, trad. B. Bourgeois, 1997, p. 71.

¹⁰³ Le contenu de l'épopée.

dans sa représentation. Il faut que les deux extrêmes s'approchent du contenu »¹⁰⁴.

Dans la tragédie ce qui était séparé dans la représentation de l'épos commence à être intériorisé avec des hommes sur scène qui expriment l'essence intérieure, qui ne sont plus objets du discours de l'aède ou objets des intrigues des dieux mais qui se comportent comme des sujets, « des hommes *effectifs* »¹⁰⁵. Ce pourquoi Hegel dans une formule remarquable dit que c'est l'acteur qui est nécessaire à son masque et non l'inverse : car le masque n'est pas tant destiné à cacher le visage humain pour donner de la solennité à la représentation qu'à faire de l'acteur un être qui incarne le sujet tragique. Sur la scène tragique se retrouve la dialectique de la substance éthique analysée par Hegel dans le cadre de l'Esprit vrai, l'éthicité¹⁰⁶. La cité se représente dans la tragédie ce qui se présente en elle dans la vie éthique immédiate. Dans son analyse de l'esprit immédiat grec Hegel avait fait de l'union de l'homme et de la femme le moyen-terme actif du tout, ce qui unit la loi humaine et la loi divine, lesquelles se syllogisent réciproquement par l'homme et la femme. Dans le cas de l'action effective chacun sait ce qu'il doit faire et c'est une différence naturelle qui lui dicte son devoir. En passant à l'effectivité chaque conscience de soi éthique essaye de se soumettre l'autre : la conscience de la loi divine voit en la loi humaine la violence contingente humaine, la conscience de la loi humaine voit dans la loi divine l'entêtement et la désobéissance, comme le forfait en contradiction avec la loi universelle. Agir implique alors nécessairement la transgression d'une des deux lois éthiques, c'est une faute qui est en même temps un crime. La violation de la loi humaine en connaissance de cause comme le dans cas d'Antigone précipite le déclin du monde éthique car l'individualité affirme ainsi son droit au-dessus de la substance éthique. La transposition de ce conflit des deux lois sur la scène tragique aboutit à une annulation réciproque des actions faites en leur nom, annulation qui relativise et fragilise par la même occasion ces deux lois :

« [...] La vérité des puissances du contenu et de [la] conscience qui entrent en scène les unes contre les autres est le résultat selon lequel toutes deux ont droit égal, et partant, dans leur opposition que produit au jour l'opérer, tort égal. Le mouvement de l'agir prouve son unité dans le déclin réciproque des deux puissances et des caractères autoconscients »¹⁰⁷.

Ce que produit la tragédie ce n'est pas la réconciliation de l'humain et du divin mais « le dépeuplement du ciel »¹⁰⁸ car la vérité de tout le processus tragique est le règne de la nécessité qui a mis fin aux troubles déclenchés par la mise en œuvre des puissances éthiques. Le syllogisme de la tragédie n'a pas tenu ses promesses : le Soi, c'est-à-dire le sujet, le destin et la substance ne sont pas unis, ce qui fait éclater l'unité factice vue sur scène –l'acteur est

¹⁰⁴ *Phénoménologie*, p. 626.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid., p. 421, *L'opération éthique, le savoir humain et divin, la faute et le destin*.

¹⁰⁷ Ibid., p. 632.

¹⁰⁸ Ibid.

littéralement un hypocrite, quelqu'un qui n'est pas ce qu'il est, un homme qui porte un masque au lieu d'être celui qui donne vie au masque¹⁰⁹. Hegel fait remarquer que le moment où l'acteur est démasqué correspond au moment où la philosophie achève de séparer l'essence divine de son individualité par la critique de l'anthropomorphisation des dieux¹¹⁰. Par cette opération la philosophie pense rendre honneur au divin tel qu'en lui-même mais sur la scène comique c'est la prétention à conserver l'universel substantiel indépendamment de l'individu qui s'effondre. La critique atteint ainsi son point culminant lorsque l'acteur devient « le destin des dieux »¹¹¹ : les dieux qu'on évoque à tout bout de champ sont livrés aux affaires contingentes des hommes et se perdent dans la trivialité des intrigues. En perdant leur individualité naturelle, les dieux deviennent ainsi des « nuées », des pensées vides en attente du sens qu'on veut bien leur donner¹¹². Si Nietzsche avait fait de Socrate la figure honnie de l'*homme théorique* κατ' ἐξοχήν¹¹³, on pourrait dire que selon Hegel Socrate est la figure de l'*homme comique* : Socrate n'a rien de risible, bien entendu, mais Aristophane avait bien compris, malgré sa nostalgie d'une éducation traditionnelle, que le socratisme contribuait à saper la confiance naïve de la cité en ses dieux en faisant de l'homme le centre véritable de la pensée, c'est-à-dire en introduisant le principe corrompateur de la subjectivité. Ce mouvement de dédivinisation qui correspond au dépeuplement du ciel se traduit par une nouvelle relation entre le sujet et la substance :

« La religion de l'art s'est achevée dans lui [= dans le Soi], et est parfaitement revenue dans soi. Du fait que la conscience singulière est, dans la certitude de soi-même, ce qui se présente comme cette puissance absolue, celle-ci a perdu la forme d'un *représenté*, d'un *séparé* en général de la *conscience* et étranger à elle [...]. Ce qu'intuitionne cette autoconscience est le fait que, dans elle, ce que la forme gagne en essentialité en regard d'elle est plutôt dissous et livré à sa merci dans son penser, [son] être-là et [son] agir, elle est le retour de tout l'universel dans la certitude de soi-même, laquelle par là est cette parfaite absence de crainte et d'essence de tout ce qui est étranger, et est un bien-être et [un] se-livrer-au-bien-être de la conscience tels qu'il ne s'en trouve plus en dehors de cette comédie »¹¹⁴.

La religion manifeste

D'emblée Hegel présente en termes logiques le résultat de l'analyse antérieure, ce qui confirme, s'il en était encore besoin, que le dynamisme du mouvement est avant tout logique et non pas historique au sens de factuel. La religion de l'art a culminé dans la vérification de la substance par le sujet : « *Le Soi est l'essence absolue* »¹¹⁵. Encore une fois il faut se méfier de la proposition : en faisant du Soi le sujet et de la substance ou de l'essence

¹⁰⁹ Ibid., p. 634.

¹¹⁰ Ibid., p. 633.

¹¹¹ Ibid., p. 634.

¹¹² Ibid., p. 636.

¹¹³ Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, §15.

¹¹⁴ *Phénoménologie*, p. 637.

¹¹⁵ Ibid., p. 638.

absolue le prédicat, on doit éviter une méprise. L'inversion des termes de la proposition est en effet insuffisante : que la substance soit sujet de la proposition, comme dans la religion naturelle, ou qu'elle soit prédicat comme « essence absolue », comme à la fin de la religion d'art, cela importe peu si on ne voit pas que dans cette inversion se manifeste la structure relationnelle du sujet et du prédicat qui exprime ontologiquement la relation conceptuelle entre le sujet et la substance. De même que la proposition est incapable de rendre compte de l'ontologie relationnelle (seul le concept le peut par les syllogismes), de même l'inversion des termes de la proposition ne change rien à cette situation. Si on prenait l'absoluité du Soi au sens propre, c'est-à-dire de façon rigide, comme l'absolutisation du sujet singulier dans sa facticité, on aurait alors ce que Hegel estime être la négation même de l'éthicité, le juridisme romain, « l'universalité abstraite du droit »¹¹⁶. La personne au sens juridique n'est personne et cette désincarnation est la disparition du sujet substantiel éthique dans un monde où le ciel et la terre sont dépeuplés des dieux.

La relation de la religion manifeste aux religions antérieures est de nature logique et le lexique de la substance, du sujet, de l'extériorisation (*Entäusserung*) est mobilisé pour penser cette filiation à partir « de la simplicité du concept pur »¹¹⁷, simplicité (*Einfachheit*) qui n'est pas l'unité d'entendement séparée de ses différences, mais unité riche des différences, des déterminations en relation de l'universalité, de la particularité et de la singularité.

« L'extériorisation de la substance, son advenir à l'autoconscience, exprime le passage dans l'op-posé, le passage dépourvu de conscience de la *nécessité*, ou le fait qu'elle [= la substance] est *en soi* autoconscience. A l'inverse, l'extériorisation de l'autoconscience [exprime] le fait qu'elle est *en soi* l'essence universelle, ou, parce que le Soi est l'être-pour-soi pur qui demeure près de soi dans son contraire, le fait que c'est *pour elle* que la substance est autoconscience, et, par là justement esprit »¹¹⁸.

Cette filiation n'a rien à voir avec la construction du christianisme, telle qu'on la trouve chez Schelling. Dans les *Leçons sur la méthode des études académiques* (1802) Schelling avait proposé une construction historique du christianisme : dans le christianisme l'univers en général est intuitionné comme histoire contrairement à la religion de l'antiquité grecque. La religion grecque intuitionne les idées sous forme de symbole, sous forme de dieux à partir des principes de l'infinité et de la délimitation¹¹⁹. La subordination de l'infini au fini explique le caractère polythéiste de cette religion. Au contraire dans le christianisme on accède à l'infini directement et le fini n'y est pensé que comme *allégorie* du premier¹²⁰ : le monde des

¹¹⁶ Ibid., p. 640.

¹¹⁷ Ibid., p. 643.

¹¹⁸ *Phénoménologie*, p. 643-644.

¹¹⁹ *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'Université. Textes de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel*, « Leçons sur la méthode des études académiques », Payot, coll. « Critique de la politique », 1979, p. 108.

¹²⁰ Dans la *Philosophie de l'art*, cours donnés en 1802-1803 à Iéna, Schelling définit ainsi l'allégorie : dans le schème le particulier est intuitionné à travers l'universel, dans

idées devient une totalité sans limite, et les figures par lesquelles l'infini se révèlent sont transitoires, historiques. La nature ne peut jouer un rôle dans le christianisme car le fini n'est pas symbole de l'infini et n'a donc pas de signification indépendante¹²¹. Du point de vue du christianisme Dieu est ésotérique dans la sphère de la nature et exotérique dans la sphère de l'histoire, c'est l'inverse dans l'antiquité¹²². De par son orientation idéale le christianisme ne peut donner une symbolique : l'infini est uni-formé dans le fini (incarnation) pour que le fini soit uni-formé dans l'infini¹²³. Si c'est l'histoire qui est le symbole originaire de toute intuition de Dieu, comment pérenniser celle-ci ?

« [Par] une manifestation qui soit à la fois infinie et cependant limitée, une manifestation qui elle-même ne soit pas à son tour réelle, comme l'État, mais idéale, et qui expose, à titre de présence immédiate, l'unité de tous dans l'esprit malgré la séparation des individus. Cette intuition symbolique, c'est l'Église en tant qu'œuvre d'art vivante »¹²⁴.

La construction schellingienne du christianisme se fait à partir des catégories du fini et de l'infini, la médiation étant assurée par l'*Einbildung* où on reconnaît ici l'*imagination*¹²⁵ fichtéenne qui opère ici le lien ontologique entre les deux termes. On notera surtout que Hegel distingue radicalement ce qui est fusionné par Schelling : l'Église comme communauté des croyants ne saurait être qualifiée d'œuvre d'art vivante car Hegel caractérise ainsi la religion grecque où l'art, la religion et la vie étaient intimement mêlées. Le paradigme esthétique ne convient pas pour penser la révélation absolue de l'Absolu. Ensuite on peut dire que la dualité de l'ésotérique et de l'exotérique ne rend pas compte de la logique de l'Esprit absolu qui est autorévélation sous des formes distinctes : il n'y a pas de *Deus absconditus* pour Hegel. Le schème de l'occultation et de la découverte présuppose une présence de ce qui se cache et se dévoile – alors qu'on a vu précédemment que la philosophie spéculative récuse toute origine, si par origine on entend une présence initiale, « immédiate » en langage hégélien.

Si Schelling a raison de dire que Dieu apparaît dans l'histoire, il faut penser les modalités de cette apparition selon les modalités du concept qui est « l'être immédiat lui-même » dont partait et parlait la certitude sensible¹²⁶. Dieu est là (*da ist*) et cette présence effective du divin n'a rien d'une imagination (*Einbildung*)¹²⁷. L'incarnation ou humanisation de l'essence divine <*Menschwerdung des göttlichen Wesens*> signifie à la fois le savoir de l'essence comme esprit et le devenir-sujet de la substance : l'autoréflexion de la substance à partir de ses déterminations (accidents)

l'allégorie le particulier signifie l'universel, dans le symbole l'unité du particulier et de l'universel est absolue (*Philosophie de l'art*, Million, 1999, §38).

¹²¹ *Leçons sur la méthode des études académiques*, p. 109.

¹²² Ibid., p. 110.

¹²³ Ibid., p. 113.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ *Einbildungskraft, Einbilden*.

¹²⁶ *Phénoménologie*, p. 645

¹²⁷ Imagination <*Einbildung*> s'oppose à effectif <*Wirklichkeit*> mais faut-il y voir aussi une référence à l'*Einbildung* schellingienne ?

déconstruit le schème réaliste de l'inhérence et permet de penser le sujet comme relation-à-soi dans son être-autre.

« Mais c'est cela qui est la substance, dans la mesure où dans son accidentalité, elle est pareillement réfléchie dans soi, non indifférente en regard de cela comme en regard d'un inessentiel et du coup [de quelque chose] qui se trouve dans une [entité] étrangère, mais y est *dans soi*, i.e. dans la mesure où elle est *sujet* ou *Soi* »¹²⁸.

La clef de l'Incarnation, de l'Homme-Dieu, réside dans l'idéalisation de la substance : celle-ci n'est pas un support ou un suppôt, ce n'est pas un *aliquid* posé en deçà des accidents, elle est tout entière dans ses accidents. Comme l'indique Hegel dans l'*Encyclopédie philosophique*

« La substance est la nécessité de ses accidents. Ces derniers contiennent en leur libre réalité présente la relation de leur nature à autre chose comme relation interne, cachée en eux, et ils semblent perdre leur autonomie sous l'effet d'un hasard extérieur et d'une force étrangère, mais ce n'est là, en vérité, que la restauration du tout qui récupère à nouveau la particularisation en eux »¹²⁹.

La théologie hégélienne est avant tout une *théologique* comme en attestent les développements consacrés au christianisme comme religion où l'Absolu se manifeste pleinement et entièrement comme esprit. L'histoire de la personne de Jésus dans sa facticité n'est pas tant déduite que rendue pleinement intelligible par les déterminations du concept :

« [...] L'esprit, dans l'immédiateté de l'autoconscience, est *cette* autoconscience *singulière*, op-posée à l'[autoconscience] *universelle* ; il est Un excluant, qui, pour la conscience, *pour laquelle* il [= le Un] est là, a la forme encore non dissoute d'un *autre sensible* ; celui-ci ne sait pas encore l'esprit comme le sien, ou l'esprit, sous la forme où il est *Soi* singulier n'est pas encore là tout autant comme [Soi] universel, comme Tout *Soi*. Ou la figure n'a pas encore la forme du *concept* ; i.e., du *Soi* universel, du *Soi* qui, dans son effectivité immédiate, est tout aussi bien [Soi] sursumé, penser, universalité, sans perdre dans celle-ci cette [effectivité] »¹³⁰.

La religion manifeste présente la réalisation du concept et c'est à la philosophie comme savoir absolu de penser cette réalisation « dans la forme du penser lui-même, *du concept comme concept* »¹³¹. Jésus accomplit lui-même ce mouvement de l'essence en passant de l'être à l'avoir-été <*geht sein Sein in Gewesensein über*> : cet être-passé de l'essence qui est une *Aufhebung* de l'être immédiat se cristallise pourtant sous la forme d'un attachement à la personne périssable de Jésus. Hegel impute à la modalité

¹²⁸ *Phénoménologie*, p. 646-647.

¹²⁹ *Propédeutique philosophique*, §50, p. 175.

¹³⁰ *Phénoménologie*, p. 649-650.

¹³¹ *Ibid.*, p. 650.

représentative de la conscience religieuse de la communauté des croyants cette aspiration à retrouver les traces de la personne concrète de Jésus : la représentation comme « liaison synthétique de l'immédiateté sensible et de son universalité ou du penser »¹³² est aux antipodes du concept. Dans le concept les déterminations se développent à partir de l'universalité par la négativité alors que la synthèse procède par une unification extérieure des termes : l'universalité comme vérité de l'immédiateté sensible est l'*Aufhebung* de celle-ci et si on les maintient comme le fait la conscience de la communauté on continue de se représenter de façon figée dans l'espace et le temps (passé et éloignement) ce qui relève d'un processus où l'immédiateté doit disparaître en tant que « moment négatif »¹³³. Cette modalité représentationnelle de la conscience croyante explique aussi pourquoi il est si difficile de penser la parousie du divin dans la communauté sans supposer une séparation entre l'en-deçà et l'au-delà. L'attente vaine d'une Jérusalem céleste exprime au futur ce que le désir de retrouver les traces de l'Homme-Dieu exprime au passé. Comme l'indique Hegel la première communauté chrétienne « confond l'*origine* [entendue] comme l'être-là immédiat [...] avec la *simplicité* du concept »¹³⁴. Le développement phénoménologique consiste alors pour Hegel à montrer comment la représentation saisit et déforme à la fois la réalisation du concept ou de l'esprit en transformant en événements réels ce qui est logiquement pure processualité, autoposition de Dieu. La *théologique* hégélienne devient ainsi une *christologique* où le récit de la création du monde et de la vie de Jésus est une déperdition du sens logique. Aux trois déterminations du concept correspondent trois façons de penser la réalisation de l'esprit : la naissance de Jésus, la lutte du bien et du mal, la rédemption. Au lieu de penser la formation du fini en général et la personne de Jésus, le Verbe, comme autodifférenciation nécessaire de l'essence comme esprit, la conscience représentative de la communauté naturalise ce rapport en introduisant « les relations naturelles de père et de fils dans le royaume de la conscience pure »¹³⁵. La *positivité* de la religion chrétienne qui préoccupait tant le jeune Hegel à Berne et à Francfort, ce legs mort du passé, qui étouffe la religiosité, est ici saisie à sa racine : elle n'épuise pas le sens de la religion mais s'explique par la traduction représentationnelle de l'esprit comme « mouvement dans soi-même »¹³⁶.

Cependant comme la logique spéculative exige l'altérité comme étape de la réalisation du concept, la représentation extériorisante, qui sépare les éléments du concept, n'est pas totalement étrangère à la réalisation du concept : la modalité représentationnelle n'est pas parasitaire, elle joue aussi un rôle dans l'économie de l'autorévélation de l'esprit. L'altération due à la représentation contient ainsi la dimension d'altérité qui est proprement spéculative pour saisir le devenir-autre du concept.

¹³² Ibid., p. 651.

¹³³ Ibid., p. 650.

¹³⁴ Ibid., p. 652.

¹³⁵ Ibid., p. 655.

¹³⁶ Ibid.

« L'élément du penser pur, parce qu'il est l'[élément] abstrait, est lui-même plutôt l'*autre* de sa simplicité, et passe par conséquent dans l'élément proprement dit du *représenter* [...]. »¹³⁷

Sous le régime de la représentation l'autodifférenciation de l'esprit absolu comme concept est traduite dans le langage créationniste ; les rapports entre l'esprit absolu et la création deviennent l'histoire de la lutte entre le bien et le mal ; l'unité de l'essence et de son effectivité devient le récit de la rédemption de l'Homme-Dieu et la formation de la communauté religieuse. Tout l'effort de ces analyses est d'effectuer l'*Aufhebung* de la représentation religieuse vers la pensée absolue, c'est-à-dire la pensée de l'identité spéculative de l'être et de la pensée. À cet effet il faut opérer une traduction des théologèmes en concept, ce qui implique une démythologisation du christianisme plus radicale que celle effectuée dans le cadre de l'*Aufklärung*. Les Lumières ne voient dans la religion que l'enveloppement mythique et mystique de vérités naturelles ou morales, comme si le contenu pouvait être ainsi séparé de son médium ou de sa forme. L'herméneutique hégélienne de la religion chrétienne exclut tant l'approche littérale que l'approche rationaliste. La religion chrétienne n'est pas évaluée selon la nature ou la raison mais son langage est mis en rapport avec un autre langage, celui de la spéculation. Comme l'indique lui-même Hegel lorsqu'il parle de la création « ce créer est le mot de la représentation <*Wort der Vorstellung*> pour le concept absolu »¹³⁸. Le récit de la création, le récit des péripéties du premier homme qui valent pour celles de l'humanité en général, le récit de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus sont ainsi concernés par cette traduction dans le langage de la spéculation. De même que la création présente comme diégèse ce qui est autoposition de l'être comme concept, de même le récit de la chute du premier homme transforme en événement contingent une scission nécessaire par laquelle l'esprit immédiat se sépare de la nature et dans cette séparation se concentre en soi, ce que le mythe traduit par l'épisode du fruit de l'arbre de vie. La pensée mythico-religieuse se représente ainsi une lutte entre le Bien et le Mal, aussi bien entre l'homme et le diable, qu'entre Dieu et son courroux (comme le fait Böhme). Tant qu'on ne saisit pas le concept à l'œuvre et aussi longtemps qu'on prend le récit biblique à la lettre alors le sens de ce qui arrive semble survenir de l'extérieur et prendre sa source dans l'arbitraire (Dieu qui envoie son fils pour sauver l'humanité). Au fond la traduction spéculative hégélienne renouvelle à l'égard de la religion la critique spinoziste de la finalité : dire que Dieu a des intentions, lui prêter la volonté de sauver l'humanité, c'est projeter en Dieu une façon humaine de penser. En partant du concept et de son extériorisation nécessaire Hegel s'oppose à la dogmatique théologique qui part des volontés insondables de Dieu – car le point de départ est le concept dans son objectivation nécessaire – et au renouvellement de la religiosité romantique qui faisait la part belle à l'approche intuitionniste du divin¹³⁹. Le prix à payer pour cette traduction spéculative est évidemment la disparition de tout mystère et une forme de

¹³⁷ Ibid., p. 656.

¹³⁸ Ibid., p. 657.

¹³⁹ On pense aux *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés* (1799) de Schleiermacher.

rationalisation absolue de la religion chrétienne et la disparition de toute sotériologie.

Hegel comprend à sa façon la *crux metaphysica* du rapport entre le fini et l'infini, qui semblait condamner la philosophie à être un spinozisme, en faisant de l'Incarnation le gond de l'histoire mondiale. Si christologie hégélienne il y a, elle a un contenu bien spécifique qui s'inscrit dans l'histoire de l'idéalisme allemand. La communicabilité intégrale du Dieu chrétien est dans le discours spéculatif la conséquence du mouvement de désubstantialisation commencé par Kant et poursuivi par Fichte : Dieu n'est pas un être, cet *ens realissimum* chosifié par la métaphysique d'entendement, une Idée de la raison¹⁴⁰ ou un ordre moral du monde¹⁴¹, il n'est pas ce qu'il y a derrière l'être, en haut ou au-dessus de l'être (Dieu comme Seigneur de l'être¹⁴²), Dieu est *manifestivum sui*, vrai concept concret de Dieu en tant qu'esprit. La spéculation joue alors sur deux tableaux : d'un côté elle détruit la représentation métaphysique de Dieu en sapant le fondement prédicatif du discours métaphysique ; de l'autre elle traduit le discours évangélique pour en faire le récit d'une réconciliation de l'esprit avec le monde, de l'esprit humain avec l'Esprit divin. C'est dans la narration et la répétition de l'histoire divino-humaine que le sujet parvient alors à une extension de sa vie propre, sous la forme d'une béatitude partagée. L'interprétation spéculative de la définition de Dieu comme esprit vise à couper court à toute échappée vers la transcendance : de même que Dieu n'est pas hors de ce monde, de même Dieu comme esprit n'est pas hors de la communauté des croyants mais déjà au milieu d'eux. Dans la religion manifeste le pathos proprement religieux disparaît comme tel : l'expérience angoissée de l'attente, la souffrance de la séparation disparaissent pour laisser place à la jouissance. Le point de vue de la religion est que la réconciliation s'est produite en et pour soi, en Dieu comme unité absolue, et le discours spéculatif comme traduction du récit religieux montre que cette réconciliation prend la forme apaisée d'une apocatastase, d'une récapitulation actuelle, plutôt que la forme angoissante d'une histoire du salut ou la forme catastrophique d'une apocalypse future. L'avenir n'est plus une dimension de la conscience croyante : la jouissance du Dieu présent dans la communauté des croyants se substitue au Dieu-à-venir présent *in absentia* et à l'Homme-Dieu disparu du passé.

La reformulation syllogistique de la vie intra-divine et de sa révélation permet une triple substitution discursive : au discours théo- et mystériologique sur le *Deus absconditus* la spéculation substitue le discours d'une totale théophanie d'un Dieu manifeste dans le cycle de ses manifestations, exotérique dans son processus et son résultat. Le discours spéculatif substitue ici la logique du développement (le concept) aux manifestations capricieuses de Dieu, en particulier dans le cas de la création qui perd son caractère énigmatique et arbitraire. Au lieu de voir dans monde sensible le produit d'une catastrophe intra-divine, provoquée par la rébellion de l'homme et par l'expulsion du centre de toutes choses, la spéculation fait du monde un moment positif de l'auto-médiation divine. Les événements relatifs à la personne de Jésus passent au second plan, sans pour autant que

¹⁴⁰ Kant.

¹⁴¹ Fichte.

¹⁴² Comme ce sera le cas avec la seconde philosophie de Schelling.

Hegel ne fasse de la vie et du personnage de Jésus un *mythe*, comme ce sera le cas avec Strauss¹⁴³. Peu importent les péripéties arrivées au personnage, seul compte le rôle moteur reconnu à la négativité portée au cœur même de l'être divin dans la dialectique qui le fait passer de la clôture paternelle à l'ouverture filiale. Le discours spéculatif donne ainsi une épure de la vie du Christ, laissant derrière soi la rationalité polémique de l'*Aufklärung* dans sa lutte contre le surnaturel pour dégager le noyau rationnel de l'intégration du sujet à la communauté religieuse où s'opère une *Aufhebung* de la représentation religieuse ou plutôt de la forme dans laquelle est présentée le contenu absolu de la religion manifeste. Le discours spéculatif inverse l'ordre de priorité : alors qu'une foi fétichiste s'attache à ce que dit le Christ, parce que c'est lui qui l'a dit, la foi rationnellement comprise s'attache au contenu de vérité indépendant de toute autorité – le récit évangélique n'est acceptable que si la séquence historique de la vie de Jésus renvoie aux moments éternels de la vie de Dieu, c'est-à-dire que Jésus devient fils de Dieu sans que cette filiation n'ouvre un ordre des temps scandé par les révélations successives de Dieu. Cette déshistoricisation de la vie de Jésus est le prix à payer pour la parousie complète de l'esprit qui ne se manifeste pas à la fin des temps ou du temps mais dans l'actualité d'une communauté et par les présentifications rituelles du culte. L'originarité et l'unicité de l'existence de Jésus sont effacées au profit d'une expérience de la répétition signifiante, que chacun peut effectuer par les rites et les cultes : au récit commencé par l'incarnation et la mort du Dieu-Homme et qui est censé trouver une fin à la fin des temps, Hegel substitue la circularité d'un récit destiné à la réitération indéfinie par les croyants qui n'ont plus à attendre ce qui est déjà arrivé. Les opérations cultuelles visent à réactualiser la réconciliation déjà effectuée de la vie divino-humaine en éliminant le tragique de l'existence humaine et en substituant à l'angoisse du croyant une expérience analogue au *bei-sich-sein* de l'esprit pensant, la jouissance comme présence à soi de l'esprit, ou l'esprit comme jouissance de soi. Le culte abolit la distance résiduelle du croyant qui se rapporte à son Dieu et ici aussi le discours spéculatif rend impossible le rapport autrement obsessionnel du sujet à son existence en supprimant le tragique de l'expérience religieuse par une conception résiliente du mal. L'interprétation hégélienne de la communion luthérienne rejette à la fois le fétichisme réaliste du catholicisme et l'anamnèse des réformateurs : Jésus n'est pas dans l'hostie, pas plus qu'il n'est dans un en-deçà du présent et la communauté n'a pas à consommer son Dieu pas plus qu'elle n'a à soupirer en tentant vainement de le rejoindre.

¹⁴³ David Strauss, *Das Leben Jesu* (1835).