Hegel et la religion

I. La Problématique.

LV.L. 17867

Dissertation présentée pour l'obtention
du doctorat en Philosophie et Lettres
Groupe A.

Albert Chapelle

AVANT-PROPOS.

La philosophie de la religion selon Hegel constitue le thème de ce travail.

Pourquoi s'enquérir de religion ? Faut-il associer la philosophie à cette quête ? Jusqu'où Hegel peut-il guider cette interrogation ? Comment l'oriente-t-il au Christianisme ?

Ces questions trouvent leur réponse dans la recherche même. Le travail est sa propre lumière. Les résultats de l'enquête en sont la seule justification scientifique, le seul éclairement décisif.

Dès lors, l'avant-propos de cette étude s'avère incapable d'en préciser la visée. Celle-ci lui échappe, le terme de l'effort se dérobe encore, puisque ce travail n'est pas terminé.

Cette dissertation ne constitue, en effet, qu'une partie de l'oeuvre entreprise : elle dresse seulement l'état de la question.

Les divergences bien connues dans l'interprétation de la philosophie hégélienne de la religion nous ont, en effet, impressionné. Comment une même pensée peut-elle susciter des commentaires si opposés, et même fournir des textes apparemment convaincants les interprétations les plus divergentes ?

Nous avons cru déceler en plus d'un commentaire comme une impatiente ferveur, une rapidité à conclure : peut-être les engagements de certains ne les invitaient-ils guère à démêler peineusement la

complexité de la compréhension hégélienne de la religion et, singulièrement, du Christianisme.

Les thèses hégéliennes, cependant, ne révèlent pas leur juste portée sans être patiemment situées; il ne suffit pas de repérer matériellement leur articulation; il faut encore discerner formellement le principe de leur vivante organisation. Dégager cette "méthode", c'est-à-dire accéder au point de vue de Hegel sur sa propre recherche, discerner la perppective où délibérément se déploie la pensée et mesurer l'ampleur de ses horizons, apparaît ainsi indispensable à l'intelligence de cette philosophie de la religion. Il faut préciser le questionnement de Hegel pour en percevoir la réponse.

Le présent travail veut seulement dégager cette problématique : étudier la notion hégélienne de philosophie de la religion.

Aussi ce volume n'entend-il pas exposer les solutions hégéliennes, encore moins, les vues ou la foi de leur interprète. Toute prise de position personnelle y reste réservée, toute critique suspendue au bénéfice de l'attention à l'interrogation historique de Hegel. Si parfois la pensée hégélienne se trouve latéralement confrontée à telle réflexion ou interprétation, cela n'est qu'élucidation complémentaire, jamais évaluation judicatoire. Ces pages font seulement écho à la méditation de Hegel.

Cependant cet exposé ne voudrait exhaustif, ne négliger aucun des éléments de la position hégélienne en la matière. Hegel repère le donné religieux dans l'histoire, il en relève l'expérience intime, sans pour autant rien taire des exigences de la raison à son égard. Nous avons voulu respecter cette complexité, ne pas couper d'elle-même cette philosophie de la religion en l'isolant de l'en-

semble de la pensée de Hegel : la problématique d'un philosophe ne se divise pas. Aussi avons-nous tenté, dans ce domaine déterminé, de comprendre Hegel comme il a voulu sciemment se comprendre au temps de son enseignement berlinois : à l'intérieur du Système de la Science. La Phénoménologie d'Iéna, la Logique de Nürenberg, l'Encyclopédie de Heidelberg font les éléments constitutifs de ce Savoir systématique exposé dans les Cours de Berlin; l'étude de ceux-ci n'est pas séparable de la compréhension de celles-là. Ainsi est-ce simplement à la pensée de Hegel que veulent introduire ces pages consacrées à sa problématique en philosophie de la religion.

Cette initiation est progressive : ne présupposant rien que la possibilité de l'ignorance, elle veut mener la pensée au niveau propre au savoir philosophique de la religion. Cependant les perspectives de cette spéculation ne s'ébauchent que lentement; lentement s'en dégagent les horizons. Ce n'est que peu à peu qu'apparaît dans ces pages, la complexe problématique de Hegel; c'est progressivement que se révèle, par l'usage, la portée d'ailleurs précise de son vocabulaire. Car il ne s'agit pas de rapporter ce qu'a écrit Hegel, mais de laisser dans un autre langage, s'annoncer et s'énoncer de plus en plus déterminément l'articulation originale de sa pensée. Le propos n'est pas de résumer les thèses de Hegel, mais de reprendre avec lui le chemin du savoir, d'apprendre de lui à en suivre patiemment les détours dialectiques pour avoir finalement part à son inventive fécondité. L'organisation et la méthode, le style et la langue de cet ouvrage se veulent, dès lors, expressives de ce déploiement mouvementé de la pensée hégélienne, à chaque instant, au travail de soi.

Tel est donc le sens de de volume de simple introduction. C'est sa limite.

LISTE DES OUVRAGES UTILISES.

I. Les Oeuvres de Hegel

	Date	Edition	Sigle
Theologische Jugendschriften	1790-1900	Nohl (1907)	
Dokumente zu Hegels Entwicklung	1790-1800	Hoffmeister(1936)	
Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems	1801	Lasson(1928)	
Glauben und Wissena	1802	Lasson(1928)	
Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie	1802	Lasson(1923)	
Jenenser Realphilosophie, I et II	1803-1806	Hoffmeister(1932)	
Phänomenologie des Geistes	1807	Hoffmeister(1952)	Ph.
Philosophische Propädeutik	1808-1811	Glockner, t.3	Pr.
Nürnberger Schriften	1808-1816	Hoffmeister	
Wissenschaft der Logik, I et II, 2e éd. de I: 1831 (textus receptus)	1812-1816	Lasson(1923)	Log. I
Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften	1817	Glockner, t.6	Enc. 1817
Schriften aus der Heidelberger Zeit	1816-1818	Glockner, t. 6	
Grundlinien der Philosophie des Rechtes	1821	Hoffmeister(1955)	Recht.
Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften	1827,1830	Nicolin(1959)	Enc.
Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie	1802-1831	Lasson(1913)	Polit.

Vorlesungen 1818-1831	Edition	Sigle
Philosophie der Weltgeschichte		Welt. Vern.
Einleitung : Vernunft in der Geschichte	Hoffmeister(1955)	
Leçons, 4 vol.:	Lasson(1925)	Weltg. I
Aesthetik, 3 vol.	Glockner,t.12-14	Aest. I
Philosophie der Religion	Lasson	
Begriff der Religion	1925	Rel. I, L.
Naturreligion	1927	Rel. II, L.
Religionen der geistigen Individualität	1926	Rel.III, L.
Die absolute Religion	1929	Rel.IV, L.
Beweise vom Dasein Gottes	1930	Rel. V, L.
Geschichte der Philosophie		G. P. Einl.
Einleitung	Nicolin(1959)	
Leçons, 3 vol.	Glockner, t.17-19	G.P. 18
Berliner Schriften 1818-1831	Hoffmeister(1956)	Berl.
Briefe	Hoffmeister(1957sqq)	Br.(1)

II. Les traductions françaises de Hegel.

Vie de Jésus, trad. DD. Rocca, Paris, Gamber, 1928 (texte de Nohl).
L'Esprit du Christianisme et son destin, trad. J. Martin, Paris, Vrin, 1948 (texte de Nohl).
Différence des Systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, Foi et Savoir, trad. M. Méry : Premières publications, Paris, Vrin, 1952.
La logique subjective, trad. H. Sloman et J. Wallon, Paris, Ladrange, 1854.
Logique de Iéna, trad. partielle A. Liégé, Paris, P.U.F., Epiméthée, 1962 (texte critique).
Phénoménologie, trad. J. Hyppolite, 2 vol., Paris, Aubier, 1939, 1941.
Logique, trad. S. Jankélévitch, 2 vol., Paris, Aubier, 1947, 1949.

(1) Les autres textes sont cités d'après la Jubiläumsausgabe de H.Glockner.

Encyclopédie des Sciences philosophiques, trad. avec commentaire par A. Véra, 7 vol., Paris, Baillière, 1859-1870; trad. J. Gibelin, 1 vol., Paris, Vrin, 1952 (sans les Zusätze).

Principes sur la Philosophie de l'Histoire, trad. J. Gibelin, 2 vol., Paris, Vrin, 1937 (texte des Werke, et de la Jubiläumsausgabe) (2)

Cours d'Esthétique, trad. Ch. Bénard, 5 vol., Paris-Nancy, Joubert-Hachette, 1840-1852; 2e édition : 2 vol., Paris, Baillière, 1875. Réédité en partie in : La Poétique, 2 vol., Paris, Ladrange, 1855.

Esthétique, trad. S. Jankélévitch (pendant la guerre sous l'anonymat) 4 vol., Paris, Aubier, 1944.

Leçons sur l'Histoire de la Philosophie, trad. J. Gibelin de l'Introduction, 1 vol., Paris, Gallimard, 1954(texte de Hoffmeister 1944)

Leçons sur la Philosophie de la Religion,

- trad. A. Véra, de "Begriff der Religion" et de II : "Naturreligion", 2 vol., Paris, Baillière, 1876, 1878(texte des Werke).
- trad. H. Niel, de V : "Les Preuves de l'existence de Dieu", 1 vol., Paris, Aubier, 1947.
- trad. complète J. Gibelin, 5 vol., Paris, Vrin, 1954, 1959 (texte de Lasson). (3)

Hamann jugé par Hegel, in Les méditations bibliques de Hamann, Paris, Editions de Minuit, pp. 57-117(texte partiel de la recension des Hamanns Schriften, Berl., pp. 220-294).

Correspondance, t. I, 1785-1812, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962 (texte de Hoffmeister); t. II, 1812-1818, 1963.

Certains textes, comme le Schéma de la Logique, et l'Esquisse de la Phénoménologie, de la Propädeutik de Nüremberg, ou encore des

---

(2) Comme nous citons le texte allemand de Lasson autrement ordonné, nous n'omettons pas la référence à cette traduction des Werke : v.g. Weltg. L. IV, 823; G. II, 169.

(3) Nous croyons utile d'y renvoyer en même temps qu'au texte allemand et d'indiquer encore l'année du cours cité(1824), à moins que ce ne soit une citation du manuscrit de Hegel (mnscr) ou seulement un extrait des Werke (W). (Cfr infra : Appendice II). Cette double référence permet au chercheur français la précision du contrôle. V. g. : Rel. I, L. 29, G. 32 (1824).

extraits importants de l'Histoire de la Philosophie, se trouvent aussi traduits dans les Morceaux choisis de Hegel, par H. Lefebvre et N. Guterman, Paris, Gallimard, 1939.

III. Ouvrages sur Hegel. (1)

Th. W. Adorno, Aspekte der Hegelschen Philosophie, Berlin, Suhrkamp, 1957.

H. Arvon, Aux Sources de l'Existentialisme : Max Stirner, P.U.F., Epiméthée, 1954.

H. Arvon, Ludwig Feuerbach ou la transformation du Sacré, P.U.F., Epiméthée, 1956.

P. Asveld, La pensée religieuse du jeune Hegel, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Nauwelaerts, 1953.

V. Basch, Origines et fondements de l'Esthétique, in Etudes sur Hegel, RMM, 1931, pp. 65-90.

K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte; traduit par J. Carrère, Cahiers Théologiques, n. 38, Paris-Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1955.

G. Bataille, Hegel, la mort et le sacrifice, in Etudes hégéliennes, Etre et Penser, n. 5, Neuchâtel, La Baconnière, 1955, pp. 21-44.

G. Bataille et R. Queneau, La critique des fondements de la dialectique hégélienne, ibid., pp. 45-49.

R.F. Beerling, De list der rede, Van Loghum Staterus, Arnhem, 1959.

W.R. Beyer, Zwischen Phänomenologie und Logik, Frankfurt Schulte Bulmke, 1955.

W.R. Beyer, Hegel in Österreich, in Hegel-Jahrbuch, I, 1961.

H. Birault, L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique, Tijdschrift voor Philosophie, 1958, t.20, pp. 646-723.

E. Bloch, Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel, Berlin, Aufbau-Verlag, 1951.

J. Bolland, Hegels Religionsphilosophie, Leiden

E. Bréhier, Histoire générale de la Philosophie, P.U.F., 1926 sqq.

(1) Il ne s'agit pas d'une bibliographie scientifiquement exhaustive, mais seulement d'une liste des ouvrages consultés pour cette étude.

M. Clark, Logic and system, Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1960.

E. Corett, Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien, Herder, 1952.

G.M.M. Cottier, L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes, Paris, Vrin, 1959.

G.M.M. Cottier, Du Romantisme au Marxisme, Alsatia, Paris, 1961.

B. Croce, Cio che è vivo e cio che è morto della filosofia di Hegel, Bari, 1907.

B. Croce, Un cercle vicieux dans la critique de la philosophie hégélienne, in Etudes sur Hegel, RMM, 1931, pp. 1-8.

V. Delbos, De Kant aux Postkantiens, Paris, Aubier, 1940.

W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Berlin, Abhandlungen der Königl. Akademie, 1905.

A. Drews, Hegels Religionsphilosophie, Verkürzte Ausgabe, Jena-Leipzig, Diedrichs, 1905.

G. Dulckeit, Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels, München, 1947.

H. Duméry, Critique et Religion, Paris, Sedes, 1957.

G. Fessard, Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire, in Hegel-Jahrbuch, I, 1961.

L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Berlin, Akademieverlag, 1956

J.N. Findlay, Hegel: A. Reexamination, Allen und Unwin, London, 1958.

K. Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre, 2 vol., Heidelberg, Winter, 1901.

W. Flach, Negation und Andersheit, München-Basel, Reinhardt, 1959.

J. Flügge, Die sittlichen Grundlagen des Denkens : Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung, Hamburg, 1953.

E. Franz, Deutsche Klassik und Reformation, Halle, Niemeyer, 1937.

G.A. Gabler, De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, Berlin, 1936.

G.A. Gabler, Die Hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurteilung und Würdigung, Berlin, 1843.

H. Gadamer, Hegel und die Heidelberger Romantik, Sonderdruck aus "Ruperto-Carola", 1961.

R. Garaudy, Dieu est mort, Etude sur Hegel, P.U.F., 1962.
E. Gilson, L'Etre et l'Essence, 4e éd., Paris, Vrin, 1948.
H. Glockner, Hegel, Jubiläumsaugabe, t. 21, 22, Stuttgart, Frommann, 1929-1940.
C.Fr. G(öschel), Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen, Berlin, Franklin, 1829.
C.F. Göschel, Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott, dem Menschen und dem Gott-Menschen, Berlin, 1838.
Fr. Grégoire, Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Nauwelaerts, 1947.
Fr. Grégoire, Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Nauwelaerts, 1958.
H. Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum, München, Reinhardt, 1927.
M. Guéroult, Le jugement de Hegel sur l'Antithétique de la Raison pure, in Etudes sur Hegel, RMM, 1931, pp. 137-163.
H. Hadlich, Hegels Lehren über das Verhälnis von Religion und Philosophie, Halle, Niemeyer, 1906.
Th. Häring, Hegel, Sein Wollen und sein Werk, Leipzig-Berlin, Teubner, 1929.
N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, t. II, Hegel, 1929; Berlin, De Gruyter, 1960.
R. Haym, Hegel und seine Zeit, Berlin, 1857; Hildesheim, Olms, 1962.
Hegel-Jahrbuch, München, Dobbeck, Bd. I, 1961.
Hegel-Studien, Bonn, Bouvier, Bd. I, 1961.
M. Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung, in Holzwege, Frankfurt, Klosterman, 1950.
M. Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 1957.
M. Heidegger, Hegel und die Griechen, Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, in Festschrift für H.G. Gadamer, zum 60. Gebutstag, Tübingen, Mohr, 1960, pp. 44-48.
E. Meintel, Hegel und die analogia entis, Bonn, Bouvier, 1958.
R. Heiss, Der Gang des Geistes, Bern-München, Francke, 1948.

R. Heiss, Wesen und Formen der Dialektik, Köln-Berlin, Kiepenheuer-Witsch, 1959.

R. Heiss, Die Dialektik bei Hegel und Marx, Bremen, Angelsachsen-Verlag, 1961.

P. Henrici, Hegel und Blondel, Pullach, Berchmannskolleg, 1958.

L. Herr, Hegel, La Grande Encyclopédie, t. 19,,pp. 997 sqq.

J. Hessen, Hegels Trinitätslehre, Freiburg (Brsg), Theologische Studien, 1922.

E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, Gütersloh, Bertelsmann, 1926.

E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Gütersloh, Bertelsmann.

E. Hirsch, Lutherstudien II, Gütersloh, Bertelsmann, 1954.

H. Hinrichs, Die Religion im Inneren Verhältnisse zur Wissenschaft, Heidelberg, Groos, 1822.

J. Hoffmeister, Goethe und der deutsche Idealismus, Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie, Leipzig, Meiner, Ph. Bibl. Bd. 66a, 1932.

J. Hoffmeister, Einleitung in die Phänomenologie des Geistes, Leipzig, Hamburg, Meiner, 1937, 1952.

J. Hyppolite, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Paris, Aubier, 1947.

J. Hyppolite, Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel, Paris, Rivière, 1948.

J. Hyppolite, Logique et existence, P.U.F., Epiméthée, 1953.

J. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, Paris, Rivière, 1955.

L Iljin, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bern, Francke, 1946.

P. Janet, Etudes sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel, Paris, Ladrange, 1860.

W. Kern, Neue Hegel-Bücher, in Scholastik, 1962, pp. 85-114; 550-578.

P. Klossowski, Les Méditations bibliques de Hamann avec une étude de Hegel, Paris, Editions de Minuit, 1948.

A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, 1947.

A. Kojève, Le concept et le temps, in Études hégéliennes, Etre et penser, Neuchâtel, La Baconnière, 1955, pp. 11-20.

R. Kroner, Von Kant bis Hegel, Tübingen, Mohr, 1921-1924.

J. Kruythof, Het Uitsgangpunkt van Hegels ontologie, Brugge, De Tempel, 1953.

B. Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die thomistishe Analektik, Köl, Bachem, 1955.

G. Lasson, Beiträge zur Hegel-Forschung, Berlin, Trowitzsch, 1909.

G. Lasson, Einleitung in die"Wissenschaft der Logik", Leipzig, Meiner, Ph. Bibl., 1923. Bd 56.

G. Lasson, Einführung in die "Vorlesungen über die Religionsphilosophie", Leipzig, Meiner, Ph. Bibl. Bd 65, 1930.

Th. Litt, Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung, Heidelberg, Quelle-Meyer, 1953.

K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Stuttgart, Kohlhammer, 4e éd., 1958.

K. Löwith, Hegelsche Kinke, ~~Heidelberg,~~ 1962, Stuttgart, Fromann.

G. Lukacs, Der Junge Hegel, 1948; Berlin, Aufbau-Verlag, 1954.

G. Lukacs, Die Zerstörung der Vernunft, 1952; Trad. " La destruction de la Raison ", Paris, l'Arche, 1958.

G. Lukacs, Einleitung in die "Aesthetik", Berlin, Aufbauverlag.

J. Mac Taggart, Studies in the Hegelian Dialectic, Cambridge, University Press, 1896.

H. Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt, Klostermann, 1932.

Ph. K. Marheineke, Ueber die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie, Berlin, 1842.

M. Méry, Introduction et notes à la traduction des Premières publications de Hegel, Paris, Vrin, 1952.

E. Metzke, Hegels Vorreden, Heidelberg, Kerle, 1949.

J. Möller, Der Geist und das Absolute, Paderborn, Schöningh, 1951.

G. Müller, Hegel? Denkgeschichte eines Lebendigen, Bern-München, Francke, 1959.

M. Müller, Hegel, Voraussetzungen und Versuch einer kritischen Würdigung, in Staatslexikon, 6e ed.

G.R.G. Mure, A study of Hegel's Logic, Oxford, University Press, 1950.

Fr. Nicolin, Problem und Standpunkt der Hegel-Edition, Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1957(t.11), pp. 116-129.

Fr. Nicolin, Die neue Hegel Gesamtausgabe, Verraussetzungen und Ziele, Hegelstudien, I, 1961, pp. 295-313.

Fr. Nicolin, - O. Pöggeler, Einführung in die "Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften", Hambrug, Meiner, Ph. Bibl., 33, 1959.

H. Niel, De la Médiation dans la Philosophie de Hegel, Paris, Aubier, 1945.

H. Niel, Introduction à la traduction des "Preuves de l'existence de Dieu", Paris, Aubier, 1947.

H. Niel, Dialectique hégélienne et dialectique marxiste, in Aspects de la Dialectique, Recherches de Philosophie, Paris, Desclée, 1956.

G. Noël, La Logique de Hegel, 1897; 2e éd. Paris, Vrin, 1933.

H. Ogiermann, Hegels Gottesbeweise, Rome, Universitas Gregoraiana, 1948.

P. Ortégat, Philosophie de la Religion, Paris, Vrin, 1948.

E. Ott, Die Religionsphilosophie Hegels, Berlin, Schwetschke, 1904.

A.T.B. Peperzak, Le jeune Hegel et la vision morale du monde, La Haye, Nijhoff, 1960.

P. Ricœur, Négativité et affirmation originaire, in Aspects de la Dialectique, Recherches de Philosophie, Paris, Desclée, 1956.

H. Ritter, Hegel und die französische Revolution, Köln, Westdeutscher Verlag, 1957.

G. Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung, Gütersloh, Gerd Mohn, 1961.

P. Roques, Hegel, sa vie et ses oeuvres, Paris, Alcan, 1912.

K. Rosenkranz, Hegels Leben, Berlin, 1844.

F. Rosenzweig, Hegel und der Staat, 2 vol., München-Berlin, Oldenbourg, 1920.

E. Schmidt, Hegels Lehre von Gott, Gütersloh, Bertelsmann, 1952.

G. Schmidt, Hegel in Nürnberg, Tübingen, Niemeyer, 1960.

R. Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, Würzburg, 1938.

W. Seeberger, Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit, Stuttgart, Klett, 1962.

E. Staiger, Der Geist der Liebe und das Schicksal, Schelling, Hegel und Hölderlin, Frauenfeld-Leipzig, Huber, 1935.

Th. Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie, Bonn, Hanstein, 1933.

J. Taminiaux, La pensée esthétique du jeune Hegel, Revue Philosophique de Louvain, (56), 1958, pp. 222-250.

B. Teyssèdre, L'Esthétique de Hegel, P.U.F., 1958.

P. Touilleux, Introduction aux Systèmes de Marx et de Hegel, Paris, Desclée, 1959.

J. Van der Meulen, Heidegger und Hegel, Meisenheim, Hain, 1953.

J. Van der Meulen, Hegel. Die gebrochene Mitte, Hamburg, Meiner, 1958.

A. Véra, Introduction à la Philosophie de Hegel, Paris, Ladrange, 2e éd. 1864.

A. Véra, Introduction et Commentaire de la "Logique", Paris, Baillière, 2e éd., 1874.

A. Véra, Introduction et Commentaire de la "Philosophie de l'Esprit", Paris, Baillière, 1867-1870.

A. Véra, Introduction et Commentaire de la "Philosophie de la Religion" (2 vol.), Paris, Baillière, 1876-1878.

E. Vermeil, La pensée politique de Hegel, in Etudes sur Hegel, RMM, 1931, pp. 165-234.

A. De Waelhens, Existence et signification, Paris-Louvain, Nauwelaerts 1958.

J. Wahl, Le malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel, Paris, Rieder, 1929.

J. Wahl, A propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève, in Etudes hégéliennes, Etre et penser, N.5, Neuchâtel, La Baconnière, 1955, pp. 77-99.

J. Wahl; Commentaires de la "Logique" de Hegel, Les Cours de Sorbonne, 1959.

E. Weil, Hegel et l'Etat, Paris, Vrin, 1950.

E. Weil, La morale de Hegel, in Etudes hégéliennes, Etre et Penser, n. 5, Neuchâtel, La Baconnière, 1955, pp. 101-106.

B. Welte, Hegels Begriff der Religion, Scholastik, 1952, pp. 210-225.

H.C. Whittemore, Hegel as Panentheist, in Studies in Hegel, La Haye, Nijhof, 1960, pp. 134-164.

PREMIERE PARTIE : LA PROBLEMATIQUE
RELIGION ET PENSEE.

Introduction p. 1

Chapitre I : Hegel et les paradoxes de son histoire 22

I. Le fils de son temps 22

II. L'enfant de sa religion 24

III. L'histoire chrétienne et l'Heure de la pensée 30

1. Le temps de Hegel et son histoire 31

2. Histoire et Christianisme 44

3. L'avènement de la Philosophie et le Christianisme 131

Chapitre II : Les apories de la conscience chrétienne 153

I. L'expérience du Christianisme 156

1. Conscience représentative et conscience cultuelle 157

2. Conscience religieuse et conscience mondaine 166

3. La religion manifeste 176

II. L'historicité du Christianisme 178

1. Positivité et contiengence historique 179

2. Le Christianisme et la religion 185

3. La religion et les religions 191

III. La vérité du Christianisme 200

1. Vérité de la conscience croyante 210

2. Certitudes critiques de la conscience 211

3. L'Absolu de la vérité 218

CHapitre III : La dialectique de la pensée 243

I. La méthode philosophique 245

1. La métaphysique prékantienne 247

2. Empirisme piétiste et réflexion critique 249

3. Le Savoir et son immédiateté 257

II. Le concept de religion 261

1. Le concept de religion en général 263

2. Le concept scientifique du moment religieux 270

3. La nécessité du moment religieux:
la connaissance de sa vérité 278

III. La philosophie de la religion 286

1. Sa forme spéculative 291

2. Son contenu spéculatif 298

3. L'Absolu spéculatif 306

I N T R O D U C T I O N

La religion chrétienne et la philosophie constituent dans la Phénoménologie de l'Esprit les formes les plus intimes de l'expérience hégélienne de la conscience(1). Ce sont, dans l'Encyclopédie, les ultimes moments philosophiques de l'Esprit absolu(2). Notre étude entend dégager ces affinités du Christianisme et de la philosophie dans la spéculation hégélienne.

Hegel s'est longuement expliqué sur le sujet. En dehors de ces grands textes de la Phénoménologie et de l'Encyclopédie, les Leçons sur la Philosophie de la Religion(3) exposent en effet la "connaissance rationnelle"(4) du Christianisme et de la religion en général. Les Leçons sur l'Esthétique(5) et la

---

(1) Phänomenologie des Geistes, System der Wissenschaft, "Erster Theil, Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns", p. 61.
(2) Enc. § 564-571 et 572-577.
(3) Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nous citons l'édition Lasson(L.) en indiquant le volume et , vu l'état des textes, la référence à la traduction de J. Gibelin (G.). Autant que possible, nous indiquons aussi l'année du cours cité.
(4) "Vernünftiges Erkennen der Religion", Rel. IV, L. 232; G. 218 (1827).
(5) Les cours d'Esthétique ont été republiés à Berlin-Est par Bassenge avec une introduction de G. Lukacs. Noue citons cependant la classique édition Glockner. La traduction française est de S. Jankélévitch. On sait les mérites de ce traducteur et les circonstances difficiles dans lesquelles il a préparé son ouvrage. Les textes se rapportant au Christianisme se trouvent principalement dans la Deuxième Partie, Troisième Section : L'Art romantique, et dans la Troisième Partie, Troisième Section : Les Arts romantiques.

Philosophie de l'Histoire(6) mettent abondamment en lumière l'importance historique reconnue à la religion; ils en suggèrent ainsi la portée philosophique, précisément répérée par ailleurs dans les Cours sur l'histoire de la philosophie(7). Sans même les publications souvent mineures du temps de Berlin(8), sans recourir aux inédits de jeunesse(9) les textes sont donc nombreux et explicites : il paraît donc loisible d'en dégager la doctrine.

Hegel s'y est d'ailleurs employé; il a frappé ces formules prégnantes, parfois fameuses, qui résument sa compréhension de la religion.

Qu'on se reporte par exemple aux notes rédigées pour la préparation de sa leçon inaugurale à Berlin le 22 octobre 1818.

"Dans la religion, écrit Hegel, les hommes s'élèvent à la conscience de leur essence... la vérité leur y est révélée. Dans la

---

(6) La Philosophie de l'histoire (Weltg.) est citée selon l'édition Lasson. L'introduction des Cours de Hegel a été rééditée sous le titre : Die Vernunft in der Geschichte. La première édition par Lasson date de 1917; la cinquième par Hoffmeister, de 1955. Le texte renouvelé de l'édition de Hoffmeister n'a pas été traduit en français. Les Leçons sur la Philosophie de l'Histoire ont été traduites par Gibelin. Les textes se rapportant au Christianisme figurent principalement dans la Troisième Partie, Le monde romain, Troisième Section : La Rome impériale et dans la Quatrième Partie consacrée au Monde germanique.

(7) Les Cours sur l'histoire de la philosophie (G.P.) n'ont pas été réédités sinon par Glockner. Hoffmeister cependant en a publié l'introduction dans la Philosophische Bibliothek sous le titre: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. (G.P. Einl.). La troisième édition de cette Einleitung, due aux bons soins de Fr. Nicolin, date de 1959. Gibelin en a fait paraître la traduction chez Gallimard en 1954.

(8) Les écrits mineurs du temps de Berlin (t.20 de l'éd. Glockner) ont été réédités dans la Philosophische Bibliothek en 1956 par Hoffmeister (Berl.). C'est toujours cette réédition, corrigée et complétée, que nous citons. Certains de ces textes ont été traduits en français. Nous mentionnerons ces traductions quand l'occasion s'en présentera. Sauf la Philosophie du droit, presque toutes les publications de Hegel de 1821 à 1831 visent à éclairer plus ou moins directement une donnée du problème de la religion et de son rapport à la philosophie.

(9) Hegels theologische Jugendschriften, hsgg.von Nohl, Tübingen, 1907. Pour cette période de la vie de Hegel, on consultera encore les Dokumente zu Hegels Entwicklung, hsgg.von J.Hoffmeister, Stuttgart, 1936.

religion, l'homme dépasse sa subjectivité pure, sa singularité, sa limite indigente : l'Esprit se saisit lui-même en l'homme, l'Esprit essentiel y devient présent à l'Esprit essentiel. Dans la religion l'homme s'arrache à ses buts limités et temporels, aux plaisirs et aux déplaisirs du présent. L'essence y est en liberté chez soi, le Dieu intérieur identique au Dieu de l'extérieur. La religion dès lors ne doit rien être de subjectif, elle n'appartient pas au sujet comme tel; elle se défait plutôt de la particularité du sujet comme un pur savoir pensant, un pur savoir universel".(10)

Hegel montre alors dans le culte religieux le lieu spirituel où l'individu humain renonce à sa particularité, tandis que le divin y apparaît inversement comme présence objective et conscience subjective.

Hegel poursuit: "Cette objectivité qui est tout autant subjectivité constitue à elle seule la religion. Cependant cette divine conscience de soi présente encore, en tant même que religion, une figure (Gestalt) inadéquate à son contenu intime, la vérité. Dans la religion, le sentiment reste une forme capitale; de plus, l'essence devient consciente sur le mode de la <u>représentation</u>; or dans la représentation... il y a toujours comme de l'étrangeté, l'extériorité de l'espace-temps : il y s'agit d'un autre temps, d'un autre espace, d'autres réalités. Certes le noyau y est mien parce que rationnel; mais la forme de la représentation me reste étrangère et du coup n'est pas pénétrée, pas comprise. Aussi l'Esprit ne peut en rester à cette figure de la religion."

Quel visage va-t-il donc se donner? La philosophie.

"La philosophie a le même objectif (Zweck) et le même contenu que la religion; seulement pas comme représentation, elle est pensée. La forme religieuse n'est donc pas apaisante pour une conscience supérieurement formée; il y faut un vouloir connaître (erkennen), le dépassement des formes religieuses, mais uniquement pour en justifier le contenu".(11)

---

(10) Berl. p.13. Cette page significative montre l'intérêt porté par Hegel à cette question, puisqu'il avait jugé nécessaire de l'aborder dès son premier cours de Berlin, le 22 octobre 1818. Cependant ce texte n'a été publié que très partiellement dans l'édition der Werke en tête de l'Encyclopédie. Le passage ici cité n'a été édité

Ce texte contient les formules classiques de Hegel sur les rapports de la religion et de la philosophie. Il est d'abord un possible et nécessaire dépassement (Aufhebung)(12) de la religion en philosophie: "Le contenu de la représentation (religieuse) est l'Esprit absolu, il ne reste plus qu'à surmonter(aufheben) ce qui n'est que pure forme"(13).

- Ce dépassement est passage de l'élément de la représentation à celui de la pensée. La religion est, comme la philosophie, expérience de la vérité et de l'Esprit absolu, mais sur le mode encore inadéquat de la pensée représentative et objectivante d'altérité; il

---

(12) Aufheben est la crux du traducteur français. Dans son admirable traduction de la Phénoménologie, J. Hyppolite emploie "supprimer", "dépasser", tout en notant d'ailleurs l'ambiguïté du terme (I. p.94, n.7).

On sait que Hegel loue la langue allemande de pouvoir user d'un seul vocable pour dire les contraires : negieren et aufbewaren. (Ph., p.90; Log.I, pp. 93-94; Berl. pp. 50-734) Aussi J.Gibelin traduit-il souvent par"supprimer et conserver". J. Hyppolite évoque encore les termes français de "soulever", "surmonter", "transcender". (I. p.19, n.34).

Le lecteur français pourra retrouver les données du problème en consultant les notes de J.Wahl, Le malheur de la conscience, p.132(1) et de H.Niel, Médiation, p.49, n°102. Peut-être alors s'étonnera-t-il de voir tel célèbre historien de la philosophie ironiser sur "l'admiration (de Hegel) pour l'aptitude d'un terme à désigner le contraire de ce qu'il signifie". Il faut plutôt percevoir dans l'ambiguïté du terme, la tension et la déhiscence de la dialectique hégélienne.

Tension plus traditionnelle d'ailleurs qu'il ne paraît, si l'on rapproche l'Aufhebung allemande de ses homologues gréco-latins : ἀναγωγία , anagogia.

On sait que l'anagogie constitue, dans l'exégèse patristique et médiévale, ce moment de la compréhension de l'Ecriture qui élève le lecteur croyant de l'histoire des faits à la contemplation de l'eschatologie chrétienne : ceux-là deviennent dans l'Esprit, le dévoilement voilé de celle-ci. (A ce propos, cfr. H.de Lubac, Exégèse médiévale, t.II, Paris. Aubier, 1961, chap.X.

Ce rapprochement paraîtra moins arbitraire à qui se rappelle l'acuité du problème des Derniers Temps et de l'Aufhebung de l'histoire dans l'interprétation de l'Hégélianisme (J. Hyppolite, Logique, p. 243-247).

En ce sens la philosophie hégélienne peut apparaître comme une exégèse anagogique de l'histoire, dont elle constitue l'eschaton.

(13) Ph., p.549. Nos traductions de la Phénoménologie s'inspirent, évidemment, au plus près, de celle de J. Hyppolite. Nous précisons habituellement nos citations de la Phénoménologie d'une lettre minuscule indiquant l'alinéa cité.

lui manque la vive certitude, l'intussusception agissante de la Vérité même.

"Ce qui dans la religion est contenu ou forme de la représentation d'un autre, cela même est (dans le savoir absolu de la philosophie) l'opération propre du soi".(14)

"Dans la religion, la vérité est un contenu encore inégal à sa certitude...., (dans la philosophie,) la vérité... prend la figure même de la certitude de soi" (15).

- Ce passage de la représentation religieuse de l'absolu à sa pure présence philosophique s'exprime logiquement comme le mouvement d'identification du contenu et de la forme absolue. Au texte précédent ajoutons cet extrait de la célèbre préface de Hegel à la Religionsphilosophie de Hinrichs (16); après avoir montré dans la théologie scholastique médiévale une exigence de la religion en mal de savoir, Hegel explique : "Le contenu absolu de la religion est essentiellement un présent (Ein Gegenwärtiges). Dès lors, ce ne sont pas les amplifications très extérieures de l'histoire savante, c'est seulement la connaissance rationnelle qui peut offrir à l'Esprit ce libre présent qui lui est réservé. Seule cette présence de la liberté peut apaiser son éternel besoin de penser et ajouter ainsi la forme infinie de la pensée à l'infini contenu de la religion"(17).

La présence et la liberté de l'Absolu se déploient donc en toute pureté dans la pensée philosophique. Ce point est notable: c'est des ultimes profondeurs de l'Esprit qu'il s'agit - pathétiquement. Hegel conclut sa préface au livre de Hinrichs en citant ces lignes de ce dernier :

---

(14) Ph., p.556a.
(15) Ph., p.556b.
(16) H. Fr. W. Hinrichs était Privatdozent à Heidelberg, quand il y publia en 1822 chez Groos Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft. Si Hegel en écrivit la Vorrede, c'est, on le devine, que cet exposé critique et "scientifique" des philosophies de la religion de Jacobi, Kant, Fichte et Schelling s'inspirait de la pensée spéculative hégélienne.
(17) Berl. pp. 79-80; cfr. G.P. Einl., p.201.

"Ce livre est né d'un authentique besoin de mon esprit. Depuis ma jeunesse la religion (je ne dis pas la bigoterie) avait toujours été pour moi ce qu'il y a de plus haut, de plus sacré; pour le simple motif que l'Esprit du genre humain ne peut s'illusionner en ce domaine...

Mais la science (hégélienne) m'a enlevé l'élément de la représentation dans lequel j'étais accoutumé à contempler la vérité : quoi de plus naturel, dès lors, que de m'être efforcé de surmonter cette suprême division et cette ultime déchirure créée en moi par la science et de chercher (gewinnen) ainsi la réconciliation dans l'élément du savoir.

Je me répétais à moi-même : si ce qui m'est proposé dans le Christianisme comme la vérité absolue (sur le mode de la représentation) je ne puis le comprendre par la philosophie dans la pure forme du savoir - l'idée même constituant cette forme - alors je ne veux plus rien connaître de votre philosophie... Mais, ai-je poursuivi, la science telle qu'elle s'est développée à l'époque récente comme philosophie chrétienne, doit être elle-même le plus haut produit du Christianisme. Ainsi s'est engagée la recherche de ce livre : une tâche qui m'était imposée du point de vue religieux pour mon apaisement et qui menait par là-même à la reconnaissance de la science"(18).

Ce texte de Hinrichs n'est pas de Hegel. Mais celui-ci le reproduit au terme de sa préface avant de la signer le jour de Pâques 1822 (19). N'est-ce pas suggérer à l'expérience subjective (20) ~~toute~~ la profondeur tourmentée et rayonnante de ce dépassement de la représentation de l'Absolu en présence absolue, qui fait l'Aufhebung de la religion en philosophie.

---

(18) Berl., p.82. Hegel cite avec quelques modifications une lettre reçue de Hinrichs. On en trouvera le texte intégral dans l'édition de la correspondance, Br., 407 (25-1-1822), avec la réponse de Hegel, Br., 409 à Hinrichs (4-4-1822).
(19) Berl., p.82.
(20) "Was deren freilich nur von der subjectiven Seite zu denken ist". Texte de Hinrichs laissé de côté par Hegel. Br., 407.

De tels textes invitent à peser la portée objective et affective, la dimension absolue de cette Aufhebung irréductible à un artifice de calcul ou à une pure transposition intellectuelle. Ces phrases hégéliennes n'en restent pas moins grevées d'ambiguïtés. Les termes de formes, contenu, représentation, pensée, Aufhebung, auront bien sûr à être précisés; mais la perspective même de ces textes se laisse difficilement cerner.

S'agit-il d'une orientation proche de l'Aufklärung et du Kant de La Religion dans les limites de la pure raison où celle-ci s'instaure juge de la représentation religieuse, quitte à y discerner les données susceptibles d'illustrer imaginairement son propos.

On peut le croire à lire dans la Préface de Hegel à la deuxième édition de l'Encyclopédie : "On a justement dit du vrai qu'il est index sui et falsi, mais qu'à partir du faux on ne sait point le vrai; ainsi en va-t-il du concept : il se comprend, soi et la figure de la conscience dont il est absent, tandis que celle-ci ne le comprend pas en partant de vérité intérieure. La science (philosophique) comprend le sentiment et la foi; elle-même cependant ne peut être jugée qu'à partir du concept sur lequel elle repose..." (21).

On devine à cette lecture la réticence des théologiens; à commencer par ces deux catholiques autrichiens, Schubarth et Carganico dont l'ouvrage, inquiet d'uh si pétulant rationalisme, devait se faire durement étriller par la recension de Hegel(22).

Mais, dans un sens tout opposé, voici que le même Hegel écrit dans l'Encyclopédie : "l'ultime sphère de l'Esprit absolu peut être toute entière désignée comme religion" (23). La philosophie

---

(21) Enc., Vorrede zur zweiten Ausgabe, p.19. Nos traductions de l'Encyclopédie s'inspirent de celles de A. Véra et de J. Gibelin.
(22) Berl., p. 354-402. Le dernier exemple français d'une critique sévère de Hegel du point de vue théologique est l'ouvrage de G.M.-M. Cottier, L'athéisme du jeune Marx; ses origines hégéliennes. Le titre du livre en dit l'orientation.
(23) Enc., § 554. E. Bréhier, Histoire de la philosophie, t. IV, p.778 et E. Schmidt, Hegels Lehre von Gott, p. 140, ont noté l'importance de ce passage. Cfr. etiam Th. Litt, Hegel, pp. 59, 93.

serait-elle d'essence religieuse? Assurément, affirme Hegel, puisqu'elle est le "culte perpétuel" en Esprit(24), le service de Dieu authentique qui sauve en vérité la foi chrétienne(25) et culmine dans la connaissance de Dieu(26). N'est-ce pas ce que disait déjà Anselme de Cantorbury pour qui, sans le désir de comprendre, la foi n'était plus qu'infidèle négligence. Hegel le cite : "Negligentiae mihi videtur si... non studemus quod credimus intelligere"(27). Dès lors en fallait-il plus à Nietzsche et à d'autres pour dénoncer l'Esprit évangélique du Tübinger Stift? La spéculation ne serait-elle qu'une théologie? "Au fond, écrit Barth, Hegel est resté toute sa vie un fils fidèle du séminaire de Tubingen. C'est qu'en réalité, tout ce qui semble constituer l'éclat particulier et la dignité particulière de la théologie paraît ici incomparablement mieux mis en relief et en valeur que dans les mains des théologiens eux-mêmes (sauf peut-être chez Thomas d'Aquin), parce qu'ici la théologie, prise en charge par la philosophie n'est pas à vrai dire dépassée mais s'est dépassée elle-même"(28).

Hegel, un théologien? un Aufklärer? ce n'est point encore le temps d'en débattre. La plus rapide lecture de la Phénoménologie révèle en tous cas que Hegel voulut être l'un et l'autre : pour lui, pas de vérité philosophique qui n'eût la ferveur profonde du recueillement religieux et la critique lucidité de l'Aufklärung. Qu'est donc cet Aufklärer pour qui la spéculation est un autre nom de la mystique(29) et ce théologien pour qui la foi s'achève en pensée pure?(30)

---

(24) v.g. G.P. Einl., pp. 168, 169, 185.
(25) Enc., Vorrede zur zweiten Ausgabe, pp. 4,12; Vorrede zur dritten Ausgabe, p.26; § 4, 10.
(26) G.P. Einl., p. 91 : "Aber eigentlich ist der Gegenstand der Philosophie nur Gott, oder ihr Ziel ist, Gott zu erkennen". Cfr. etiam, Rel. I, L. 189, G. 161 (1827).
(27) Anselme de Cantorbury, Cur Deus homo ?, t.I, 1. Ce texte est souvent cité par Hegel, par exemple dans la préface à la seconde édition de l'Encyclopédie p. 15, ou en note au § 77.
(28) K.Barth, Hegel, p. 21.
(29) v.g. Rel. I, L. 294, 301; G. 245, 250(mnscr); III, L. 177; G. 144(mnscr); IV, L. 57, G. 62 (mnscr).
(30) v.g. Vorrede zu dritten Ausgabe, Enc., p. 26-27; Vorrede zu Hinrichs Religionphilosophie, Berl., pp. 78-79.

Telles sont les perspectives qui marquent en leur ambiguïté l'irréductible originalité de la philosophie hégélienne de la religion; elles ouvrent le champ de notre recherche; elles en commandent l'organisation.

Car l'accès à une pensée aussi soucieuse d'allier les contraires comporte de très précises exigences. Il ne sert de rien de relever les textes susceptibles d'une lecture plus "religieuse" ou plus "philosophique" au sens du XVIIIe siècle français; s'il est aisé de citer de nombreux passages en faveur de l'une et l'autre interprétation, ces oppositions restent inopérantes : elles indiquent peut-être l'ampleur de ce qu'a pensé Hegel, elles n'éclairent pas comment il pensa simultanément les deux membres de cette antinomie majeure. A quoi bon, par exemple, opposer termes à termes les déclarations de Hegel sur la nécessaire absence de Dieu en philosophie (Gotteslosigkeit)(31) et ses pages sur Dieu, unique objet de la philosophie(32) ?

L'histoire de l'hégélianisme montre assez de ces démarches unilatérales dont la seule portée est finalement de faire ressortir la profondeur contrastée de la pensée hégélienne. Certains (33) n'ont pas manqué dès lors de soupçonner chez Hegel une certaine incohérence soit au niveau spéculatif, soit le plus souvent sur le plan personnel; d'aucuns ont même douté de la sincérité de ses affirmations, en particulier de ses professions de foi chrétienne(34). Mais c'est

---

(31) Glauben und Wissen, L. p.346; Méry, p. 298.
(32) v.g. G.P. Einl., p. 91; Berl., p. 189.
(33) C'est ainsi par exemple que E. Schmidt conclut sa critique de Hegel dans son ouvrage par ailleurs remarquable. (op.cit., p.256)
(34) Parmi ces professions de foi de la maturité, on en retiendra deux particulièrement explicites.
La première est tirée d'un document officiel. Les Cours de Hegel sur l'Histoire de la Philosophie avaient provoqué les plaintes d'un vicaire catholique, choqué des attaques de Hegel contre la doctrine de la Transsubstantiation eucharistique. L'ecclésiastique s'était plaint au Ministère. Dans sa réponse à la demande officielle d'éclaircissements, Hegel écrit :
"1) dass von mir als Professor der Philosophie auf einer Königl. Preussischen Universität, in Berlin und als lutherischem Christen nicht anders erwartet werden dürfe, als dass ich mich nach diesen Qualitäten über die Lehren und den Geist des Katholizismus aussprechen werde.... (voir suite note 34 p. suivante)

(suite note 34)

6) dass... sie (die katholischen Zuhörer)... nur sich selbst anauflagen hätten, dass sie philosophische Vorlesungen auf einer evangelischen Universität bei einem Professor, der sich dessen rühmt, als Lutheraner getauft und erzogen zu sein, es ist und bleiben wird, besuchen".(Berl., pp. 572-575)

Sur le luthéranisme "officiel" de Hegel, lire encore son discours prononcé pour le troisième centenaire dela Confession d'Augsbourg, le 25 juin 1830 (Berl., pp. 30-55); on se rappellera aussi son souci d'édifier une église, ou du moins un oratoire, pour les étudiants de l'Université. (Berl., pp. 575, 774)

Cependant, la correspondance privée de Hegel n'est pas moins explicite. Il faut citer la lettre à A. Tholuck, datée du 3-7-1826, à propos du livre de ce dernier : Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients, Berlin, 1826.

"Verdient die hohe christliche Erkenntnis von Gott als dem Dreieinigen nicht eine ganz andere Ehrfurcht, als sie nur so einem äusserlichen historischen Gange zuzuschreiben? In Ihrer ganzen Fühlen und finden können. Ich bin ein Lutheraner und durch Philosophie ebenso ganz im Luthertum gefestigt. Ich lasse mich nicht über solche Grundlehre mit äusserlich historischer Erklärungsweise abspeisen. Es ist ein höherer Geist darin als nur solcher menschlicher Tradition. Mir ist es ein Greuel, dergleichen auf eine Weise erklärt zu sehen, wie etwa die Abstammung und Verbreitung des Seidenbaues, der Kirschen, der Pocken usf. erklärt wird". (Br., IV, p. 28) 514a

Cette lettre non destinée à la publication n'a été retrouvée que récemment.

Dans la correspondance de Hegel, il faut encore citer :

Br.108, à Niethammer (novembre 1807): à certaines conditions, Hegel enseignerait volontiers la Théologie.

Br.186, à sa fiancée (été 1811): (le lien du mariage est essentiellement religieux).

Br.243, à Niethammer (28-10-1814): jeu de mots sur les prénoms de son fils, Thomas (Unglaube)-Emmanuel (Versöhnung)-Christian (Glaube).

Br.272, à Niethammer (12-7-1816): "Wir haben keine Laien. Der Protestantismus..."

Br.310, à Niethammer (10-10-1816): sur le protestantisme.

Br.387, à Creuzer (mai 1821): sur la philosophie spéculative de la religion et l'athéisme.

Br.390, à Niethammer (9-6-1821): philosophie et athéisme; peur d'être compromis... "Ich bin ein ängstlicher Mensch..."

Br.395, à sa soeur Christiane (psychiquement assez atteinte) (12-8-1821): "...deine Seele auf den Gedanken an Gott zu richten und von der höheren Liebe Stärke und Trost in dein Gemüt zu erlangen".

Br.402, à sa femme (de Dresde, 20-9-1821): la contemplation de la Vierge à l'Enfant de Holbein la consolerait de la mort de ses enfants.

Br.421, à Niethammer (18-7-1822) sur la préface du livre de Hinrichs et la difficulté d'être compris dans ces domaines de la Religion et de la Politique.

(suite note 34 p.suivante)

t habe ich Keine Spur eines eigenen Sinnes für diese Lehre

là esquiver la difficulté d'une pensée qui, sciemment, s'est voulue conciliatrice(35) et qui ne reconnaissait de vérité que dans une unité assez profonde pour pouvoir allier les contraires.

Il faut donc, pour rejoindre la démarche hégélienne, se retirer en cette profondeur de l'Esprit plus intime et plus enveloppante que toute opposition, dans l'unité déchirée où se disent et par là se surmontent toutes les contrariétés.

Aussi rien de Hegel, et surtout pas la scission absolue de la raison et de la foi, ne peut se penser sinon dans et à partir de la totalité qui distingue pour unir et unifie ce qu'elle discerne, c'est-à-dire dans et à partir du système(36).

La méthode philosophique n'est dès lors rien moins que le mouvement même, l'âme la plus intime de cette totalité systématique, qui, à la façon de l'univers dans les monades de Leibniz(37), se retrouve toute entière en chacun de ses moments par là qu'elle rapporte chacun à chacun et ainsi à tous. La méthode hégélienne concilie les contraires par là qu'elle retrouve en chacun sous les espèces de la contrariété, la présence secrète de ce à quoi il s'oppose; relever les oppositions, ce n'est plus dès lors que s'élever à la totalité qui en chacune se déploie partiellement. Cet art d'accéder à l'objet par le détour de ce qui, en s'y opposant, le pose en totalité - puisque toute opposition comme partialité se signifie en mal du tout - c'est la méthode dialectique.

(suite note 34)
Br.423, à Hinrichs (13-8-1832): éloge de son livre et inquiétude de l'incompréhension possible.
Br.437, à sa femme (3-10-1822) à propos d'un tableau de la Mort de Marie.
Br.459, à Windischmann (23-8-1823). Sur la mystique et la pensée, comme deux voies d'accès au "point de vue spéculatif".
Br.518, à sa femme et ses enfants (10-8-1826): "Da hat sich Nürnberg brav gehalten für unsern evangelischen Glauben..."

(35) v.g. Ph., p. 553b.
(36) Enc., §§ 14, 237, 243.
(37) Leibniz, Monadologie, §§ 56, 57, 60, 61, 62, 65, 83 : "Les composés symbolisent avec les simples".

Dès lors, seule une perpétuelle confrontation permet de discerner dans la spéculation hégélienne la tension antinomique de la représentation religieuse et de la pensée philosophique : chacune ne se pose que dans l'opposition de l'autre; chacune ne se laisse trouver qu'en révélant en soi la contrariante présence qui la rend corrélative de l'autre. Ce niveau où la représentation se réfléchit dans la pensée absolue et la pensée dans la représentation de l'Absolu, c'est le moment religieux de la philosophie, l'instant philosophique de la religion. La partie centrale de cet ouvrage mettra en évidence cette non identité interne de la pensée où la portée philosophique de la représentation religieuse révèle corrélativement la dimension religieuse de la pensée spéculative; ce sera l'étude de l'interprétation hégélienne du christianisme: pensée religieuse et religion spéculative.

Cependant, la dialectique des contraires discerne en chaque opposition la présence partielle, et donc partiale, c'est-à-dire négative, de la totalité. Représentation religieuse et savoir philosophique renvoient ainsi par le creux de soi à la totalité qui ne s'identifie la pensée que par le détour de l'expérience religieuse et qui ne se laisse invoquer par la conscience recueillie qu'en la convoquant au-delà d'elle-même à la pureté spirituelle de la rationalité.

Cette totalité qui ne se représente en religion que pour imposer finalement une plus intime présence et qui ne se consomme dans la pensée philosophique qu'en la renvoyant perpétuellement à l'existence religieuse, c'est l'Esprit absolu. C'est finalement en et par lui comme à partir de l'unité totalisante que se laissent penser la pensée et la religion. C'est seulement dans et à partir du système où s'énonce pour Hegel le discours absolu de l'Esprit absolu qu'il est possible de penser en vérité la pensée spéculative de la religion.

Telle est bien l'intention et la fin de cette étude : la compréhension de la religion à l'intérieur du système hégélien; ce sera

le thème de notre troisième et dernière partie.

Une aporie fondamentale surgit toutefois. Il est méthodologiquement peut-être possible d'accéder par l'intermédiaire de la contrariété à l'unité conciliatrice et systématique que l'opposition invoque en se provoquant. Mais la dualité foi-raison, religion-philosophie ne peut révéler la totalité qui s'y déploie, que si chaque terme de l'opposition est déjà lourd en négatif de l'autre et du tout. Aussi toute compréhension de la religion n'est-elle pas susceptible de s'articuler systématiquement à n'importe quelle conception de la philosophie. En fait, l'interprétation hégélienne de la religion chrétienne est déjà plus ou moins spéculative; le mode de penser hégélien comporte toujours des références plus ou moins explicitement religieuses; sans quoi nulle conciliation possible. Dès lors, l'étude de la "théologie chrétienne" de Hegel implique une précompréhension du système qui la fonde; cependant que le système, contenant aussi la religion, n'est accessible que dans et par le dépassement de celle-ci. Comme toujours chez Hegel le commencement présuppose la fin, et c'est le résultat qui pose le commencement(38).

Une conséquence méthodologique se dégage de ce mode de penser circulaire(39) polarisé par la totalité finale. S'il faut toujours expliquer le tout par le tout, le système par le système, aucune catégorie de la pensée n'est compréhensible qu'en fonction de sa situation dans l'ensemble; Inversement, ce qui n'est pas repris dans l'organisation du système n'appartient pas à l'unité propre de la pensée philosophique. Sans doute, le système hégélien ne se réduit-il pas à l'Encyclopédie : il comprend l'ensemble des ouvrages

---

(38) Selon la forte formule de B. Lakebrinck, Hegels dialectische Ontologie und die thomistiche Analectik, p. 437.
(39) Cfr. Enc., 15.

et des cours qui la développent(40), sans oublier la Phénoménologie à laquelle, en attendant de la rééditer, Hegel n'a jamais cessé de se référer comme à la nécessaire ascèse d'un Itinerarium mentis(41), comme à ce chemin vers la vérité de la science, qui déjà est science.

Faut-il soutenir que la dialectique "existentielle", "révolutionnaire" du jeune Hegel est plus précieuse que le système "logique" et "réactionnaire"(42) : il se peut. Pour Hegel cependant, seul le système explique le système. Ses premières oeuvres, ~~par exemple~~(43), ou certaines publications d'intérêt plus politique que proprement philosophique(44), ~~étrangères encore à cette~~ extérieures à l' unité totalisante de

---

(40) On trouvera à l'index approprié la liste des éditions des Cours de Hegel sur la philosophie de l'histoire, l'Esthétique, la Philosophie de la Religion et l'Histoire de la Philosophie. On sait par ailleurs que les Zusätze de l'Encyclopédie dans l'édition des Werke et de Glockner contiennent certains passages tirés des leçons de Hegel sur la Philosophie de la Nature, de la Logique et de l'Esprit. Le problème des Cours sur la Philosophie du Droit ne sera finalement résolu que dans l'édition critique préparée à Bonn par le Hegel-Archiv. Les éditions de Lasson ne permettent finalement pas une vue adéquate du problème.

(41) Ph., Selbstanzeige par Hegel; cfr. Appendice I. On trouvera les interprétations hégéliennes de la Phénoménologie: Log. I, pp. 29-30, 35, 42, 53; II, pp. 436-437; G.P. 19, 284; Enc., § 25.

(42) J. Wahl, Malheur de la conscience, p. 250; E. Bréhier, Histoire de la philosophie, t.III, p.786; R. Garaudy, Dieu est mort, p.197.

(43) Dans l'état actuel de l'édition, il faut citer, outre les tomes 1 et 2 de l'édition Glockner,
- Dokumente zur Hegels Entwicklung, hrsgg. von J.Hoffmeister,1936.
- Theologische Jugendschriften, hrsgg. von H. Nohl, 1907.
- Hegels System der Sittlichkeit, hrsgg. von G. Mollat, 1893. repris in : Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsgg. von G. Lasson, 1913.
- Hegels Erstes System, hrsgg. von H. Ehrenberg, Link, 1915.
- Hegels Ienenser Logik, Metaphysik und Realphilosophie, hrsgg. von G. Lasson, 1923.

(44) Sur cette dualité d'écrits, cfr. E. Vermeil, La pensée politique de Hegel, in Etudes sur Hegel, R.M.M., 1931, p.195. On pensera, pour le temps de la maturité, à la -Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstätte des Königreichs Würtemberg im Jahre 1815 und 1816, in Heidelberger Jahrbuch, XVI, pp. 219-360 (Glockner, t.6, pp. 349-390); Ueber die englische Reformbill, 1831, Berl., pp. 461-506. Cfr. Hegels Schriften zur Politik und Rechtswissenschaft , Lasson, 1913.

cette spéculation en mal d'intimité absolue (45) ne peuvent décider d'une pensée qui se déploie spéculativement sans les intégrer.

Pour notre part, quoique sensible aux avantages, surtout heuristiques et apologétiques, d'autres voies de recherches historiques, nous tenterons de "comprendre Hegel comme Hegel s'est compris" au moment de sa pleine maturité, au temps de son enseignement universitaire de Heidelberg et de Berlin (46).

Par souci de fidélité à la pensée hégélienne qui s'est voulue et s'est comprise comme système, nous renoncerons donc à toute méthode génétique d'interprétation. Nous nous refuserons à citer, sinc à titre exceptionnel et doxographique, les oeuvres antérieures à la Phénoménologie. Les Jugendschriften sont d'ailleurs, on le sait, l'oeuvre d'une époque où l'Aufhebung hégélienne de la religion se cherche encore sous les traits d'une critique politique et moralisante que le système ultérieur dépassera en les englobant.

De même nous laisserons totalement de côté le problème éventuel d'une évolution historique, d'un développement progressif de la pensée hégélienne entre 1807 et 1830. Certes il n'est pas question de contester les différences de niveaux spéculatifs entre la Phénoménologie dune part, la Logique et l'Encyclopédie de l'autre. S'agit-il là d'un nouveau développement de la conscience philosophique de Hégel? Il se peut. C'est même vraisemblable. Pour notre part cependant, sans vouloir poser plus que Hegel ne le fit lui-même le problème d'une éventuelle maturation de sa philosophie, nous tenterons plutôt d'en situer les moments divers mais non hétéro-

---

(45) v.g. Enc., § 11.
(46) Hegel, on le sait, inaugura, son enseignement à Heidelberg en 1816 et à Berlin en octobre 1818.

gènes, à l'intérieur de la pensée hégélienne prise en totalité(47).

Bref nous ferons nôtre le refus de Hegel de rechercher dans des données biographiques particulières(48) une lumière ~~que donne seulement~~ se révèle que dans l'universalité de la pensée spéculative(49). Ce n'est pas là contester l'importance extrême des travaux consacrés au jeune Hegel(50)

---

(47) Cette méthode strictement systématique est celle de N.Hartmann et de R. Kroner après avoir été celle de A.Véra et de G. Noël par exemple. Th. Häring et J. Wahl s'intéressent plus particulièrement à la genèse phénoménologique du système.

Un historien de l'hégélianisme, note J. Hyppolite (Philosophie de l'Histoire, p.11), devrait effectivement user de ces deux méthodes, logique et phénoménologique; c'est le propos de H. Glockner. Le nôtre est plus limité puisqu'il s'agit seulement de s'identifier - dialectiquement - à la pensée hégélienne sans tenter de l'éclairer de l'extérieur, mais seulement, par elle-même, comme pensée.

C'est là le point de vue hégélien pour qui la situation spirituelle d'un philosophe ne se révèle que dans et à partir de la cohérence interne de sa pensée. En effet, l'historicité concrète du philosophe inséré dans une époque et enveloppé par le Volksgeist n'institue pas de référence extrinsèque à la pensée; pour Hegel, elle en marque seulement la dimension de totalité concrète.

Dès lors, la limite méthodologique de notre travail pourrait s'avérer féconde si elle permettait de coïncider dialectiquement avec la compréhension que Hegel eut de lui-même comme philosophe.

La distance nécessairement inscrite en cette identification du commentateur et de l'auteur étudié se présente alors comme le lieu d'une prise ultérieure de position spirituelle. Pour être objectif vis-à-vis de Hegel, il faut en effet révéler encore le comment de cette coïncidence subjective avec la spéculation hégélienne. Ce n'est cependant pas le propos de cette étude.

(48) G.P. 19, pp. 276-277; Enc., Vorrede zur dritten Ausgabe, p.24.

(49) Enc., § 12.

(50) W. Kern s.j., dresse dans Scholastik, 1962, Neue Hegel-Bücher, p. 85-114, la bibliographie récente des oeuvres consacrées au jeune Hegel.

Après les ouvrages de Th. Häring, de J.Schwarz et de W. Dilthey, de G. Lukacs, Der Junge Hegel et de P. Asveld, La pensée religieuse du jeune Hegel, il présente les livres plus récents : A. Massolo, Prime ricerche di Hegel, C. Lacorte, Il primo Hegel, 1959, A. Negri, Stato e diritto nel giovane Hegel, 1958, M. Rossi, Marx e la dialettica hegeliana, 1960, A.T.P. Peperzak, Le jeune Hegel et la vision morale du monde, 1960, et K. Wolf, Die Religionsphilosophie des jungen Hegel, 1960.

Kern tente (pp. 113-114) de dégager de cette littérature abondante certains points d'entente, encore très limités. Nous en retenons qu'il est impossible de consigner Hegel, fut-ce en sa jeunesse, dans aucun domaine particulier, chaque auteur présente d'ailleurs l'inté-

(suite de la note 50 p. 17)

ni mettre en doute la portée de la méthode génétique dans l'étude des textes philosophiques, ni non plus douter de la valeur des résultats recueillis grâce à l'étude des "présupposés personnels" de la philosophie hégélienne(51). Mais nous cherchons seulement à comprendre Hegel dans la perspective où il s'est compris.

Comment, dans ces conditions sévères, trouver une voie d'accès à l'auto-compréhension hégélienne de sa pensée religieuse et philosophique? Très simplement, en l'acceptant dans notre situation d'extériorité par rapport à elle. Avant de pouvoir, de l'intérieur, assumer le mouvement de la dialectique hégélienne, il faut la recevoir comme un donné historique, comme une opinion qui se propose singulièrement à notre recherche qui la présuppose. Il faut en d'autres termes, étudier d'abord de l'extérieur l'ensemble des positions hégéliennes. C'est de leur exposé objectif que surgira peu à peu la loi interne qui en commande l'articulation nécessaire et s'impose par là à la pensée comme son propre mouvement. C'est d'ailleurs là la méthode d'exposition de Hegel; c'est la visée de la première partie de notre étude(52).

Ainsi, dès ses premières pages, encore extérieures au sujet, cette étude aura-t-elle le souci de rejoindre le mouvement de la pensée hégélienne.

La Première Partie, Religion et Pensée, parcourra l'ensemble de la problématique hégélienne recueillie, parmi d'autres, comme une position historique singulière : c'est le thème de ce volume. Peu

---

(suite note 50)- rêt d'avoir mis en évidence une perspective différente. Asveld étudie davantage la théologie, Lukacs, la politique, Negri et Rossi, la sociologie, Massolo et Lacorte, l'histoire, Peperzak, la moralité.

Par ailleurs l'unanimité des auteurs souligne la distance prise en sa jeunesse par l'ancien théologien du Tubînger Stift par rapport au Christianisme. Cfr, infra, ~~p. 113, n. 1, 2; p. 128, n. 10.~~ 203, n. 1

(51) H. Glockner, Hegel, I, Jubiläumsaugabe, t. 21, p. 53.

(52) Cette première partie : La Problématique, Religion et Pensée, trouve son centre de gravité dans les Cours d'introduction de Hegel à la Philosophie de la Religion. (Rel. I).

à peu la pensée philosophique y apparaîtra à travers les paradoxes de l'histoire - et les antinomies de la conscience religieuse. Celles-ci nous imposeront finalement la méthode susceptible de penser la vérité du Christianisme(53).

Notre Deuxième Partie tentera ultérieurement de saisir dans son mouvement dialectique, l'interprétation hégélienne du Christianisme en peine de sa vérité et de soi; elle déploiera l'essentielle corrélation et l'ensemble des oppositions très particulières immanentes à la religion de l'Esprit et à la pensée théologique(54).

Il sera dès lors possible de concevoir dans et à partir de l'universalité absolue de l'Esprit, la totalité spéculative où s'inscrit systématiquement la vérité chrétienne; notre troisième et dernière partie exposera finalement cette pure pensée de la religion (55).

Mais d'abord il faut introduire à la philosophie hégélienne de la religion et à sa problématique.

---

(53) Cfr. infra : La Problématique, Religion et Pensée, p. 19.
(54) Cfr. infra : La Dialectique, la Pensée religieuse, t. II.
(55) Cfr. infra : La Systématique, la Pensée de la Religion t. III.

P R E M I E R E P A R T I E

LA PROBLEMATIQUE - RELIGION ET PENSEE

Le point de départ de la recherche se trouve nécessairement dans l'ignorance de la conscience extérieure à son objet. Cette extériorité où se présuppose la philosophie proposée à la conscience qui la vise, c'est pour Hegel le temps : le temps vécu comme la dimension de proximité tangible et d'immédiate absence ~~toujours~~ immanente à la pensée, le rythme lent, l'étrangeté où, ~~selon Hegel,~~ l'Esprit peine à s'objectiver et à s'affirmer en la marquant de sa vérité. Les moments de ce rythme négatif où la pensée "se suspend", en peine patiemment de s'égaler à soi, définissent les époques (ἐποχή) de l'Esprit.

C'est seulement en son époque que la pensée se découvre : l'Esprit ne vient philosophiquement à bout de soi qu'à travers le patient déploiement et le lent reploiement de l'extériorité historique. Ce n'est aussi qu'à partir de son époque qu'une pensée se redécouvre ~~historiquement~~ : c'est dans l'extériorité du temps que s'opposent et communiquent le philosophe et son historien.

C'est donc dans l'expresse distance des temps historiques qu'il faut aborder Hegel : c'est la seule immédiateté où il soit possible de s'identifier dialectiquement à sa pensée philosophique.

Il ne s'agit cependant pas de replacer "Hegel en son temps". Même si Hegel et son époque constituaient des données objectives dont disposerait la subjectivité de l'historien, cette recherche peut-être légitime, peut-être fructueuse, resterait extérieure au mouvement interne de la dialectique hégélienne. Si en effet le déploiement originel de la pensée de Hegel reste inabordable en dehors de son enracinement historique, inversement, cette insertion historique de la spéculation, son extraposition de soi dans le temps, ne peut être reconnue que dans et à partir des positions propres de la pensée hégélienne.

Soucieux de "comprendre Hegel comme il s'est compris", nous n'é-

tudierons donc pas "historiquement" ses contemporains, ses précurseurs, ses disciples pour y discerner objectivement influences et milieu.

Pour rejoindre Hegel en son temps, nous nous attacherons à sa compréhension de son époque et de son histoire. Si en effet la spéculation hégélienne se nourrit de son siècle, elle transforme le monde qu'elle s'assimile; c'est en prenant originalement distance par rapport à son temps qu'elle s'y identifie originellement. Etudier Hegel, le connaître en son époque qui ne fut pas celle de Fichte, ni de Goethe, ni de Beethoven, c'est donc dégager d'abord l'interprétation historique qu'en a donnée Hegel.

Le premier accès à Hegel nous est donc ménagé par l'étude de sa compréhension de son époque et de son histoire. Ce sera notre premier chapitre. Il recueillera les affirmations de Hegel, fils de son siècle, lié à l'esprit de son temps, aux paradoxes de son histoire et de sa religion qu'il entend penser en vérité(1).

Il sera dès lors possible dans un deuxième chapitre de mesurer les difficultés inhérentes à cette pensée curieuse de la religion de son époque. Ces questions posées par la religion de son temps, ces apories de la conscience chrétienne, marquent les distances qu'entend respecter et surmonter la spéculation. Elles indiquent objectivement la profondeur des antinomies à résoudre en philosophie de la religion(2).

Rien d'étonnant dès lors que cette philosophie doive parcourir plusieurs étapes, surmonter plus d'un échec avant de résoudre dans la spéculation, les oppositions immanentes au Christianisme et à sa théologie. Ces approximations successives que la pensée hégélienne entend ne pas esquiver sont d'ailleurs dialectiquement révélatrices de leur vérité spéculative. Notre troisième chapitre dégagera cette perspective originale de la philosophie hégélienne de la religion(3).

(1) Cfr.infra: Chapitre I, Hegel et les paradoxes de son histoire, pp. ~~13-97.~~ 22-152.
(2) Cfr.infra: Chapitre II, Les apories de la conscience chrétienne, pp. ~~98-151.~~ 153-242.
(3) Cfr.infra: Chapitre III, La dialectique de la pensée, pp. ~~152-193.~~ 243-310.

CHAPITRE I : HEGEL ET LES PARADOXES DE SON HISTOIRE.

C'est dans la compréhension de son temps, de son histoire et de ses paradoxes que s'enracine la spéculation hégélienne : Hegel ne pense en vérité que l'Esprit et la religion de son époque.

Pourquoi? Comment? C'est ce qui ne peut se voir que dans le tout du système.

Il faut s'indique, au préalable, de circonscrire la position générale de Hegel : le philosophe est l'enfant de son époque(1), - d'en esquisser les composantes particulières(2), - et d'en dégager la portée concrète dans le cas singulier de Hegel : quelle époque, quelle histoire, quelle religion Hegel a-t-il eu à penser?(3)

I. LE FILS DE SON TEMPS.

"La vérité n'apparaît que si son heure est venue. Elle ne se manifeste jamais trop tôt :(4) le public est toujours mûr pour la recevoir".(5) Tels étaient les spéculatifs encouragements que s'administrait Hegel à l'heure de confier à l'éditeur Goebhardt les derniers placards de la "très révolutionnaire" Phénoménologie de l'Esprit.

Quinze ans plus tard "le problématique Souabe" s'était, selon le mot de Häring, converti à l'apodicticité de rigueur pour le premier professeur de l'université de Prusse(6); mais c'est encore en des

---

(1) Cfr infra: I. Le fils de son temps, pp. ~~13-14~~ 22-24.
(2) Cfr infra: II. L'enfant de sa religion, pp. ~~14-17.~~ 24-29.
(3) Cfr infra: III. L'histoire chrétienne et l'Heure de la pensée, pp. ~~17-97.~~ 30-152.
(4) Ph., pp. 476-477, 557b.
(5) Ph., p. 58.
(6) "Er blieb trotz aller äusserlichen Apodiktizität seiner Berliner Zeit, im Grunde immer doch auch der problematischere Schwabe".(Th. Häring, Der werdende Hegel, in Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses, Berlin, 1931, p.39. Cfr M. Clark, Logic and System, p. 11, n.7.

termes très proches qu'il se refusait en tant que philosophe à la critique progressiste : "La philosophie est l'intelligence du présent et du réel, non la construction d'un au-delà qui se trouverait Dieu sait où(1)... concevoir ce qui est, telle est la tâche de la philosophie... Tout individu n'est jamais que le fils de son temps; ainsi en va-t-il de la philosophie : elle recueille son temps dans la pensée. Il est aussi fou de rêver d'une philosophie quelconque dépassant le monde présent que d'imaginer un individu sauter au-dessus de son temps... Ici est la rose, c'est ici qu'il faut danser... Reconnaître la rose de la raison dans la croix du présent(2) et

(1) Recht, Vorrede, p. 14.

(2) Cette formule peut être rapprochée de la descriptipn du blason de Luther, cité d'ailleurs à la page suivante. "Weil ihr begehrt zu wissen ob mein Petschaft wohl troffen sei, will ich Euch erst meine Gedanken anzeigen zu guter Gesellschaft, die ich auf mein Petschaft wollt' fassen, als in ein Merkzeichen meiner Theologie. Das erste soll ein Kreuz sein, schwarz im Herzen, das seine natürliche Farbe hätte, damit ich mir selbst Erinnerung gebe, dass der Glaube an den Gekreuzigten uns selig macht; denn so man von Herzen glaubt, wird man gerecht; ob's nun wohl ein schwarz Kreuz ist, mortificiert und soll auch wehe tun, doch lässt es das Herz in seiner Farbe, verderbt die Natur nicht, das ist : er tötet nicht, sondern behält lebendig. Solch' Herz aber soll mitten in einer weissen Rose stehen, anzuzeigen, dass der Glaube Freude, Trost, und Freiden gibt und kurz in eine weisse fröhliche Rose setzt, nicht wie die Welt Fried'und Freude gibt, darum soll die Rose weiss und nicht rot sein. Denn weisse Farbe ist der Geister und aller Engel Farbe. Solche Rose steht im himmelfarben Felde, dass solche Freude im Geist und Glauben ein Anfang ist der himmlischen Freusen zufünftig, ist wohl schon drinnen begriffen und durch Hoffnung gefasset, aber noch nicht offenbar. Und in solch Feld ein güldenen Ring, dass solche Ewigkeit im Himmel ewig währt und kein Ende hat und auch köstlich über alle Freuden und Güter, wie das Gold das höchste, edelste, köstlichste Erz ist". Lettre de Luther à L. Spencer, citée in E. Staiger, Schwäbische Kunde aus drei Jarhunderten, Tübingen, Rainer, pp. 231-232. Le rapprochement mérite d'être médité, même si Luther, ce que l'on savait, est plus coloré que Hegel. Celui-ci commente son propre texte sur la Rose et la Croix comme une allusion au symbole des Rose-Croix... il raille même ceux que l'ignorance empêche de le reconnaître, in Uber Philosophie überhaupt und Hegels Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere, Ein Beitrag zur Beurteilung der Letztern von Dr.K.E. Schubarth und Dr.L.Carcanigo, Berlin, 1829, Recension de Hegel in Jahrbücher f.wissensch. Kritik, 1829.(Berl.,p.402). Cfr à ce sujet, G.Lasson, Beiträge zur HegelForschung, II. Kreuz und Rose, pp.43-70. Lasson cite le distique de Luther:"Des Christen Herz auf Rose geht, Wenn's mitten unterm Kreuze steht".(ibid., p.46). Sur les Rose-Croix, cfr. S.Hutin, Histoire des Rose-Croix,Paris,Nizet,1955.

en, K.Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, pp. 28-43.

s'en réjouir, telle est la vision rationnelle qui réconcilie avec la vérité"(1).

La philosophie est liée au temps où elle a paru. Toute philosophie est apparue au bon moment. Aucune n'a transgressé son époque. Toutes ont recueilli leur temps en pensée(2). Comme l'artiste, comme tout homme, le philosophe n'est que l'enfant de son époque(3).

Comment cet historicisme se laisse-t-il situer dans le savoir absolu? nous retrouverons plus loin ce problème(4). Qu'il suffise ici d'en dégager la conclusion qu'en tirait Hegel pour la philosophie: "Voici le résultat général de l'histoire de la philosophie. A toute époque il n'y eut jamais qu'une philosophie dont les différences simultanées constituent les côtés nécessaires d'un même et unique principe". (5)

Ce principe, qui donne le ton d'une époque, lui confère son unité et en fait l'Esprit, c'est cela même que pense en vérité la philosophie. Mieux, la philosophie c'est identiquement cet Esprit en son suprême épanouissement. Si la philosophie est la conscience de l'Esprit, elle est toujours le savoir de son temps (6).

II. L'ENFANT DE SA RELIGION.

Lier la philosophie à son époque, c'est nécessairement la situer en son temps parmi les autres phénomènes culturels et les institutions historiques : la philosophie n'est que l'un des nombreux visages pris en chaque siècle par la conscience de l'Esprit.

---

(1) Recht., Vorrede, p.16.
(2) G.P.Einl., p.125.
(3) G.P.Einl., p.72; Aest., II, p.229; Recht., Vorrede, p.16 :"Sohn seiner Zeit".
(4) Qu'il soit cependant permis de renvoyer ici au remarquable article de G. Fessard, Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire, in Hegel-Jahrbuch, 1961, pp. 25-60.
(5) G.P., 19, p.690.
(6) "Die Philosophie ist derselbe Geist (der Zeit) in der höchsten Blüte seiner selbst; sie ist das begriffene Wissen seiner selbst. G.P. Einl., p. 149. Cfr. ibid., p. 148.

Peu furent comme Hegel sensibles à la diversité du phénomène humain : l'économique et le politique, la famille et l'histoire, l'art, la religion et la philosophie, tout a retenu son attention. C'est que tout lui apparaissait lourd de sens, d'un sens unique. A travers les structures objectives de son histoire et dans ses expériences d'absolu, c'est toujours l'homme qui se cherche, arraché à soi, dépouillé de soi, et que trouve l'Esprit.

Hegel n'a jamais cessé d'insister sur cette unité fondamentale de l'aventure humaine où tout l'Esprit est en chaque siècle à la portée de l'homme. L'instant, où le siècle se suspend en époque historique, est dense de cette insistance de l'Esprit à se donner, à se trouver : ce n'est, à chaque coup, que la patiente reprise de la divine et humaine comédie où l'Esprit joue tous les rôles, prend les visages de tous les drames, sachant qu'aucune figure et qu'aucun geste ne traduira seul la glorieuse peine de son active passion. Chaque époque marque le rythme où tout entier se surprend et se reprend l'Esprit.

Qu'on ne se représente donc pas la politique, la constitution des Etats, ou la religion, comme les racines et la cause de la philosophie, ou inversement, celle-ci comme le fondement de celles-là; les recherches d'influences plus ou moins déterministes ne perçoivent que les plus extrinsèques des connexions. En fait, il faut apercevoir en tous ces moments, uh unique caractère qui fonde tout, une idée qui tout pénètre(1): Cette vérité qui secrètement articule d'une époque, c'est l'Esprit. Puisque, par ailleurs, chaque siècle détermine l'homme en son devenir, si la communauté humaine indifiduali-sée par sa naissance en telle époque s'appelle nation et peuple,

---

(1)"Montesquieu a défini la vraie vision historique, le véritable point de vue philosophique qui est de ne pas considérer la législation générale et ses déterminations isolément et abstraitement, mais comme élément conditionné d'une totalité en corrélation avec les autres déterminations qui constituent le caractère d'une nation et d'une époque; dans cet ensemble, elles reçoivent leur véritable signification et par suite leur justification". (Recht., § 3 Rem., p.22). Nos traductions de la Philosophie du Droit reprennent au plus proche celle de Kaan.

l'époque, c'est finalement l'Esprit d'un peuple.(Volksgeist)(1)

L'Esprit d'un peuple marque ainsi le développement d'un principe unique, voilé sous la forme d'un obscur instinct qui travaille à s'objectiver. Aussi ce principe déploie-t-il sa polyvalente richesse : pour cet Esprit vivant, agissant, il y va de sa propre création. L'Esprit se libère dans les gestes d'un peuple. Dans le peuple, il trouve sa réalisation propre, la jouissance et la saisie de soi. La religion et la science, les arts, les coups du destin et les circonstances fortuites rythment seulement ce désenveloppement révélateur de l'Esprit qui spécifie le caractère d'un peuple déterminé.

Cependant la plus haute activité de l'Esprit consiste à se concevoir, à se porter en la pensée, à s'engendrer soi-même : ce savoir de l'Esprit du peuple, cette totale réflexion sur son principe, c'est la philosophie. C'est pourquoi, dit Hegel, la philosophie marque ~~toujours~~ la fin ~~d'une~~ époque dont la figure révèle au philosophe l'Esprit ~~vivant~~ qui l'habite : la pensée ne s'éveille à l'Esprit que si au préalable s'est formé le visage de sa réalité. "Si a priori qu'elle soit, la pensée est essentiellement le résultat de l'Esprit, elle est procession, surgissement à partir de..." (2).

C'est pourquoi la philosophie vient toujours trop tard(3), de ce retard inscrit en elle par la négativité qui récuse et met au passé une réalité antérieurement trop jeune pour la réflexion, trop indéterminée pour la maturité de la pensée(4). Penser le réel, c'est se le présupposer, le texte célèbre le dit : "En tant que pensée du monde, la philosophie n'apparaît dans le temps que lorsque la réalité a accompli et achevé son processus de formation. Ce qu'enseigne le concept, l'histoire le montre tout aussi nécessairement. C'est seulement dans la maturité de la réalité que l'idéal apparaît en

---

(1) En chaque époque, un Esprit, un principe distinct, mais unique : Cfr Welt. Vern., pp.59-60, 64-65, 114-115, 120-121, 167.
(2) G.P. Einl., p.150.
(3) Recht., Vorrede, p.17.
(4) G.P. Einl., p.151.

face du réel et, après avoir saisi ce monde en sa substance, l'édifie en forme d'un empire intellectuel. Quand le philosophe peint sa grisaille dans la grisaille, c'est qu'une figure de la vie a vieilli; avec du gris sur du gris, one ne peut la rajeunir, mais seulement la reconnaître. La Chouette de Minerve prend son vol à la tombée du soir".(1)

Ainsi le philosophe naît de son époque. Il la suppose, comme le fruit mûr son germe originel. La philosophie met au passé de soi le siècle qu'elle se présuppose en en pensant la vérité. Mais comment une époque se laisse-t-elle recueillir pour s'offrir à la pensée? Comment se résume-t-elle pour se faire accueillir dans la pensée qui, en s'y inscrivant, la transcrit en éternité?

Hegel distingue dans l'Esprit d'une époque sa réalité(Wirklichkeit) et son Idée. La première culmine dans l'état et l'histoire : la famille, la société économique et le droit civil, une culture ~~suffisante au développement des sciences du fini~~ la structure de l'époque, des classes sociales, telles sont les "sphères principales dans lesquelles se différencie l'Esprit qui se réalise en état".(2) Le monde de l'Idée, c'est celui de l'art, de la religion, de la science(philosophique).

"L'Esprit d'un peuple est comme une individualité, qui est, en son essentialité, - représentée, honorée, goûtée en son essence idéale comme le Dieu de la religion,- exposée en image à l'intuition : c'est l'art; - connue et comprise par la pensée : c'est la philosophie".(3)

Ainsi c'est l'art, mais surtout(4) la religion qui commence à

---

(1)Recht., Vorrede, p.17.
(2) Weltg. Vern., pp. 135-137.
(3) "Er ist (der Geist) eine Individualität, die in ihrer Wesentlichkeit, als dan Wesen, als der Gott, vorgestellt, verehrt und genossen wird, - in der Religion, - als Bild und Anschauung dargestellt wird, in der Kunst, - und im Gedanken erkannt und begriffen wird, in der Philosophie". Vern. Welt., p. 123 (mnscr).
(4) "Alles geistige Tun hat nur den Zweck, sich dieser Vereinigung bewusst zu werden, d.h. seiner Freiheit.. Unter den Gestalten dieser gewussten Vereinigung steht die Religion an der Spitze". Welt. Vern., p. 124.

recueillir dans la conscience de l'Idée la réalité d'une époque; en en signifiant déjà la vérité, elle en prépare encore, à son niveau d'immédiateté, la pure existence philosophique.

La religion est ainsi la conscience spirituelle de l'Esprit d'un peuple; elle est la conscience de l'Esprit universel dans et à travers sa détermination dans l'Esprit d'un peuple déterminé, ~~donc, en tant que telle,~~ la conscience expresse de l'unité de ce peuple avec l'Esprit universel. En ce sens, la religion est la conscience de soi d'un peuple, en ses profondeurs. C'est pourquoi Hegel l'appelle le "lieu" où le peuple se donne la "définition" de ce qu'il tient pour rationnel : le point essentiel et fondamental auquel il réfère toutes les formes de sa conscience(1), la base de l'état(2).

De façon plus précise, Hegel parle de la religion comme de la "conscience de la substantialité"(3); c'est considérer l'expérience religieuse comme le milieu divin où l'Esprit se manifeste dans la conscience comme le soubassement essentiel mais encore enveloppé de la réalité, sans encore révéler en certitude à sa pensée que le phénomène humain, siècles et peuples, n'est en vérité que le phénomène de l'Esprit. Selon cette perspective, la conscience religieuse reste engagée dans la tension, la scission, d'un substrat essentiel, le divin, et d'un phénomène inessentiel, l'humain. Cependant,

---

(1) "Die Religion ist die erste Weise des Selsbstbewusstseins, das geistige Bewusstsein des Geistes des Volkes selbst, des allgemeinen, des an und für sich seienden Geistes nach der Bestimmung, die er sich in dem Geiste eines Volkes gibt, das Bewusstsein dessen, was das Wahre ist, in seiner lautersten, ungeteilsten Bestimmung. Was weiter als Wahres bestimmt ist, gilt mir, insofern es seinem Prinzip in der Religion gemäss ist. Die Religion, die Vorstellung von Gott, macht insofern die allgemeine Grenze, die Grundlage des Volkes aus. Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält". Welt. Vern., p. 125. Cfr Rel. III, L. 206, G. 167 (1827); IV, L. 162, G. 155 (mnscr).
(2) Welt. Vern., p.127. Dès lors, si la religion constitue la conscience radicale du vrai en son universalité, on se demandera avec J. Wahl ce qu'entend R.Garaudy quand il parle d'une "transposition théologique du problème" hégélien.(Dieu est mort, p.86 sqq.). Tout dépend, écrit J. Wahl, de ce qu'on prend comme le premier instant de la pensée hégélienne"(ibid., p.432). L'"analyse économique des données" (ibid.,p.56 sqq.)peut certes être considérée comme "préalable". Mais il paraît chronologiquement difficile d'assurer qu'elle

(suite note 2 et note 3 p. 29)

l'avènement de la pensée, où les diversités et les contrariétés d'une époque se totalisent en leur dense et lourde unité, passe par cette expérience discriminatoire de la conscience religieuse : seule cette conscience, en accusant en lui l'opposition à l'Absolu, rend en effet possible et nécessaire l'unité réconciliatrice de l'Esprit, d'abord caché à soi et divisé de soi dans l'inconscience ~~d'une époque~~ du temps.

La religion est ainsi cette présence de l'Esprit toujours disjointe de soi en son apparaître temporel : la religion n'est que la Re-présentation de la Présence; la Présence cependant ne se présente qu'en elle, car elle y est déjà donnée à soi en son essentielle réalité : la présence de la Représentation est nécessaire à la pure Présence.

C'est, dès lors, dans et à travers la représentation religieuse, que le temps présent peut accéder à cette pure présence spirituelle de la pensée; penser son époque, c'est connaître, avec la certitude de la présence, la vérité qui s'y manifeste dans la représentation religieuse. Dès lors, puisque le philosophe est nécessairement le fils de son époque ~~et n'en~~ dont il conçoit ~~que~~ la vérité, il est aussi l'enfant de sa religion. Philosopher, c'est penser en vérité la religion de son temps.(1)

(suite note 2 p.28):détermine la recherche de Hegel au moins jusqu'en Thermidor surtout "si la pensée hégélienne est, comme le note R. Garaudy, celle de la totalité finale (ibid.,pp.175-178), si la Religion et la théologie y relèvent de l'absoluité infinie et finale de l'Esprit (Enc., § 385,386, 552-554, 564 sqq), et la vie économique de son objectivité finie (Enc., § 385, 386, 523 sqq)". Parler de "transposition" paraît bien faible, sinon erroné, pour marquer l'accès à la sphère de l'absolue vérité (Enc., § 385). Mais peut-être R. Garaudy veut-il ici moins repérer la perspective hégélienne qu'en dégager la vérité marxiste. En ce cas le sous-titre de son ouvrage: Etude sur Hegel, devrait être résolument préféré au titre de ces pages : Le problème de Hegel. Si par ailleurs, c'était à l'interrogation du jeune Hegel que voulait, en ces pages, faire écho R. Garaudy, il aurait fallu, en fin de volume, reposer toute la question en fonction du Système de Hegel qu'on y expose (ibid., pp.399 sqq.)
(note 3 p. 28): "Die Religion ist dies Bewusstsein (Selbstbewusstsein seiner Vernunft) in seiner absoluten Substantialität". Enc., § 540; cfr. Enc., § 552 Rem. p. 432, § 562; Welt. Vern., pp. 264-265. A propos de la "substance hégélienne", cfr infra, p. ~~52, n.128~~ 81, n. 1.
(1) G.P. Einl., pp. 42-46, 183-188, 284-285, 288.

III. L'HISTOIRE CHRETIENNE ET L'HEURE DE LA PENSEE.

Il en va dès lors de la philosophie hégélienne comme de toute autre. Hegel ne pense en vérité que la religion de son époque. Il faut mesurer la portée de cette affirmation.

Quelle est donc l'époque de Hegel? Ou plus exactement, puisque notre propos n'est pas de situer "objectivement" Hegel en son temps, mais de rejoindre sa compréhension de son siècle, comment Hegel a-t-il interprété son époque? Il l'a située dans l'histoire comme celle du monde germanique. Comment donc s'articule pour lui l'histoire universelle? Comment y détermine-t-il son temps?

Quelle est la religion de cette époque? La religion de Hegel, en ce sens minimal que sa philosophie, révélatrice de son temps, en pense la vérité, c'est le Christianisme de la Réforme évangélique. Or le Christianisme, c'est le Christ, la Chrétienté : de part en part, phénomènes de l'histoire. La compréhension de la vérité du Christianisme passe donc par la découverte de la réalité historique du phénomène chrétien laquelle fait apparaître objectivement la signification spirituelle de sa révélation. Quelles sont donc les dimensions historiques de cette religion chrétienne que Hegel pense en vérité comme la substance de son époque?

Comment s'inscrit dans l'histoire de la pensée le savoir philosophique hégélien dont l'avènement présuppose cette religion historique, désormais pensée et certifiée en son absolue vérité?

D'où la division de cette section :

1. Le temps de Hegel et son histoire(1).
2. Histoire et Christianisme(2).
3. Christianisme et avènement de la philosophie hégélienne(3).

---

(1) Cfr infra : 1. Le temps de Hegel et son histoire, pp. 31-44.
(2) Cfr infra : 2. Histoire et Christianisme,,pp. 44-131.
(3) Cfr infra : 3. Le Christianisme et l'Avènement de la Philosophie, pp. 131-152.

Cette triple recherche mettra en évidence l'ampleur complexe du phénomène chrétien et ainsi la densité historique et religieuse de la philosophie hégélienne qui le pense en vérité.

1. Le temps de Hegel et son histoire.

Comment Hegel comprend-il son époque? Essentiellement comme la suite et la fin, au moins provisoire, d'une histoire(1).

L'histoire humaine ne s'ordonne pas pour lui comme une suite indéfinie de siècles; l'unité de l'histoire n'est pas d'abord chronologique et chiffrée; elle s'articule au niveau plus intime où les consciences des hommes se dépassent et se nouent dans l'unité politique et nationale de leur culture et de leur religion. Certes les siècles passent et les civilisations périssent. Tout s'en trouve-t-il périmé? dépassé? Non pas! L'homme, mémoire de l'histoire, en recueille le passé pour y lire aujourd'hui les signes objectifs de ses dimensions subjectives, toujours cachées, déjà présentes; si chaque époque n'est apparue qu'en transition vers l'autre siècle qui l'achève, toutes cependant ont concouru à révéler finalement ce qui fait l'insaisissable unité de l'expérience humaine : l'Esprit. Chaque époque s'est inscrite à son tour dans l'univers spirituel : les Esprits des peuples ont relayé leurs morts pour que, au terme du passé, achève aujourd'hui de se révéler l'Esprit du monde(2).

On connaît les somptueuses images de Hegel. "Les esprits des peuples ont chacun leur vérité et leur destin dans l'universalité absolue, l'Esprit du monde; autour de son trône, ils se tiennent comme les ministres de sa puissance, comme les témoins et les joyaux de sa gloire".(3)

---

(1) "Diess ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt geschlossen". G.P. 19, p. 690.
(2) Welt. Vern., pp. 59-60.
(3) Recht., § 352.

"Le devenir de l'histoire présente comme une succession d'Esprits, une galerie d'images, dont chacune est ornée de toute la richesse de l'Esprit... La récollection du souvenir (Er-innerung) les a toutes conservées. Le royaume des Esprits qui s'est ainsi façonné,... constitue une succession dans laquelle un Esprit a remplacé l'autre; chacun a pris de son prédécesseur le royaume du monde. Leur but est de révéler la profondeur... où l'Esprit accède par la récollection des Esprits, tels qu'en eux ils sont dans l'organisation de leur royaume. Telle est l'histoire, recueillement et crucifixion de l'Esprit, qui fait la vraie et certaine réalité du trône sans lequel il serait la Solitude sans vie.

C'est seulement de la coupe de ce Royaume d'Esprits qu'écume jusqu'à lui son infinité"(1).

De ces métaphores grandioses, il ressort premièrement que l'histoire est une. Deuxièmement, les temps s'inscrivent significativement dans cette unité qui les passe et les dépasse. Enfin chaque siècle prend figure d'un moment de l'Esprit universel et de sa révélation.

Comprendre son temps, c'est donc, pour Hegel, déceler sa situation spirituelle dans cette histoire de l'Esprit que déploie le cours du monde.

"On a souvent décrit l'homme qui aperçoit la déchirure de l'aube, le jaillissement de la lumière, le soleil enfin qui flamboie.

C'est d'abord un ravissement, l'oubli infini de soi dans la clarté. A mesure cependant que monte le soleil, baisse l'admiration : le regard se porte sur la nature et l'attention sur soi; l'homme vit alors à sa propre clarté : il passe à la conscience de soi. Le premier étonnement et l'admiration inactive font place à l'action, à l'agir sur soi-même. Le soir, l'homme achève ainsi de créer comme un soleil intérieur, le soleil de sa conscience qu'il a fait lever par

---

(1)Ph.; pp. 563-564. Sur l'interprétation de cette citation de Schiller; cfr infra, p. ~~148, n. 72.~~ 235, n. 5.

son travail : son propre Esprit. Il en fait plus de cas que de tout autre soleil, car, à sa lumière, il se tient dans la liberté.

Tel est le cours de l'histoire entière du monde, la grande journée de l'Esprit, le jour de son labeur : l'histoire universelle. Celle-ci va de l'Est à l'Ouest... : l'Europe est le terme, l'Asie le commencement de cette histoire. Car pour l'histoire universelle, il est un Est κατ' ἐξοχήν , et l'Est de l'histoire, c'est l'Asie. C'est là que se lève le soleil extérieur. A l'Ouest, il se couche; là se lève le soleil intérieur de la conscience de soi et son plus brillant éclat".(1)

La première étape de l'histoire, c'est donc l'Orient. Ce monde, car c'est un monde, a pour fondement l'immédiateté encore naturelle de la conscience, les plus massifs soubassements de l'Esprit. C'est l'unité à peine différenciée de l'Esprit et de la nature, comme l'enfance de l'histoire où l'individualité ne s'est pas encore dégagée. L'individu n'est encore qu'un accident de la singularité concrète du despote qui confond son arbitraire unicité avec une illusoire liberté. Un seul se dit libre et donc divin. Personne n'est

---

(1) La comparaison se trouve déjà presque littérale chez Maître Eckart, Homo quidam fecit coenam magnam, Sermon 21, Deutsche Predigten und Traktate, hrsgg. von J. Quint, München, Hanser, 1955, p.246. "Voici une seconde signification de la Cène. Avant que le soir n'arrive, il faut qu'il y ait un matin et midi. La Lumière divine se lève dans l'âme et crée un matin; l'âme monte dans la lumière, s'amplifie et s'élève jusqu'à midi, puis vient le soir... Lorsque la lumière décline, c'est le soir; quand le monde entier se détache de l'âme, c'est le soir; alors l'âme entre dans son repos... Quand dans la Cène (du soir), l'âme goûte la nourriture et que l'étincelle de l'âme saisit la lumière divine, elle n'a plus besoin d'autre nourriture, elle ne cherche pas au dehors et se tient complètement dans la lumière divine". Le rapprochement avec Hegel est frappant pour qui perçoit la sorte d'équivalence que Hegel veut voir entre l'"étincelle de l'âme" et la "raison" (Vernuhft), entre le "mystique" et le "spéculatif". Cfr infra, p. ~~32, n. 25~~ 209, n. 1.
Welt. Vern., pp. 242-243; L. I, 260; ~~Sur la notion de "substance" déterminante de ce monde oriental, cfr infra, p. 52, n.128.~~
(¤) G. I, 106.

libre car tous sont sujets à la violence. Le despotisme théocratique chinois, l'aristocratie théocratique de l'Inde, la monarchie théocratique perse constituent les figures concrètes de cet Esprit encore tout naturel, de cette nature en mal d'Esprit, où l'intuition tient lieu de pensée, la poésie d'histoire, et les choses de divinité.(1)

La Grèce est la jeunesse du monde : elle en a l'éclat et la fragilité.

C'est l'âge de la réflexion où l'homme s'arrache aux immédiates évidences et aux servitudes traditionnelles. L'individu prend conscience de son autnnomie et les profondeurs de l'Esprit s'en éclairent : le despotisme le cède à la liberté et le sujet devient citoyen. Harmonie nouvelle dont la mesure rythme naturellement une éthique de beauté.

Mais le quant à soi de ces hommes libres garde toute la naïveté de la jeunesse, séduite toujours par la naturalité que déjà elle dépasse. La liberté est trop neuve pour ne plus être capiteuse; elle apparaît trop récente pour ne plus se ~~plaire~~ complaire dans la ~~à paraître~~. La liberté grecque se soucie davantage d'être belle que d'être libératrice. Trop frêle pour s'assumer, elle se réserve; elle peut transfigurer esthétiquement un corps, elle ne libère pas le bras besogneux. La servitude de l'esclave grec, c'est la timidité d'une liberté libératrice seulement des citoyens bien nés : elle ne les libère pas de leur naissance; elle ne libère personne de la nature. Inquiète ~~de~~ dès lors de se dire, la liberté hellénique est jalouse de se contredire : elle ~~est son propre~~ morcelle~~ment~~ : il n'y a pas de Grèce, mais seulement des Grecs. Effrayée de soi, cette jeune audace ne peut dès lors se reposer sur soi; ~~mais~~ elle reste effarouchée par les puissances équivoques et inédites de son adolescence; le Grec ne prend pas conseil de soi : il consulte la voix ambigüe des oracles.

"Deux! Ecce deus!" Le dieu est là; les deux paraissent, qui ont

---

(1) Weltg., L. I, 262, G.I, 107-108; Vern., pp.62, 155-156, 244-249; Recht., §§ 353, 354, 355. Cfr. H. Niel, Médiation, pp. 306-307.

tout de l'homme comme l'homme a tout des dieux... Sinon que les dieux sont privés de mort et que l'homme ne goûte jamais une pleine part d'ambroisie. Les dieux ne sont point libres, puisque le Destin les empêche de mourir; la liberté de l'homme reste en sursis, puisqu'il ne s'est jamais pris en défaut de l'éternelle présence.

Si la liberté grecque scintille de son adolescente beauté, elle n'a point la mûre et dure densité de l'Esprit.(1)

La maturité de l'homme, l'heure sérieuse du labeur, l'âge des grands desseins et des durs nivellements, c'est Rome.

Le romain c'est l'adulte voué à l'univers et à ses tâches; il a une fin, le monde, c'est-à-dire Rome. Sa liberté n'est plus l'allègre complaisance en soi-même, mais l'austère et efficace consentement au service de Rome. Car chacun n'est plus lui-même qu'en assumant la tâche publique qui l'arrache à lui-même. L'individu devient un entr'autres, l'un de ~~tous~~ ceux que reconnaît l'Etat : munis de droits généraux, démunis de valeurs irréductiblement singulières. Son existence n'est plus que juridique; l'individu n'est plus "qu'une personne privée". Rome est le monde livré à la violence aveugle de l'Etat, l'unique maître, le Caligula fou, que l'homme se donne en deuil de sa propre sagesse et de la liberté de l'Esprit.

Car la maturité banalise l'homme en le pliant à la loi de la vie et du monde; si la jeunesse est fraîcheur et donc nouveauté particulière, sans renouveau, l'adulte est sans particularité. Généralisation, ravalement sans gloire dont souffrance qui ~~fait~~ suscite dans le triomphe la grande souffrance amère des illusions mortes, la grande peur de l'adulte, sa plus intime expérience aussi. Rome est cette douleur de l'univers nivelé par les légions et banalisé par l'abstraction juridique; Rome est l'angoisse d'un monde privé de ses naïves et vivantes gloires, toutes prisonnières du destin de Rome, toutes jetées au cimetière romain des dieux morts, le Panthéon.

---

(1) Weltg., L. I, 263, G. I, 108-109; Vern., pp. 62, 155-156, 248-250; Recht., §§ 353, 354, 356. Cfr H. Niel, Médiation, pp.307-309.

L'adulte s'est ainsi dégrisé des idéaux rejetés et des travaux inachevés. Mais finalement dans ce repli, même majestueux, sur soi, l'homme mûr éprouve encore l'abîme qui bée de l'univers à soi, la blessure qui le rappelle de soi à soi. Ainsi Rome en ses contradictions pâtit la déchirure où se reconnaît l'Esprit. L'homme délaisse le monde qu'ont délaissé les dieux; il recueille l'intimité de sa désillusion sceptique et, stoïquement, se suffit de ne plus collecter que le vide.

C'est la dure expérience virile de l'intériorité en mal de plénitude essentielle et de la substance du monde en défaut d'intimité : c'est en creux l'appel à l'Esprit et à sa sagesse.(1)

... et c'est au couchant du jour, l'heure de la sagesse, le dernier âge du monde, qui pourrait s'appeler sa vieillesse si la faiblesse naturelle des ultimes années n'évoquait le contraire de cette plénitude spirituelle où s'accomplit l'histoire.

Dans la béante déchirure de sa passion historique, l'humanité est littéralement renversée de reconnaître une plus dense unité. Cette présence n'apparaît d'abord à l'homme que négativement dans la perte de soi et du monde : c'est que cette trop présente positivité fait craquer l'histoire humaine mûrissante, mais trop faible toujours pour porter au plus proche le poids de cette identité spirituelle de l'universelle substance et de la conscience singulière.

Quel est l'événement régalateur de cette dimension universelle de la liberté et de la présence immédiate, ~~historique et mondaine~~ de la singularité de l'Esprit? Quel est ce dernier tournant de l'histoire qui dévoile à l'homme l'absolu de sa liberté, sinon le retournement absolu qui dans l'homme, fait librement adorer Dieu.

Le Christ est cette réconciliation de la douleur du monde « Dans l'"unité des natures divine» et humaine il fait le "gond de l'histoire" « Il révèle à l'homme l'intériorité spirituelle de sa liberté en lui manifestant l'immédiate et concrète réalité de l'Esprit.(2)

---

(1) Weltg., L., I, 263-264, G. 109-110; Vern., pp.62, 156, 250; Recht., §§ 353, 354, 357. Cfr H.Niel, Médiation, pp. 309-310.
(2) Weltg., L.III, 721-722, G.II, 102 : "Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht."

Depuis le Christ, l'histoire n'a plus d'autre sens que de donner réalité et objectivité à cette vérité absolue de la conjugaison, dans leurs infinies distances, de la liberté de l'homme et de l'Esprit de Dieu. C'est aux nations germaniques et à leur barbare fierté qu'il reviendra de faire ainsi du Christianisme la Chrétienté. Les derniers temps du monde, inaugurés par le Christ sont confiés aux peuples germains.

"L'esprit germanique est l'Esprit du monde moderne : il a pour fin la réalisation de la vérité absolue comme autodétermination infinie de la liberté. La destinée des peuples germaniques est de fournir un support aux principes chrétiens. Le principe fondamental de la liberté spirituelle, le principe de la réconciliation fut placé dans les âmes encore candides et sans culture de ces peuples; il leur fut imposé la mission non seulement de conserver au service de l'Esprit de l'univers l'idée de la vraie liberté comme substance religieuse, mais encore de le mettre au monde en liberté à partir de la conscience subjective de soi". (1)

Le monde chrétien est aussi le monde germanique, d'après que l'on évoque son absolue vérité ou son objective réalité; l'histoire de l'ère chrétienne est faite de la conjonction de ces deux facteurs.

Selon la perspective historique de Hegel, moins celle des faits que des civilisations et des cultures, c'est donc dans la rencontre du Christianisme et des peuples germaniques que l'un et l'autre accèdent à la véritable histoire.

Dans l'histoire selon Hegel, le Christianisme ne trouve point de véritable insertion historique ~~à l'intérieur du~~ dans le monde antique(2). D'autre part, l'empire chrétien de Byzance ne présente-t-il vraiment,

---

(1)Weltg., L. IV, 763, G. II, 127 :"Der germanische Geist ist der Geist der neuen Welt, deren Zweck die Realisierung der absoluten Wahrheit als der unendlichen Selbstbestimmung der Freiheit ist, der Freiheit, die ihre absolute Form selbst zum Inhalte hat. Diese Idee soll nun in Gegenwart des Selbstbewusstseins in die wirkliche Welt eingebildet werden. Dan Prinzip des germanischen Reiches soll der christichen Religion angemessen sein".

(2) Weltg., L. IV, 761; G. II, 118; cfr Ed. Glockner, t.II, p.430.

comme l'affirme Hegel, qu'"une suite millénaire de crimes, de faiblesses, d'infâmies, de veulerie continue, le spectacle le plus affreux et le moins intéressant"? Cet "édifice caduc" ne fait-il que démontrer à quel point la religion chrétienne peut être abstraite et faible, précisément parce qu'elle est en soi si pure et si spirituelle?(1) Pourquoi par ailleurs Hegel ne dit-il rien du Christianisme oriental?

C'est, pense-t-il, que d'un point de vue historique, la naissance du Christianisme n'est encore, en tant que telle, qu'un simple élément de l'histoire de Rome(2). Il faut la conversion des peuples germains pour faire du Christianisme le phénomène de civilisation qui déterminera effectivement l'histoire du monde. Pour Hegel, la Rome chrétienne, Byzance et les autres Eglises d'Orient ne sont que des prémices ou des glanes dans l'histoire culturelle de l'humanité évangélisée ; signe assuré de leur portée secondaire dans l'histoire de l'Esprit.(3)

---

(1) Weltg., L. IV, 769-774; G. II, 121, 124.
(2) Weltg., L.III, 730-748; G.II, 102 sqq. "Es kann hier nicht bewiesen werden, was warhafte Religion und Idee Gottes sei, sondern nur das Erscheinende oder die Notwendigkeit ihres Erscheinens zu dieser Zeit, dies, dass die Zeit erfüllt war." Weltg., L.III, 721.
(3) La pensée spéculative de Hegel, on peut ici le noter, se laisse diriger par sa culture et son information historique, celle de son temps. Cfr G. Lasson, Einführung, p. 100 sqq.
La philosophie hégélienne de l'histoire, est, en ce sens, une philosophie des sciences historiques; tout comme J. Hoffmeister peut souligner, dans une perspective semblable, que la philosophie hégélienne de la Nature est celle des sciences naturelles de son temps. J. Hoffmeister, Goethe und der deutsche Idealismus, p. 65.
C'est que la pensée philosophique "dépasse" (aufheben) nécessairement la contingence immédiate des "faits" pour y reconnaître le "faire", la dialectique essentielle qui n'évoque le passé réel que pour y lire son éternelle vérité. Dans ce sens, connaître les "faits", c'est rejoindre en eux, au-delà d'eux, dans la pensée subjective, le mouvement dialectique de l'Esprit qui, a priori, s'y dessaisit de de soi dans une contingence très conciliable avec tous les hasards et les approximations du progrès et de la recherche scientifique.
Mais "inversement", l'histoire et la contingence est le lieu inéluctable de toute manifestation de la vérité; aucune révélation qui ne soit effectivement liée à l'immédiateté. Car les "faits" réalisent objectivement, sur le mode limité de leur extériorité, la vérité de

(suite note 3 p. 39)

Comment donc se déploie jusqu'à Hegel cette histoire germanique de l'Esprit et de la liberté chrétienne?

Le monde chrétien étant celui de l'achèvement, n'a plus rien qui lui reste extérieur. Son histoire ne s'inscrit donc pas dans le simple prolongement des civilisations antiques dont chacune n'était guère qu'un relais de l'Esprit, une étape ~~vers~~ qui annonce une étape nouvelle. Puisque les temps sont révolus, ce n'est plus qu'en sa propre richesse que le monde chrétien germanique peut trouver le principe de son évolution :(1) dans la conjonction contrastée de sa spiritualité

(suite note 3 p.38):l'Esprit; en s'y incarnant, celui-ci s'y perd; mais c'est seulement en s'y perdant, qu'il se trouve. Le "fait" est lourd de la vérité dialectique; le respect de l'a posteriori est essentiel à la connaissance spéculative. Cette perspective hégélienne est d'ailleurs, finalement, celle de tous les historiens, y compris des plus positivistes, soucieux de discerner dans l'indiscernable ensemble des "faits" une perspective, un horizon d'intelligibilité, déjà donné, mais qui toujours échappe, à retrouver toujours et à réinventer encore. Ce qui est caractéristique de Hegel, encore que non réservé, c'est, d'une part, l'élaboration expresse des présupposés philosophiques généraux de la connaissance historique; c'est, d'autre part, le projet d'une compréhension de l'histoire en sa totalité. L'originalité de Hegel est d'affirmer, déjà, la possibilité et la réalité de ce Savoir intégral : il y suffit de penser la vérité de la Réformé évangélique.

Il convenait d'évoquer ces perspectives méthodologiques indispensables à une approche même sommaire de la philosophie hégélienne de l'histoire. L'examen spéculatif de ces positions hégéliennes nous retiendra ultérieurement. Cfr infra: IIIe Partie, La Systématique.

(1) Weltg., L.L.IV, 762, G.II, 128: "Das Ganze der christlichen Staaten nun ist nach dussen gerichtet als eine einheitliche Welt der Vollendung, wo das Prinzip erfült ist... Die Kirche ist... das gegenwärtige Himmelreich und die christliche Welt die Welt der Vollendung; das Prinzip ist erfüllt, und damit ist das Ende der Täge voll geworden : die Idee kann im Christentum nichts Unbefriedigtes mehr sehen. So hat die Christenheit kein wahrhaftes Verhältnis nach aussen..." Cfr etiam Weltg., L.I, 265-266, G.I, 110-111; Vern., pp.63, 156-157, 255-257; Recht., §§353, 354, 358-360; G.P.19, 117-119. Cfr H.Niel, Médiation, pp. 311-312.

Notre très schématique exposé suffit à faire ressortir l'irréductible originalité de Kojève par rapport à Hegel. Parler du Christianisme, comme de la "troisième idéologie de l'esclave" (A.Kojève, Introduction à Hegel, p. 182,) n'est pas"hégélien". C'est peut-être la vérité de Hegel : ce n'est pas celle que Hegel a comprise. Ce serait même celle, qu'en d'autres termes, Hegel a cru dépasser, si, comme le note H.Arvon, Ludwig Feuerbach, p.50, l'anthropologie athée de Feuerbach,et, ajoutons-nous, de Kojève, n'a jamais posé, pour les résoudre dans une autre perspective,que les questions qui avaient tourmenté la jeunesse de Hegel. Cfr supra, p.~~16~~ n.50; infra, p.~~113, n.1 et 2, p.120, n.10.~~ 179, n.1; p.203, n.1.

absolue et de sa rudesse première.

Sans doute la culture et la religion de Rome, la langue latine et la philosophie antique, et jusqu'aux formes juridiques de l'autorité, sont-elles passées aux barbares : le monde germanique paraît extérieurement n'être que la continuation du monde romain.

En fait il y a là un Esprit complètement nouveau qui régénère le monde : l'Esprit libre qui repose sur soi, l'autonomie absolue de l'intériorité subjective.(1)

La nation germanique portait en elle comme un vif sentiment de la totalité du monde : le Gemüth, totalité enveloppée et indéterminée de l'Esprit, pure et vague liberté du coeur de l'individu. Or, ce principe abstrait de l'intériorité subjective n'est que le correspondant germanique du contenu objectif du Christianisme. Le Gemüth des Germains n'a pas de contenu particulier; il n'est que ~~seulement~~ l'aspiration tout-à-fait générale à l'apaisement du coeur. N'est-ce pas exactement le contenu du Christianisme, religion de la réconciliation, où le sujet particulier est reçu au-delà de soi dans la grâce justifiante et consolante du Dieu de l'univers. Ainsi dans le contenu spirituel, objectif, du christianisme et sous la forme historique, subjective, du Gemüth c'est, providentiellement, une seule et même révélation en Esprit et en Vérité.(2)

Mais cette identité est celle d'une différence. S'il y a correspondance, il y a opposition entre cette forme de l'intériorité réelle et ce contenu spirituel. D'une part, la subjectivité concrète, la conscience séculière, d'abord barbare et confuse qui se situe avec les buts de ses rêves ou de ses ambitions dans les perspectives limitées de la terre. De l'autre, la vérité infinie qui existe comme conscience de soi et comme loi absolue en peine de se conformer le monde. D'un côté l'Etat; de l'autre, l'Eglise. (3)

"L'histoire de l'Europe expose la croissance de ces deux principes, - puis leur opposition, l'un à l'égard de l'autre, et chacun à

---

(1) Weltg., L.IV, 757-763, G.II, 127-128.
(2) Weltg., L.IV, 780-781, G.II, 136-137.
(3) Weltg., L.IV, 763, 780-781, G.II, 129, 138.

l'intérieur de soi, - la conciliation enfin de ces oppositions".(1)

La première période du monde chrétien-germanique commence par l'apparition des peuples germains dans l'empire chrétien de Rome. Leur barbare liberté prend possession de l'Occident impérial cependant que s'inscrit dans l'Europe la division entre les peuples latins, mélange contrasté et confus de romains et de germains, et les nations germaniques, parmi lesquelles l'Allemagne proprement dite, maintenues pures de tout mélange; "la partie entre le Rhin et l'Elbe (donc, la Souabe natale!) resta tout-à-fait nationale"(2).

Les anciens Germains, selon le mot de Tacite, restaient securi adversus deos : leur religion n'était guère enracinée, ils se laissèrent facilement convertir au Christianisme. Mais la vérité chrétienne demeure pour eux un idéal à réaliser; l'âme n'est pas encore purifiée : la religion exaspère de la fureur du remords la violence des passions qu'elle contredit sans encore les vaincre. Aussi, en se faisant chrétiens, les Francs n'en devinrent-ils que plus barbares(3).

Ils fondèrent l'empire carolingien, où le Christianisme, après avoir absorbé l'Empire romain, pour la première fois se donna une formation politique issue de lui. Ultérieurement ces institutions devaient, par leur excellence même, susciter les réactions et les divisions d'une société indomptée, trop jeune encore de n'avoir pas souffert(4). En ce premier âge la chrétienté n'était qu'une seule masse où le spirituel et le temporel n'étaient que des côtés à peine différenciés (5).

---

(1) Weltg., L.IV, 759, G.II, 129 : "Die europäische Geschichte ist die Darstellung der Entwicklung eines jeden dieser Prinzipien für sich, in Kirche und Staat, dann des Gegensatzes von beiden nicht nur gegeneinander, sondern in jedem derselben, da jedes selbst die Totalität ist, und endlich der Versöhnung dieses Gegensatzes".
(2) Weltg., L.IV, 778, G.II, 135 : "der Teil zwischen Rhein und Elbe blieb durchaus volkstümlich".
(3) Weltg., L.IV, 788, G.II, 139.
(4) Weltg., L.IV, 803, G.II, 150-151.
(5) Weltg., L.IV, 763-764, G.II, 139. Cfr H. Niel, Médiation, p.312.

- La deuxième période de la chrétienté est marquée par le développement de ces deux côtés jusqu'à l'autonomie, jusqu'à l'opposition de l'Eglise comme théocratie pontificale et de l'Etat comme monarchie féodale : c'est le Moyen-Age. Dans ces contrariétés, la liberté chrétienne se trouve retournée en son contraire, aussi bien aux points de vue religieux que temporel. D'où la dureté du servage, les règlements les plus arbitraires, et les plus fantaisistes des dérèglements.(1)

- Le terme de la deuxième époque - le début de la troisième - est marquée par le règne de Charles-Quint dans la première moitié du XVIe siècle. Le principe chrétien est alors passé par la terrible mais formatrice épreuve du Moyen-Age. La Réforme, pour la première fois lui donne sa vérité et sa réalité. Grâce à ce rétablissement de la liberté chrétienne, le monde séculier prend lui aussi vitalement conscience de sa propre légitimité : lui aussi a droit à la moralité et à l'honnêteté; les oppositions de l'Eglise et de l'Etat disparaissent, car le principe de la liberté de l'Esprit range désormais le monde sous sa bannière et devient la source du développement des maximes générales de la raison. Cette troisième période du monde germanique-chrétien s'étend, précise Hegel, de la Réforme à nos jours. La liberté a trouvé le moyen de se réaliser. C'est la "fin de l'histoire".(2)

Hegel montre en conclusion comment ce monde chrétien-germanique en tant que règne de la totalité, ~~répète~~ récapitule en lui les ~~anciennes~~ époques révolues.

- Le temps de Charlemagne, période d'unité indistincte, massive et comme substantielle, rappelle le monde oriental.

- Au monde grec et à son unité purement idéale correspond le temps antérieur à Charles-Quint où l'unité réelle n'existe plus

---

(1) Weltg., L.IV, 764, G.II, 129-130; cfr Weltg., L.I, 266, G.I, 111; Recht., § 359; cfr H.Niel, Médiation, pp.312-313.
(2) Weltg., L.IV, 765-766, G.II, 130; L.IV, 762 : "das Ende der Tage voll geworden"; L.IV, 920 : "das letzte Stadium der Geschichte"; Recht., §§ 359-360. Cfr H. Niel, Médiation, p. 313.

parce que toutes les oppositions particulières se sont durcies. Peut-être faut-il comparer le XVIe siècle au temps de Périclès, à cet âge d'éveil ou de réveil de la liberté? L'Esprit commence à y rentrer en lui-même. Luther est peut-être Socrate. Mais Charles-Quint n'était pas Périclès.

- La troisième époque de la chrétienté - depuis la Réforme - rappelle le monde romain par son expérience de l'universel, non plus certes comme de l'unité d'une domination mondaine abstraite, mais comme de l'hégémonie spirituelle et concrète de la pensée. Rome avait un grand dessein : Rome; c'était médiocre. L'époque moderne ~~alle aussi~~ a une fin, ~~mais~~ plus vaste : c'est le rationnel dans sa plus intime compréhension et son extension la plus large.(1)

Telle est, selon Hegel, la détermination historique de son époque inscrite en cette période du monde germanique que la Réforme inaugure pour donner sa vérité et sa réalité à l'univers chrétien(2). Or, cette ère chrétienne est celle de la plénitude des temps; c'est le "monde de l'achèvement"(3), "l'époque absolue"(4). L'histoire culmine donc dans le temps de Hegel qui déploie dans sa vérité et sa réalité la vérité chrétienne.

Ainsi dans la vision hégélienne, l'histoire de l'Occident où s'accomplit l'aventure humaine, s'articule au développement de son principe chrétien. Hegel ne peut dès lors se situer lui-même historiquement sans se référer à l'histoire du Christianisme. Celle-ci constitue l'absolue vérité de ce qu'ont patiemment réalisé et réalisent encore les peuples européens conduits par les nations

---

(1) Weltg., L.IV, 766-767, G.II, 130-131.
(2) Weltg., L.IV, 765, G.II, 130 : "Das christliche Prinzip hat nun die fürchterliche Zucht der Bildung durchgemacht, und durch die Reformation wird ihm seine Wahrheit und Wirklichkeit zuerst gegeben".
(3) Cfr supra, p. ~~22, n.10; p.26, n.25.~~ 42, n. 2.
(4) Weltg., Vern., p. 45.

germaniques.(1)Seul l'Esprit du Christianisme et son Destin, seule l'histoire religieuse de l'Occident peut donner la clef du passé européen et du temps de Hegel. Dès lors c'est trop peu d'avoir discerné la place de l'époque hégélienne dans l'histoire objective du monde réel; il convient encore d'en situer l'essentiel dans le développement interne de la totalité spirituelle du Christianisme. C'est là se préparer à en penser avec Hegel la neuve et éternelle vérité.

2. Histoire et Christianisme.

"Si la liberté subjective constitue critiquement la différence de l'antiquité et de l'époque moderne, c'est que ce droit à la liberté a été exprimé par le Christianisme dans son infinité de manière à devenir le principe réel et universel d'une nouvelle forme de monde. Parmi ses figures les plus proches, on peut ranger l'amour, le romantisme, le bonheur éternel comme fin de l'individu, la moralité et la conscience morale, et les autres formes qui se dégagent dans la suite des temps, comme les principes de la société civile et de la constitution politique, ou se manifestent dans l'histoire, en particulier celle de l'expérience esthétique et celle de la pensée".(2)

L'histoire sociale et politique, l'art, la philosophie apparaissent ainsi comme le lieu d'insertion dans le monde de la liberté d'abord révélée à l'intimité religieuse de la conscience. En chrétienté, l'histoire du monde n'est donc plus que sa conversion à la liberté spirituelle, car elle n'est strictement que le déploiement effectif du principe chrétien de la divine libération de l'Esprit.(3) L'histoire humaine édifie la cité de Dieu.(4)

---

(1)G.P. Einl., p. 237 : "Die europäischen Völker, insofern sie die Welt des Gedankens (der Wissenschaft) angehören, sind germanische zu nennen".
(2) Recht., § 124 Rem.
(3) Weltg., Vern., pp. 62-63.
(4) Le rapprochement augustinien est de E.Bréhier, Histoire de la philosophie, p. 773.

Cette croissance du Christianisme articule l'histoire européenne; elle détermine l'Esprit de l'époque de Hegel.

Dans ses exposés de la théologie chrétienne, Hegel écarte quasiment toute donnée phénoménologique ou historique : signe de la place très relative de l'Eglise et de son histoire dans sa compréhension spéculative du Christianisme(1). En revanche, l'histoire chrétienne structure l'ensemble des leçons de Hegel sur la philosophie de l'histoire(2), de l'art(3), et l'histoire de la philosophie(4). C'est là un témoignage peu ambigu de l'importance du phénomène chrétien dans la pensée historique de Hegel. Ainsi lors même que l'histoire de la religion chrétienne n'est pas pour Hegel un moment de la vérité du Christianisme, la compréhension de cette histoire effective renvoie négativement à la vérité spéculative qui s'y déploie : le réel n'est-il pas le rationnel dès lors que celui-ci se donne réalité?(5)

---

(1) Sur la place de l'Eglise dans l'articulation gégélienne de la Vorstellung chrétienne, cfr infra : Deuxième partie, La Dialectique. L'histoire de l'Eglise n'est guère évoquée "dogmatiquement" qu'à propos d'une brève théologie des confessions chrétiennes occidentales : catholique, luthérienne-évangélique, calviniste-réformée : Rel.IV, L.208-215, G.199-203 (mscr) 1824,1827). On pourra songer aussi aux dernières Leçons sur l'état de la Communauté chrétienne au temps de Hegel, et sur l'Avènement de la Philosophie. Rel.IV, L.216-231, G. 203-218.

(2) Weltg., L.III, 720-748, IV, 757-938; G.II, 102-124, 125-239. Cfr infra: a. Histoire de la Chrétienté, pp. ~~28-52~~ 46-84.

(3) Aest., I, 118-132; II, 120 sqq; III, 3 sqq., 101 sqq. Cfr infra: b. Christianisme et Histoire de l'art, pp. ~~52-71~~ 84-111.

(4) G.P. 19, pp. 3-17, 99-120, 132-160, 198-211, 253-264, 265-277, 684-681. Cfr infra: c. Christianisme et l'Avènement de la Philosophie, pp. ~~72-85~~ 111-131.

(5) Recht., Vorrede, p.14 : "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig". On se reportera utilement au commentaire que Hegel donne lui-même de ce texte: Enc., § 6 Rem., pp. 38-39. Hegel suggère qu'on veuille bien tenir compte, dans l'interprétation de cette phrase, du sens que la Logique reconnaît à la Wirklichkeit. La Wirklichkeit n'est pas l'Erscheinung; toute phénoménalité n'est pas réalité rationnelle : Hegel n'est pas réactionnaire La Wirklichkeit n'est cependant pas pure Möglichkeit; le réel n'est pas seulement le rationnel possible : Hegel n'est pas progressiste.

Impossible donc selon Hegel, de comprendre le Christianisme, religion de son passé et de son temps, sans dégager l'histoire politique(1, artistique(2) et philosophique(3) où il se vérifie en s'objectivant somme chrétienté.

a. Histoire de la chrétienté.

Le Christianisme se développe historiquement en trois étapes : son surgissement dans l'histoire, son temps d'épreuve : le Moyen-Age, l'âge de sa réforme, son plus authentique établissement. Certes, la chrétienté, c'est le monde germanique; l'apparition des barbares sur la scène de l'histoire, leur rude formation par l'Eglise médiévale et l'épanouissement de leur liberté spirituelle rythment effectivement l'histoire des chrétiens. Mais c'est dans le Christianisme même qu'il faut chercher le principe de ce mouvement historique.

Les Germains ont dans l'histoire fait sa place à la chrétienté; mais le christianisme leur préexistait comme forme de la conscience religieuse. Comment donc est née la religion chrétienne? Qu'est-ce que cette irrésistible et étrange levain que des mains barbabes ~~pouvaient seules cacher~~ enfouirent dans la lourde pâte de l'histoire(4).

Si précisément le Christianisme est libération de l'Esprit, comment n'a-t-il accédé à son effective liberté que par l'obscur détour des servitudes ecclésiastiques moyenâgeuses? (5)

Comment et pourquoi la plus authentique vérité du Christianisme est-elle ainsi essentiellement réforme?(6)

Tels sont les problèmes de l'histoire hégélienne de l'Eglise.

---

(1) Cfr infra : a. Histoire de la Chrétienté, pp. 46-84.
(2) Cfr infra : b. Christianisme et histoire de l'art, pp. 84-111.
(3) Cfr infra : c. Christianisme et histoire de la philosophie, pp.

(4) Cfr infra : 1. Naissance du Christianisme, pp. 47-54.
(5) Cfr infra : 2. Le Moyen-Age, pp. 54-64.
(6) Cfr infra : 3. Réforme et modernité, pp. 65-84.

1. Naissance du Christianisme (1)

"Quand le temps fut accompli, Dieu envoya son Fils" (2). Les temps furent accomplis, commente Luther, quand Dieu envoya son Fils; la plénitude des temps, explique Hegel, surgit dans l'instant où l'homme comme conscience de soi s'élève jusqu'au Dieu Esprit, puisqu'assumé en Dieu, cet homme apparaît, dans l'immédiateté historique de sa liberté spirituelle, comme la libre et parfaite révélation de Dieu, son Verbe incarné, le moment de manifestation absolue de l'Esprit absolu. Qu'est-ce à dire?

L'Esprit grec était conscience juvénile de la liberté, engagée encore dans les apparentes séductions de la nature. La Grèce s'élève jusqu'à la beauté de la forme, mais non jusqu'à la pureté de la pensée pure. Tout en apparence, l'Esprit grec manque d'intériorité, dont Rome c'est, paradoxalement pour la découverte. ~~de Rome~~

"Lorsque jadis, raconte Hegel, Napoléon s'entretint avec Goethe de la nature de la tragédie, il émit l'opinion que la tragédie moderne se distinguait de l'ancienne en ceci que nous ne connaissions plus le destin sous lequel succombe les hommes; la politique aurait pris la place de l'antique Moïra. Le monde romain fut une puissance de ce genre, élue pour jeter dans les fers les individus moraux et pour réunir les dieux et les esprits dans le Panthéon de la domination universelle... Dès lors que la fin de l'Etat romain consiste ainsi en ce que les individus lui sacrifient leur vie morale, le monde est plongé dans le deuil; son coeur est brisé; c'en est fait de la spontanéité... naturelle de l'Esprit parvenu au sentiment de son infinie misère". (3)

(1) La question est traitée d'un point de vue historique, in Weltg., L.III, 720-748, G.II, 102-118; Rel. III, L. 236-242, G. 190-195 (mnscr).
(2) Galates, IV, 4. Ce texte est souvent cité par Hegel; v.g./ Weltg. L.III, 723, 733, G.II, 103, 106; Rel. I, L. 74, G. 70 (1827); III, L. 241, G. 194 (W); IV, L. 120, G. 121 (1827); L. 185, G. 177(mnscr); L. 229, G. 216 (mnscr)I
(3) Weltg., L. III, 661, G.II, 61.

Par la souffrance qu'elle creuse, la puissance la plus impersonnelle du monde a manifesté la personne au monde. Cette révélation de la personnalité reste encore abstraite et formelle comme le principe qui la suscite : l'existence de la personne est sa propriété et sa reconnaissance légale; cette intériorité ne va pas plus loin; tout autre contenu lui fait défaut ~~s'y est évanoui~~. Même si en vertu de sa personnalité, le sujet a le droit de posséder, la personne des personnes, César, a le droit de posséder tout le monde : le droit de la personne est ainsi désaveu de la personne; le droit est sans droit.

La douleur de cette atroce contradiction révèle ainsi le néant de cette personne. Le vide creusé en l'homme, c'est en effet la distance où se différenciant en soi, l'homme se distingue, prend conscience de soi comme du mouvement où il passe et dépasse les limites de son immédiate et égoïste personnalité. En d'autres termes, dans sa souffrance, l'homme se sait comme la subjectivité infinie de la conscience de soi.(1)

Mais il n'était pas réservé à Rome de discerner la profondeur de sa misère. Pour que le malheur extérieur devienne le mal intime de l'homme, pour que celui-ci se sente comme la négation de soi dans l'invincible douleur de son néant, pour que l'angoisse de l'homme puisse défier l'univers et que la déchirure éclate, manifeste ~~irréfutable~~ aux dimensions du monde, évoquant, invoquant par là même l'infinie et absolue réconciliation, il fallait avoir été saisi de ce que Rome ne pouvait maîtriser, la réalité substantielle et vivante de l'Un; (2) il fallait avoir pâti l'universel. Les Juifs seuls avaient sacrifié l'Univers à l'Unique.

"Dieu s'était réservé le peuple juif comme l'antique angoisse du monde qui dans l'énergie infinie de son aspiration vers l'unique Seigneur, reconnaît en lui l'unique et vivante réalité, la seule conscience de soi authentique". (3)

---

(1) Rel. III, L. 236, G. 190 (1824).
(2) Weltg., L. III, 733; G.II, 106.
(3) Rel.III, L. 242, G. 195 (mnscr).

Ce destin juif se trouve exprimé sous sa forme la plus pure et la plus belle dans les psaumes de David et les prophètes; leur foi est soif de Dieu dans la douleur de la faute et le désir d'une juste pureté.(1)

Mais le peuple serviteur de Yavhé - Hegel écrit : le serviteur de Dieu - devait-il demeurer la nation des lamentations et des désirs? L'homme doit-il, l'homme peut-il, rester éternellement à distance de la Vie qu'il adore en son Unique ? N'y aurait-il point de paix pour l'homme?

Israël a ignoré l'apaisement de l'homme. Il avait tout sacrifié du réel à la Réalité vivante, tout sauf sa propre aspiration, sa volonté propre, sa subjectivité ? Il en avait ressenti la faute, le péché, mal absolu, infinie densité de la séparation infinie.

C'est dans l'inquiétude de cette douleur, où la vive souffrance de Rome se déchirait vertigineusement de l'immense angoisse d'Israël que Dieu parut comme la vivante réconciliation en soi avec soi de l'humaine conscience de soi. Dieu se conjoint, au-delà d'elle-même et de son néant, la conscience de soi de l'homme. Dieu se disjoint en deçà de soi, dans la conscience humaine. "L'identité du sujet et de Dieu apparaît dans le monde quand le temps fut accmmpli : la connaissance de cette identité, c'est la connaissance de Dieu en sa vérité", comme la motion qui est vie, communication de soi c'est-à-dire Esprit.(2) Dieu se révèle comme Esprit : dans la manifestation temporelle de la plénitude de l'Esprit se consomme spirituellement la plénitude des temps.

Dieu est Esprit. Il est la Solitude communicative et la Communion ~~cation~~ à la Désolation humaine qu'il se réconcilie. Cette Union sans

---

(1) Weltg., L. III, 727-728; G.II, 104.
(2) Weltg., L.III, 733-734; G.II, 106 : "Die Identität des Subjekts und Gottes kommt in die Welt, als die Zeit erfüllt war : das Bewusstsein dieser Identität ist das Erkennen Gottes in seiner Wahrheit. Der Inhalt der Wahrheit ist der Geist selbst, die lebendige Bewegung in sich selbst. Die Natur Gottes, reiner Geist zu sein, wird den Menschen in der christlichen Religion offenbar".

fusion possible de l'homme et de Dieu se réalise historiquement dans la religion chrétienne.(1)

Dans l'Unité en effet où l'homme et Dieu s'identifient à distance infinie, l'altérité déchirée de la nature et de l'esprit humain ne se trouve divinement posée, conçue, réconciliée que dans l'Evénement où l'Autre divinement se pose et s'engendre absolument dans l'Esprit. C'est ainsi que cette divine et communicative Unité n'existe pas dans et pour la pensée absolue, sans apparaître dans le monde de l'altérité humaine pour la conscience finie. Cette révélation historique de l'Autre de Dieu comme de ~~l'~~ Unité absolue ~~de~~ avec ~~Dieu et de~~ l'homme, c'est Christ (2).

Son existence sensible n'est d'ailleurs qu'un moment passager : Christ meurt. Seule sa mort l'élève au ciel à la droite de Dieu; c'est dans la mort seulement qu'il se révèle Esprit, le Dieu de la Pentecôte, conscience spirituelle de l'humanité. ~~Cette~~ divinité de Christ n'est en effet attestée que par le témoignage de l'Esprit, et non par les miracles : l'Esprit seul reconnaît l'Esprit (3).

Ce fut une seconde création du monde(4), un renouvellement, une révolution comme il n'y en eut jamais(5) : tout ce qui passait pour avoir quelque valeur fut désormais indifférent face à l'unique nécessaire : un coeur pur pour voir le Dieu Sauveur. Tout avait commencé petitement, secrètement, dans l'intimité des coeurs : "Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait", "Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, le reste vous sera donné par surcroît".(6) Christ annonçait le Royaume : c'est dans l'Eglise qu'il est venu. Car le Christianisme ne se fonde pas uniquement sur les paroles de Christ mais aussi, peut-être d'abord, sur le destin de Jésus. C'est en effet seulement après sa mort que l'Esprit put ~~venir sur~~ visiter ses amis : ils saisirent alors qu'en Christ l'homme est libéré, réconcilié; le destin de l'homme c'était donc l'Esprit. ~~Par ailleurs~~ Christ, en qui apparaissait l'unité de Dieu et de l'homme, avait révélé par sa mort et toute sa vie l'histoire éternelle de l'Esprit, ~~Cette histoire~~, chaque homme avait ~~donc~~ à ~~la parfaire en lui-même~~ reconnaître pour être, pour devenir en Esprit enfant de Dieu, citoyen

---

(1) Weltg., L.III, 734; G.II, 107; Aest., ~~G1.~~ II, 5-6; ~~G.II, 145~~
(2) Weltg., L.III, 735; G.II, 107.
(3) Weltg., L.III, 736-737; G.II, 108-109.
notes 4 & 5 et

de son Royaume. Les partisans de Christ qui s'unirent en ce désir de vie spirituelle formèrent la communauté du Règne de Dieu(1).

Cette communauté s'établit dans le monde romain : détachée de l'Etat, parce qu'elle ne tenait pas l'empereur pour son Kurios absolu, elle fut l'objet de persécution et de haine (2).

Le monde nouveau qu'elle prêchait serait donc édifié par une race nouvelle, par les barbares du Nord, dont la rudesse savait déjà l'intériorité du coeur en attendant d'être rudement formée à sa pureté(3). Sans doute le royaume de l'Esprit devait encore leur rester Terre promise, terra ignota, la terre des lointains inconnus. La libre fantaisie des Germains s'opposera et provoquera la vérité avant de l'invoquer Rédemptrice(4). L'Europe n'accédera à la vérité qu'en l'ayant repoussée. Sa conversion aura la mesure de ses refus : le gouvernement de la Providence fait servir le mal, les fins particulières et la volonté inconsciente des peuples, à la réalisation de sa fin absolue et de sa gloire.

Dès lors commença en Occident le long cheminement nécessaire à l'histoire pour sa purification dans l'Esprit(5). La première réali-

---

(note(4) p.50): G.P. 19, p.117.
(note(5) p.50): Weltg., L.III, 740; G.II, 110 :"Man kann sagen, nirgends sei so revolutionär gesprochen als in den Evangelien, denn alles sonst geltende ist als ein Gleichgültiges, nicht zu Achtendes gesetzt".
(note(6) p.50): Weltg., L.III, 738-740; G.II, 109-110.
(1) Weltg., L.III, 741; G.II, 111.
(2) Weltg., L.III, 741-742; G.II, 111.
(3) G.P. 19, p.117.
(4) Weltg., L.IV, 789; G.II, 140; G.P. 19, p.119.
(5) Weltg., L.IV, 789; G.II, 140. Hegel consacre ici quelques pages au Mahométisme (L.IV, 789-797; G.II, 141-145), point culminant, selon lui, purement négatif, du principe oriental de la massive et trop simple substantialité.
Hegel - l'Européen - ne considère pas l'Islam, comme une des grandes religions de l'humanité; il ne lui consacre que quelques lignes distraites; c'est le plus souvent pour rapprocher son inhumaine abstraction (Weltg., Vern., pp.154, 253-254) de l'Aufklärung, de la Révolution jacobine en France et du Kantisme. (Rel.IV, L.222-223, G. 209-210 (1824); cfr infra p.257, n.1).
(suite note(5) p.52)

sation politique en est, on le sait, l'empire de Charlemagne; protecteur du pape qui le couronne empereur de Rome, ce Franc vainqueur de la barbarie franque, illustre exemplairement la fusion et la confusion des mondes romain et barbare, du neuf et de l'ancien, du spirituel et du temporel. Il amorce toutes les fermentations et aussi tous les épanouissements de l'histoire européenne(1).

Ce n'est pas seulement sur le plan de la réalité politique que la communauté chrétienne devait affronter l'histoire; elle s'y manifeste non moins au niveau de la pensée théorique. Cette opposition fut en principe résolue dès le monde romain, alors que la formation d'un état chrétien resterait plus tardive. Ce fut l'oeuvre des Pères de l'Eglise aux sources de la dogmatique chrétienne(2).

Le monde romain avait compris et unifié extrinsèquement l'Orient et l'Occident. L'union intime oriental-juif, de l'Un comme infini et universel et du principe romain de l'unicité intime mais vide de la conscience singulière s'exprima dans la philosophie néo-platonicienne des Alexandrins. A sa manière, purement théorique, cette pensée tentait de saisir ce que devait spirituellement éprouver l'expérience originelle du christianisme : l'Unité du hic et nunc humain et du divin.

La polémique, mais plus encore la vérité, ne devait-elle pas dès lors amener les Pères de l'Eglise à découvrir à l'aide de cette spéculation le sens profond de l'élément historique de leur foi. Grâce à cette philosophie ils ont défendu contre les gnostiques

---

(suite note(5) p.51): Si Hegel cite avec faveur le mystique musulman Dschelaleddin Rumi, ce poète, selon lui, ne dépasse pas le panthéisme diffus ("Geschwätz des Pantheismus", Br. 576, à Gabler (4-3-1828) de cette "religion de l'entendement" (Welt. Vern., p.126) que surmonte la philosophie. (Enc., § 573 Rem., pp.456 sqq.; Vorrede zur zweiten Ausgabe, p.9). Sur la poésie religieuse de l'Islam, cfr Aest., I, 489-493; II, 6-7. Sur la philosophie arabe du Moyen-Age, cfr. G.P. 19, pp. 121-131.

(1) Weltg., L.IV, 798; G.II, 147.

(2) Weltg., L.III, 742-743; G.II, 112-114; G.P. 19, 99-113.

l'immédiateté effective du hic et nunc de l'Incarnation et contre les Ariens, ils ont reconnu, dans sa kénose, l'identité divine du Christ. Dans la manifestation justifiante du secret du Père et de la présence sanctificatrice du Christ-Esprit, les Pères de l'Eglise ont pu lire la représentation trinitaire de l'identité spirituelle de la communauté humaine des croyants avec le Dieu de l'Univers qui l'adopte, la sauve et l'habite(1).

Ainsi à travers l'histoire politique et l'histoire des idées, la communauté chrétienne devenait-elle une Eglise (2). "La communauté, écrit Hegel, est le royaume de Christ; Christ est son esprit présent, agissant : car ce royaume a une présence réelle, pas seulement future... De ce fait, cette présence spirituelle a aussi une existence immédiate, à côté non seulement du paganisme, mais encore de l'existence temporelle en général. Car l'Eglise n'est plus seulement religion en face d'autres religions, mais être-là temporel à côté d'un autre être-là temporel. L'existence religieuse est gouvernée par Christ, le règne mondain par l'arbitraire des individus eux-mêmes".(3)

Ce "règne ecclésiastique" qui se forme dans le "royaume de Dieu" apparaît à Hegel comme nécessaire à l'homme : il est fonction de la croissance de sa liberté spirituelle. Si, en effet, le coeur de l'homme est libéré de sa faute, le désir ~~de l'homme~~ n'est encore guère docile à Dieu, la réalité humaine ne s'est pas convertie totalement; la lumière chrétienne de la liberté infinie n'a pas encore pénétré ~~entièrement~~ le sujet fini. Mais de ce fait une scission s'instaure dans le monde entre l'Eglise et le temporel; l'Eglise, elle-même partagée, se fait séculière et s'arroge les privilèges temporels du fisc, du for, etc.; le croyant manquant de vitalité intérieure, s'en remet à d'autres pour le conformer à la vérité : il se soumet à une hiérarchie.(4) Certes les oracles se sont tus; ceux

(1) G.P. 19, 113.
(2) Weltg., L.III, 743-748; G.II, 115 sqq.
(3) Weltg., L.III, 743; G.II, 115.
(4) Weltg., L.III, 743-745; G.II, 115.

qui déterminent la foi sont des hommes, ~~ils~~ qui parlent sans ambiguïté. Sans doute l'homme est-il libéré de sa naturalité immédiate, de sa naissance et de sa nation : il n'y a plus ni esclaves ni grecs...(1) Mais l'affranchissement des esclaves et le silence des oracles ne sont que les premiers rudiments de la libération spirituelle. Il faut encore que le coeur chrétien se fortifie dans la foi et la connaissance de l'Esprit; il faut que se réalise et se vérifie temporellement, dans l'Eglise et dans l'Etat, le principe fondamental de la religion, la liberté(2).

Surmonter cette extériorité du coeur à la foi et du monde à la religion n'ira pas sans de terribles tensions et de rudes oppositions; le temps de ces contradictions, c'est le Moyen-Age.

2. Le Moyen-Age. (3)

Le temps de Charlemagne avait fini par confondre en une masse indistincte l'empire romain et les nationalités barbares, l'antique principe juridique de l'Etat et le principe nouveau des libertés germaniques, le temporel enfin et le spirituel. Le Moyen-Age est fait de l'affrontement affreusement explicite de ces forces antagonistes constitutives de la chrétienté germanique-européenne : confrontation des contraires que l'Europe chrétienne en mal d'apaisement et d'unité intérieure tentera de résoudre dans l'épopée des croisades. Elle y trouvera le morcellement politique, mais spirituellement une première épreuve de sa liberté.

§ 1. Le dualisme médiéval.

Hegel ~~lit la~~ discerne une duplicité dans l'âme du Moyen-Age(4). Ce coeur double

---

(1) Weltg., L.III 745-747; G.II, 117.
(2) Weltg., L.III, 746-748; G.II, 116-118.
(3) Weltg., L.IV, 804-874; G.II, 153-196; G.P. 19, pp. 138-148.
(4) La description hégélienne du Moyen-Age est à l'opposé de celle des Romantiques. Pour le Novalis du Christianisme et de l'Europe, par exemple, le Moyen-Age catholique est l'époque de la Concorde; le protestantisme représente alors l'âge de la Discorde. Cfr G. Lukacs, Der junge Hegel, p. 527.

cette dualité mensongère, objectivement inscrite dans la civilisation médiévale qualifie d'ailleurs moins la conscience des individus que les structures d'un monde : l'ambiguïté de l'empire carolingien doit être mise en lumière. Le Moyen Age est l'épreuve de ce coûteux discernement.

Hegel relève les oppositions politiques et sociales qui détruisirent l'empire carolingien : la réaction des peuples particuliers contre la domination dite universelle de ce "Saint Empire Romain de la Nation Germanique"; la réaction des individus contre le pouvoir général de l'état, d'où la ruine, le partage de cet empire, mais aussi l'effritement des nations médiévales, l'effrondement de la souveraineté, mais aussi l'émiettement féodal(1).

Cependant cette barbarie du siècle où chacun, coupé de l'universel, était livré à tous les particularismes, spécifia d'abord la condition de l'Eglise et marqua sa contradiction. Incapable de surmonter le mal, l'Eglise fut la première frappée de cette dissociation qu'elle accusait encore en s'y opposant sans pouvoir la résoudre. La corruption de l'Eglise livrée à ce monde et à la violence de ses princes était fatale (2).

Ce fut la simonie, le nicolaïsme et toutes les compromissions temporelles(3). Grégoire VII voulut affranchir l'Eglise de cet état de sujétion et de violence; en rendant l'Eglise indépendante, il lui assura certes de l'influence dans les affaires séculières; mais ce que les papes gagnèrent en terres et en biens, ils le perdirent en prestige et en respect (4). Contradictions nouvelles qui tenteraient de se surmonter dans la séparation toujours plus accusée du spirituel : la piété se détacha de l'histoire (5). De ce fait, la foi cessa de régner en un monde qu'elle ne pouvait convertir : sa vérité spirituelle s'échappa à elle-même et s'identifia

---

(1) G.P. 19, p.140.
(2) Weltg., L.IV, 818 sqq.; 160 sqq.; G.P. 19, p.140.
(3) Weltg., L.IV, 830 sqq.; G.II, 161 sqq.
(4) Weltg., L.IV, 833-834; G.II, 162-163.
(5) Weltg., L.IV, 827-828; G.II, 166.

à son contraire dans la plus grossière extériorité. Plus profonde est la vérité intime de l'Esprit, plus amer le sentiment de lui rester extérieur(1).

Ces contradictions intimes du Christianisme médiéval ont revêtu essentiellement un triple visage où se reflète la dissociation du principe chrétien.

Celui-ci est libération rédemptrice qui donne l'homme à lui-même en le sauvant de soi en Dieu. Le Christianisme est donc essentiellement médiation de l'homme et de Dieu, médiation humano-divine : Christ. Or, il est essentiel que soit donnée à l'homme, à tout homme, la conscience spirituelle de cette médiation conciliatrice. Ceci, selon le Moyen-Age devait se produire dans la messe. "Dans l'hostie, Christ est représenté comme présent; le petit morceau de pain consacré par le prêtre est le Dieu présent qui parvient à l'intuition et qui est perpétuellement sacrifié. On a vu juste en ceci que le sacrifice de Christ est un événement réel et éternel en tant que Christ n'est pas seulement un être sensible et singulier, mais absolument universel, c'est-à-dire divin. Mais ce qui est absurde, c'est que le facteur sensible soit isolé en soi, que la vénération de l'hostie demeure même en tant qu'elle n'est pas consommée et que, par suite, la présence de Christ n'est pas placée essentiellement dans la représentation et l'Esprit".(2) Le médiéval se prosterne devant l'hostie : le sacré n'est plus qu'extériorité(3).

---

(1) Weltg., L.IV, 840-841; G.II, 169.
(2) Weltg., L.IV, 823; G.II, 164.
(3) Weltg., L.IV, 820-824; G.II, 163-164. A propos de la compréhension catholique de l'Eucharistie, cfr etiam Weltg., L.IV, 846-847, 887; G.II, 176-177, 206; Enc., § 552, p. 433; Rel.IV, L. 209-211, G. 198-199 (mnscr); L.213-215, G. 201-203 (1824,1827); G.P. Einl., p.180; G.P. 19, p. 146; Berl., p. 353; pp. 572-575 : Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der Katholischen Religion, a propos de la doctrine de la Transsubstantiation, cfr supra, p.9, n. 34.

Mais si le sacré devient une chose, cette chose, un autre peut se l'approprier contre moi. Il peut se trouver dans une main étrangère, puisque l'acte cultuel ne se passe pas dans l'Esprit, mais s'effectue par le détour de l'objectivité. Le bien suprême du croyant tombe en d'autres mains que les siennes. D'où la scission entre ceux qui le possèdent en propre et ceux qui, étrangers au divin, ne peuvent que le recevoir : c'est la division de l'Eglise médiévale entre clergé et laïcat. Cette aliénation du fidèle se produit dans le domaine de la foi dont le clergé détermine au for externe la doctrine. Elle corrompt la vie morale : le confesseur se substitue à la conscience; la sujétion aux bonnes oeuvres, opera operata, sans oublier les indulgences; "ces bonnes actions en excès et à acheter", dispensent de la bonne volonté et de l'amendement intérieur(1). Il en va de même de la piété. Comme le clergé sert d'intermédiaire entre les hommes et Christ et Dieu, le laïc ne peut directement s'adresser à celui-ci; il doit recourir à la médiation des saints et des reliques. "L'objet capital de ce culte des saints était la Mère Marie. Elle est assurément la belle image du pur amour, de l'amour maternel, mais cette image fit s'évanouir l'adoration de Dieu en Esprit; Christ lui-même fut mis de côté"(2). La médiation entre Dieu et l'homme n'est plus qu'ex-

---

(1) Weltg., L.IV, 824-827; G.II, 164-166. Sur ce refus luthérien de la distinction catholique du Sacerdoce et du Laïcat, comme de la Hiérarchie, cfr etiam : Pr. § 267; Enc., § 552 Rem. p.433; Recht., § 66 Rem.; G.P. Eihl., p. 201; G.P. 19, pp. 146, 257, 526; Berl., pp. 34 sqq. : Discours latin prononcé par Hegel le 25 juin 1830, pour le tricentenaire de la Confession d'Augsbourg; cette allocution théologique fut traduite avec l'aide Förster, lui aussi "anti-catholique" semble-t-il (Br. 640 à Förster); elle constitue une fervente apologie de la Réforme. Berl., pp. 371-372; Br. 272, à Niethammer (12-7-1816); Br. 309, à Niethammer (10-10-1816); Br. 505, à Van Ghert, le haut fonctionnaire hollandais, chargé durant l'Amalgame hollando-belge de l'Enseignement dans les Provinces belges (8-3-1836) A propos de l'aliénation du catholique soumis à l'autorité d'un confesseur et à la pratique des bonnes oeuvres, cfr Ph., pp. 167b, 170a; Enc., § 195 Rem.; § 552 Rem., pp. 433-434; Rel. III, L. 186, G. 151 (mnscr); G.P. 19, pp. 147-148.

(2) Weltg., L. IV, 826; G.II, 165.

trinsèque. C'est l'aliénation de l'intériorité spirituelle, la carence de la liberté.

Cette absence absolue de liberté dans le principe même de la liberté entraîne évidemment l'impuissance du Christianisme médiéval à libérer spirituellement son siècle. Aussi bat-il en retraite : il se sépare de ce monde, de ses servitudes et de ses obligations morales. L'éthique ~~des attitudes morales~~ concrètes est rejetée comme sans valeur, et ce dans ~~les~~ trois domaines fondamentaux.

"La première attitude morale est en effet celle de l'amour, du sentiment dans l'état conjugal. Il ne faut pas dire que le célibat est contre nature, mais bien contre la morale. Il est vrai que l'Eglise a mis le mariage au nombre des sacrements; mais... il fut dégradé puisque le célibat passe pour une condition plus sainte. Une autre attitude morale consiste dans l'activité, dans le travail de l'homme en vue de sa subsistance. C'est son honneur de ne dépendre quant à ses besoins que de son application, de sa conduite et de son intelligence. Or, on plaça au-dessus, par contre, la pauvreté, la paresse et l'inaction, consacrant ainsi l'immoralité. Un troisième moment de la moralité consiste à rattacher l'obéissance au moral et au rationnel comme obéissance aux lois que je sais être justes, mais non comme une obéissance aveugle, inconditionnée, ignorante de ce qu'elle fait, tâtonnant dans son action, sans conscience, sans savoir. Cependant cette dernière façon d'obéir passa pour la plus agréable à Dieu : l'obédience, l'asservissement imposé par l'arbitraire de l'Eglise fut mis au-dessus de la véritable obéissance de la liberté.

Ainsi, les trois voeux, de chasteté, de pauvreté, d'obéissance sont précisément l'inverse de ce qu'ils devraient être; en eux toute moralité a été dégradée. L'Eglise n'était plus une puissance spirituelle mais une puissance ecclésiastique; le monde lui était rattaché par un lien sans esprit ni volonté, ni intelligence. Comme conséquence, nous voyons partout le vice, l'absence de scrupules, le cynisme, un déchirement dont toute l'histoire de ce temps

nous fournit le vaste tableau"(1).

Cette analyse du Christianisme médiéval n'apparaît guère flatteuse, c'est que sa critique garde aux yeux de Hegel une grande actualité: ~~Car la~~ car cette religion moyenâgeuse, close, séparée, dualiste, est restée à ses yeux celle du catholicisme romain. Or on sait la constante et vive polémique anticatholique de Hegel. Controverse d'une haute tenue théologique qui avec lucidité discerne dans l'Eucharistie le coeur du Catholicisme et la doctrine qui le distingue spécifiquement des théologies réformée et évangélique(2). Mais ce fut aussi une opposition passionnée, profondément enracinée dans les convictions évangéliques de l'enfance de Hegel(3), assez vive pour s'énerver du ton "braillard, gémissant, criard... des prêches catholiques"(4), assez tenace pour s'exprimer officiellement, au moment de quitter le rectorat de l'université de Berlin, dans la condamnation de l'indiscipline et de l'inconduite notoire des étudiants westphaliens, ces catholiques!(5).

---

(1) Weltg., L.IV, 827-829; G.II, 166-167.
Sur la polémique hégélienne contre les voeux de religion, cfr etiam Weltg., L. IV, 850-854; G. 181-182 (sur les Ordres mendiants et militaires); Ph., p. 169b; Aest., II, 107; Enc., § 410 Rem., p. 341; § 552 Rem., p. 434; Recht., §§ 31, 46; Rel., I, L. 274-275, G. 230 (1824); L. 306, G. 254 (W); IV, L. 201, G. 191-192 (mnscr); L. 216-220, G. 204-208 (1827, 1824); G.P. 18, p. 273; G.P. 19, pp. 254-258, 273; Berl., pp. 46-48.
(2) Rel., IV, L. 209-211, G. 198-199 (mnscr); L. 213-215, G. 201-203 (1824, 1827) : Berl., pp. 572-575.
(3) J. Hoffmeister, Dokumente, pp. 21, 404. Cfr p. 36 : les catholiques sont plus superstitieux que les païens de l'Antiquité; ceux-ci de leurs offrandes, croyaient nourrir leurs dieux : ils entretenaient leurs prêtres ; ils s'imaginent se concilier Dieu (1785).
(4) J. Hoffmeister, Dokumente, p. 277 : "kreischend, wimmernd, schreiend"!
(5) Berl., p. 771. Cfr etiam Berl., p. 731, des notes de lecture sur le "Pape... idole païenne" et sur l'athéisme des romains cultivés.

les catholiques de leurs offrandes entretiennent leurs prêtres

Sans doute loue-t-il l'Eglise cátholique d'avoir conservé le contenu spirituel - spéculatif - du dogme avec plus de fidélité que la théologie protestante(1); mais ce n'est là que l'involontaire résultat de la perte de la liberté de pensée, mal dégagé d'ailleurs des superstitions les plus stupides et les plus archaïques(2).

Il importe de remarquer la ferveur théologique, apologétique de Hegel en ces controverses confessionnelles. Cette attitude le situe en son siècle et parmi les siens. Certains lecteurs moins informés que Hegel des théologies évangélique et catholique ont cru découvrir une polémique antichrétienne dans certaines pages anticatholiques de Hegel. Celui-ci cependant s'y affirme dans la droite ligne de la controverse évangélique, toujours soucieuse d'intériorité spirituelle, toujours inquiète de relever dans le catholicisme d'aujourd'hui et du Moyen Age des signes d'aliénation et de contradiction spirituelle(3). Ces oppositions cependant l'Eglise catholique médiévale avait tenté de les surmonter : ce fut l'épopée des croisades.

§ 2. L'obscure aventure des croisades (4).

Séparée du monde et donc de sa propre plénitude, dessaisie par son clergé de la liberté spirituelle, aliénée dans l'extériorité sensible de l'hostie, la religion médiévale est littéralement "hors de soi", en peine de la présence de l'Esprit. L'homme du Moyen Age croit en effet à la présence extérieure de Dieu. Mais infini sourd le besoin de cette présence infinie. Aussi est-ce en tout temps et en tout lieu, sous toutes les formes, indéfiniment, que l'homme requiert cette immédiate présence. Les pèlerinages, les images miraculeuses entr'autres sont le témoignage de cette inquiétude.

Le Christ était certes présent en d'innombrables églises, de l'im mé-

---

(1) G.P. 19, p. 259.
(2) v.g. Weltg. Vern., p. 269. Sur l'archaïsme du catholicisme, cfr Aest., II, 234.
(3) cfr Fr. Grégoire, Etudes hégéliennes, pp. 38-39.
(4) Weltg., L.IV, 845-854; G.II, 176-180; cfr etiam Ph., pp. 163-164; J. Hyppolite, Phénoménologie, I, p. 184, n.39, 40; J. Hyppolite, Genèse, p. 201.

diate présence de l'hostie. Mais la proximité du hic et nunc eucharistique maintient l'éloignement intangible de l'universel. Il est un espace que ne remplit pas le Christ de l'Eucharistie, l'espace sensible de la particularité immédiate : le Christ n'occupe plus ce précaire espace de la terre.(1)

Cependant il y est venu autrefois. Cette présence visible, palpable, n'appartient plus au temps des hommes, mais elle s'est inscrite dans leur espace en un point de leur monde. La terre qu'il fréquenta, le passé de son "ici" est devenu le "là-bas" du présent, le hic et nunc unique où se conserve, aux courbures de l'univers, la proximité tangible qu'appelle le hic et nunc universel de la touchante présence eucharistique.

C'est ce "là-bas" qui fait défaut à la chrétienté médiévale : elle doit conquérir ce lieu saint où espère s'apaiser son besoin de quérir en tout lieu la sainte présence.

"En ce sentiment, la chrétienté fut une, elle entreprit les croisades, n'ayant pas, ce faisant, tel ou tel but, mais un seul : conquérir la terre sainte".(2)

Avec beaucoup de peine et d'énormes pertes, la chrétienté se voit finalement en possession de Bethléem, de Gethsémani, du Golgotha, bien plus, du Saint Sépulchre : c'était son désir suprême. La chrétienté satisfaisait son besoin religieux : elle pouvait désormais littéralement marcher sur les traces du Sauveur. Des cargaisons entières de terre furent transportées de la Terre Promise en Europe. Le suaire du Christ, la croix du Christ, son tombeau devinrent les plus sublimes reliques.

C'est dans ce tombeau que la chrétienté affairée s'entend répondre : "Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant? Ici il n'est plus : il est ressuscité";(Luc, XXIV, 5); "il ne faut

---

(1) Cette "déduction" des Croisades est inspirée de la réflexion luthérienne sur la doctrine scolastique de la "praesentia non circumscriptiva" du Christ dans l'Eucharistie.
(2) Weltg., L.IV, 846; G.II, 178.

pas chercher le principe de votre religion dans le sensible, dans la tombe, chez les morts, mais dans l'Esprit vivant en vous-mêmes"(1)

La présence de l'infini dans le fini, on l'avait recherchée dans le point tout particulier d'un hic et nunc de l'espace extérieur. La chrétienté avait trouvé le tombeau vide, mais nullement l'union du temporel et de l'éternel. Car ce n'est pas dans la tombe du Christ que le Moyen-Age pouvait découvrir l'ultime vérité conciliatrice de ses contradictions; c'est au contraire, en perdant les lieux saints que la communauté éprouverait l'immédiate/cherchée, la vivante présence : ~~c'était en elle~~ dans le tombeau du coeur, le pour soi spirituel de la conscience croyante. Dès lors la subjectivité exorcise son extériorité : en son immédiateté, elle découvre l'absolue et consolante présence de l'Esprit.

Tel fut le résultat des croisades. A partir de ce moment, "commence l'époque de la confiance en soi de l'activité spontanée. Au Saint Sépulchre, l'Occident a pris de l'Orient un congé éternel et appréhendé son principe de l'infinie liberté subjective".(2)

§ 3. L'attente de l'aurore. (3)

"Le ciel spirituel a commencé de s'éclaircir pour l'humanité"(4): l'Esprit inassouvi dans son désir de la plus haute présence sensible s'est rejeté en lui-même. Une première et profonde rupture s'en suivit : l'affaiblissement de l'autorité ecclésiastique, à son sommet durant les croisades. Car l'Esprit "dépassant son existence irrationnelle, rentre en lui-même, cherche à tirer de soi son apaisement, ou bien, se plonge dans la réalité de fins universelles et légitimes, par là même, fins de la liberté".(5)

Le progrès politique consista négativement à briser l'arbitraire

---

(1) Weltg., L.IV, 849; G.II, 179.
(2) Weltg., L.IV, 849-850; G.II, 180.
(3) Weltg., L.IV, 855-876; G.II, 180-196. "jene Morgenröte am Ende des Mittelalters" (ibid., L.IV, 877; G.II, 197).
(4) Weltg., L.IV, 867; G.II, 193.
(5) Weltg., L.IV, 852, 854; G.II, 181.

subjectif et le morcellement féodal du pouvoir : c'est le passage du régime féodal à la monarchie. L'autorité féodale n'était en effet qu'une polyarchie où il y avait des maîtres et des serfs; dans la monarchie au contraire, un seul est maître et nul n'est serf : la servitude se trouve brisée par le droit et la loi du roi. C'est de là que date la liberté réelle. Certes la formation des états s'opposait au principe de l'autorité de l'Eglise : le Grand Schisme l'affaiblit encore ainsi que les prédications de Arnaud de Brescia, de Wiclef et de Huss (1). Une fin universelle cependant se révélait au monde séculier : l'Etat; et à cette fin commune et substantielle, les désirs particuliers et l'arbitraires des individus commencèrent à se subordonner.

La dureté du sentiment égoïste et individualiste, le "noueux coeur de chêne de l'âme germanique" avait été brisé, broyé par la terrible discipline du Moyen-Age. "Les deux verges de fer de cette discipline étaient l'Eglise et le servage. L'Eglise a mis hors de lui le sentiment, conduit l'Esprit à travers la plus dure servitude en sorte que l'âme ne s'appartenait plus... De même, le servage, qui fait que le corps n'appartient pas en propre à lhomme, mais à un autre, a traîné l'humanité à travers toute la brutalité de la servitude et de la convoitise sans frein : celle-ci s'est brisée sur elle-même. L'humanité a été affranchie moins de la servitude que par la servitude; car la brutalité, la convoitise, l'injustice, c'est là le mal : si l'homme est son prisonnier, il est incapable de moralité et de religiosité; c'est de cette violence du vouloir que l'a précisément délivré la discipline.

L'Eglise a soutenu le combat contre la barbarie de la sensualité grossière d'une manière aussi barbare et terroriste : elle l'a abattue par les terreurs de l'enfer et la force des armes, la tenant continuellement assujettie pour émousser l'Esprit déchaîné, pour le dompter jusqu'à ce qu'il devienne calme. Selon la dogmatique, tout

---

(1) Weltg., L.IV, 874-875; G.II, 192; G.P. 19, p. 254.

homme doit avoir de toute nécessité soutenu ce combat, étant méchant par nature : ce n'est qu'en passant par son déchirement intérieur qu'il parvient à la certitude de sa réconciliation. Nous le concédons d'une part; d'autre part, il faut le dire, la forme du combat est profondément modifiée quand le fondement est autre et que déjà la réconciliation s'est accomplie dans la réalité; la souffrance s'efface alors (elle réapparaît assurément plus tard, mais sous un autre aspect) car, la conscience s'éveillant, l'homme se trouve dans l'élément d'une condition morale...

L'Esprit humain va reposer désormais sur lui-même comme sur son propre fondement... Dans cette conscience de soi que l'homme acquiert, il n'y a pas de révolte contre le divin, mais il s'y montre une subjectivité meilleure qui éprouve en elle-même le divin, qui est pénétrée de vérité et qui dirige son activité sur des fins générales de rationalité et de beauté."(1)

A l'apaisement du monde qui s'organise en Etat se rattache ainsi un nouveau mouvement de l'Esprit : l'art, l'étude de l'antiquité où l'homme recherche l'humain et ce phénomène capital, cet élan hors de l'Esprit que fut le désir passionné de l'homme de connaître sa terre.

Ces progrès se sont d'abord réalisés à l'intérieur de l'Eglise. Mais l'autorité ecclésiastique se sépara de cet esprit libre quand elle il s'éleva à l'intimité et à l'universalité de la pensée, à "ce qu'il y a de plus noble et de plus sublime, à ce que le génie humain, affranchi par le Christianisme, rudement éduqué par l'Eglise, représente comme son contenu éternel et vrai".(2) C'est alors la troisième période du monde chrétien-germanique : l'époque de l'Esprit qui se sait libre et veut la vérité éternelle, l'universel en et pour soi.(3)

---

(1) Weltg., L.IV, 875-876; G. 192-193.
(2) Weltg., L.IV, 871; G.II, 193-196.
(3) Weltg., L.IV, 876; G.II, 197.

3. Réforme et modernité. (1)

A l'aurore de la fin du Moyen Age, succède le soleil qui transfigure tout : la Réforme du Christianisme (2).

- Quel en est le sens? (3)
- Comment ce phénomène spirituel se déploie-t-il dans l'histoire européenne?(4)
- Comment l'intériorité protestante culmine-t-elle dans la pensée cependant que la liberté spirituelle révolutionne un monde rebelle à se réformer?(5)

Tels sont les moments de cette troisième et dernière période du dernier âge du monde : ils mènent à l'époque de Hegel (6).

§ 1. La réforme.

L'Eglise médiévale ne s'était pas pervertie par hasard; dès lors en effet que l'Eglise transposait l'extériorité du hic et nunc de l'hostie dans la substance de l'Esprit, elle aliénait, ruinait son intimité spirituelle. Etrangère en elle-même à soi-même, l'Eglise aliène les croyants dans l'obéissance à une hiérarchie qui les divise en prêtres et laïcs et les contraint à d'incroyables croyances. Aussi le fidèle livré à cette autorité extérieure devient-il lui aussi étranger à sa propre vie morale (7).

La vérité de la foi se trouve séparée de la réalité. Voici l'Eglise en recul sur l'Esprit de l'univers, extériorisé lui sans étrangeté, sensible au sensible, soucieux de définir le fini. L'Esprit du monde prend politiquement, artistiquement, scientifiquement conscience de sa subjectivité en mal du hic et nunc spirituel que l'Eglise ne peut plus conférer. "La rémission des péchés elle-même, ce suprême apaisement que l'âme recherche...

(1) Weltg., L.IV, 877-938; G.II, 198-211; G.P. 19, pp. 253-263.
(2) Weltg., L.IV, 877; G. II, 197.
(3) Cfr infra : 1. La réforme, pp. 65-71.
(4) Cfr infra : 2. Eglise et états protestants, pp. 72-73.
(5) Cfr infra : 3. Réforme, révolution, pensée, pp. 73-84.
(6) Weltg., L. IV, 920; G.II, 225.
(7) Weltg., L.IV, 878-880; G.II, 199; cfr supra, p. 59, n.1.

ce qu'il y a de plus profond, de plus intime, est désormais offert par l'Eglise de la manière la plus extérieure; la plus frivole : on la vend pour de l'argent dans les buts les plus extérieurs, pour la débauche même. Assurément on a aussi pour but de construire l'Eglise Saint Pierre, le plus superbe édifice de la chrétienté au centre du siège de la religion. Mais de même que le chef-d'oeuvre des chefs d'oeuvre, Athéna et son temple-forteresse à Athènes, bâtie grâce à l'argent des alliés d'Athènes, fit le malheur d'Athènes, lui faisant perdre ses alliés et sa puissance, de même l'achèvement de cette église Saint Pierre et du Jugement Dernier de Michel_Ange dans la chapelle papale, devint le jugement dernier et la chute du plus fier et du plus haut édifice de la hiérarchie". (1)

Ce fut à la vieille intériorité du peuple allemand intégralement conservée en son coeur simple et droit, d'accomplir cette révolution. Tandis que le reste du monde est parti aux Indes Orientales, vers l'Amérique, - parti pour conquérir des richesses et former un empire mondial dont les territoires feront le tour de la terre et où le soleil ne se couchera pas, - c'est un simple moine qui trouva le hic et nunc que la chrétienté cherchait jadis dans un sépulcre de pierre. Il le trouva, plus profond, dans le sépulcre du coeur, dans l'Esprit,... qui, blessé infiniment par cette offre de ce qu'il y;a de plus extérieur, en peine de sa plus profonde intériorité, reconnaît, poursuit, détruit l'altération de la vérité sous toutes ses formes. La doctrine de Luther dit simplement que le hic et nunc, le ceci, l'infinie subjectivité, c'est-à-dire la vraie spiritualité, Christ, n'est pas présent et réel de l'extérieur, mais qu'il ne s'acquiert comme spiritualité que dans la réconciliation avec Dieu dans la foi et la communion".(2)

La foi n'est plus ici la conscience catholique d'une chose sensible ~~prise comme~~ perçue Dieu, l'abstraite et extérieure conviction de déterminations purement finies, - comme par exemple que les enfants d'Is-

---

(1) Weltg., L.IV, 874; G.II, 199-200.
(2) Weltg., L.IV, 877-878; G.II, 200; G.P. 19, p. 266.

raël ont traversé à pied sec la mer Rouge -, la croyance en de l'absent et du dépassé. C'est la certitude subjective de l'éternité authentique et de la vivante présence de Dieu. Les dogmes se reconstituent.(1)

La foi luthérienne à l'eucharistie purifie dès lors la doctrine catholique de ses aliénations. Certes Luther n'a rien cédé à l'Eglise réformée calviniste sur le dogme de la Cène-en ~~quoi~~ laquelle tout se concentre. Avec l'Eglise catholique, il confesse que Christ y est présent, mais dans la foi, en Esprit.(2) Car l'Esprit de Christ remplit effectivement le coeur de l'homme; Christ n'est pas seulement un personnage historique. Dans l'Esprit, l'homme est avec lui dans le rapport immédiat d'une mystique identité, "comme s'il était le même Christ"(3). Chez Dieu, l'homme doit être chez soi, et chez soi, il peut être chez Dieu; davantage, son chez soi, c'est Dieu; chez Dieu, il est soi-même.(4) L'individu croyant se connaît donc plein de l'Esprit divin. Toute extériorité, tout au-delà (Jenseits) a disparu.(5) La conscience était paradoxalement déchirée par le principe chrétien de l'universelle réconciliation qui s'imposait à elle dans l'aliénation médiévale de l'hostie : dans la Réforme elle se trouve réconciliée.

---

(1) Weltg., L.IV, 878,880; G.II, 201 : "Die lutherische Lehre ist darum ganz catholisch; es ist nur alles weggeschnitten, was dem Verhälnisse der Äusserlichkeit angehört und aus ihm fliesst. Nur insofern die katholische Kirche dies festhält, ist es, dass sie gegen Luthers Lehre ist". Du point de vue luthérien, on ne pourrait mieux dire! Sur cette "extériorité" catholique liée à la doctrine et au culte de l'Eucharistie, cfr supra, p. ~~36, n.47~~ 56, n.3.
(2) Weltg., L.IV, 878-879; G.II, 201; ~~cfr supra, p. 36, n.47.~~ Cfr etiam E. Hirsch, Lutherstudien, II, pp. 137-138.
(3) Weltg., L.IV, 879; G.II, 201. "Als wärest du derselbige Christus" avait dit Luther, Vorrede zur Kirchenpostille; cité in G. Lasson, Einführung, p.142.
(4) G.P. 19, p. 256 : "Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, auf den es allein ankommt, in dem er nur bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er zu Hause seyn bei sich".
(5) Weltg., L.IV, 879; G.II, 201. Sur le sens religieux de l'Aufhebung de l'"au-delà", cfr infra, p. ~~92, n.39~~ 144, n.3,4.

Le Gemüth, le coeur de l'homme entre ainsi en possession de la vérité. Chacun peut vivre en soi l'oeuvre de la rédemption. L'Esprit subjectif accueille l'Esprit de vérité : c'est l'intériorité absolue de la liberté chrétienne enfin concrètement manifestée(1). Ce principe subjectif n'est pas fantaisie sensible de la volonté naturelle. Car l'Esprit subjectif ne se libère que dans la vérité; dans l'Eglise luthérienne, subjectivité et certitude ne se séparent pas de l'objectivité de la vérité. Le sujet lui-même devient vérité : en renonçant à son immédiateté pour la vérité substantielle, il se l'approprie. De ce même fait, la vérité objective de l'Esprit se révèle et apparaît dans et par ce sujet fidèle(2). Aussi le sujet humain prend-il conscience de soi en Esprit et en vérité; l'aliénation de l'autorité a disparu. Il n'y a plus de hiérarchie sacerdotale, ou plutôt, il n'y a plus de simples laïcs livrés à la sujétion d'une hiérarchie; il n'y a plus de croyants démis d'eux-mêmes par leur soumission à l'Eglise(3).

---

(1) Weltg., L.IV, 880; G.II, 201; G.P. 19, p. 256.
(2) Weltg., L.IV, 880-881; G.II, 201-202.
(3) Weltg., L.IV, 881; G.II, 202. Pour d'autres références, cfr supra p. ~~36, n.48~~ 57, n. 1.

La disparition du Sacerdoce catholique dans la Réforme ne constitue donc pas pour Hegel une laïcisation au sens politique français. C'est bien plutôt le refus de cette laïcité, autant d'ailleurs que du cléricalisme, celle-là n'étant que ~~l'impuissante négation et~~ le refus abstrait de celui-ci. La nuance est importante, car elle commande la compréhension de la liberté hégélienne, de cette intériorité spirituelle dont il nous est dit qu'elle culmine et se consomme dans la pensée de l'Esprit.

Pour Hegel, Réforme ne signifie donc pas sécularisation, au sens "laïc" de désacralisation. Pour la pensée dialectique, en effet, l'évanouissement du sacré serait aussi bien la disparition du profane. En réalité, il n'y a plus ni profane, ni sacré, mais la vérité totale de ce que l'un et l'autre évoquait partialement. Le profane, objectivé dans le "laïcat" catholique, se convertit dans la Réforme à la vérité spirituelle du sacré, représentée dans le Sacerdoce catholique, autant que le sacré se concrétise effectivement dans la réalité temporelle du profane. Telle est l'unité de l'Esprit, en toute vérité et réalité; tel est, pour Hegel, le coeur de la Réforme; c'est aussi le principe de sa Philosophie.

Les fidèles de la Réforme cependant ne restent pas livrés à l'arbitraire de l'individualisme. Libres de tout extrinsécisme hiérarchique, ils n'en sont que plus divinement éduqués, informés de l'extérieur et intimement formés par la lecture spirituelle de l'Ecriture. Ici encore la Réforme de Luther surmonte l'aliénation médiévale. Il traduit la Bible, il supprime la prière et l'enseignement théologique en langue étrangère. Une servitude disparaît. La langue est en effet le lieu de la créativité humaine; c'est la première extériorité que l'homme se donne, la plus simple forme d'existence à laquelle accède la conscience; ce qu'elle se représente, elle l'expose comme discours. Mais, cette forme immédiate de la création spirituelle est brisée, elle devient étrangère à l'homme, ~~étrangé~~ et à sa conscience, si elle doit exprimer ou éprouver dans une langue étrangère son intérêt le plus vital. Parler, penser, prier en sa langue est essentiel à la liberté spirituelle. Luther surmonte cette intime rupture de la conscience et de son intime surgissement; il n'aurait pas achevé la Réforme sans la traduction de la Bible en allemand(1); grâce à elle, l'Eglise des chrétiens évangéliques est toute entière enseignée de Dieu, elle est toute entière Eglise enseignante(2).

D'où l'importance selon Hegel de la formation spirituelle, intellectuelle et culturelle des chrétiens de la Réforme(3); ainsi la vérité spirituelle en laquelle s'accomplit le croyant, se révèle à son intelligence qu'elle transforme et façonne : la vérité de la foi s'emmembre en connaissance et rayonne intellectuellement. Parallèlement, la liberté, divinement réconciliée dans la médiation chrétienne, percevant dans sa foi justifiante la propre révélation de Dieu, peut comprendre désormais et s'approprier la libérale communication où s'objective et s'efface le divin. En cette divine récon-

---

(1) Weltg., L.IV, 882-884; G.II, 202-203; G.P? 19, p. 257.
(2) "nur Lehrer" (Pr. § 267). Cfr etiam, Berl., p. 32
(3) Br. 169, à Niethammer (3-11-1810); Br. 272, à Niethammer (12-7-1816); Br. 309, à Niethammer (10-10-1816). D'où l'importance accordée par Hegel à l'enseignement de la religion dans les gymnases : Uber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien; Rapport de 1822, Berl., pp. 545-548. Cfr infra, p. ~~93, n. 43.~~ 145, n. 3.

ciliation, le croyant se saisit, en effet, comme associé effectivement au mouvement kénotique par lequel Dieu sort de soi pour y faire place au monde racheté. Ainsi, dans l'expérience réelle de la conscience justifiée, s'accomplit le mouvement de l'Esprit qui se porte vers le monde et s'efface en lui pour son plus grand bénéfice et sa plus haute bénédiction. Dès, lors, si, dans la corruption moyenâgeuse, le monde réel pouvait passer pour le mal dont avait à se séparer la conscience morale, désormais, le divin et la liberté de l'Esprit font la réalité de la conscience effective; ils y deviennent réalité mondaine, éthique, sociale et droit politique(1). Le mariage par lequel l'homme entre dans la communauté et la réciprocité de la dépendance sociale, l'activité industrieuse ~~grâce à laquelle s'~~affranchit l'homme, la libre soumission à la raison universelle qu'objective l'Etat, deviennent les hautes maximes de la moralité concrète, supérieure aux abstraites dissociations imposées par les trois voeux catholiques de religion (2). Cette réconciliation morale du spirituel et du temporel, de l'Eglise et du monde indique la profondeur chrétienne de la Réforme qui réalise, enfin, dans l'existence concrète des consciences le principe évangélique de la libération spirituelle.

Jusqu'alors, l'espérance de réconciliation, éveillée par le Christianisme, proposée par lui à l'univers, lui avait opposé un monde naturel trop éloigné de la liberté de l'Esprit : ce déchirement avait fait le Moyen-Age.

Mais ce n'était qu'une époque de transition : en surmontant la scission médiévale entre la nature et l'Esprit, entre l'Etat et l'Eglise, la Réforme a conféré effectivement au Christianisme sa vérité et sa réalité sociale, intellectuelle et morale (3).

Certes la Réforme devait d'abord rester abstraite sans pouvoir encore se déployer concrètement dans l'univers moral. La réconci-

---

(1) Weltg. L.IV, 887-889; G.II, 206.
(2) Weltg., L.IV, 888-889; G.II, 207. Cfr supra, p. ~~47, n.~~ 59, n.1
(3) Weltg., L.IV, 763, 765; G.II, 127, 130. Cfr supra, p. ~~26, n.27~~ 43, n.2.

liation concrète de Dieu et du monde ne se révèle pas immédiatement en ~~toute~~ son objective perfection, et la Réforme s'acharne d'abord à de trop faciles modifications, comme la suppression des couvents et des évêchés(1). Trop immédiats aussi, trop abstraits les sentiments dans lesquels s'exprime d'abord la conscience de cette réconciliation, libératrice de toute extériorité et de toute division. Le coeur protestant n'est d'abord qu'une certitude trop sensible de la présence de l'Esprit; Cette incertaine certitude doit toujours s'assurer à nouveau de sa contrition intérieure et de la consolation de l'Esprit ; Que de tourments intimes, qui trouvèrent leur écho dans les Lieder protestants et le chant des psaumes. Mais ces inquiétudes de la réflexion sur soi de ces consciences religieuses encore trop abstraitement subjectives, ces incertitudes et ces combats de la sensibilité spirituelle, négativement, ont fait espérer et préparé l'établissement objectif de la Réforme (2).

---

(1) Weltg., L.IV, 889; G.II, 208.

(2) Weltg., L.IV, 889-890; G.II, 209. Sur les Lieder protestants, cfr Aest., ~~G1~~ III, 463-464; ~~J.III B, 200.~~

Hegel rapproche de ces tourments intimes de l'âme protestante les subtilités raffinées de la casuistique jésuite. (Weltg. L.IV, 891; G.II, 209). Pascal n'aurait pas désavoué cette interprétation : "Dans l'Eglise catholique, la casuistique des Jésuites introduisit des enquêtes infinies, aussi étendues et subtiles que jadis dans la théologie scolastique, sur l'intériorité du volontaire et ses motivations. Dans cette dialectique où toute particularité était contestée (wankend), le mal étant changé en bien et le bien perverti (verkehrt) en mal, il ne restait à la fin pour la conscience, plus rien que la forme de l'universel, la pure activité de l'intériorité même, l'abstrait de l'Esprit, la pensée". (Weltg., L.IV, 913-914; G.II, 22).

Hegel lui-même se réfère d'ailleurs à Pascal pour condamner l'hypocrite probabilisme des "savants Révérends Pères" (Recht. § 140, Rem., p. 126 sqq.)

Hegel n'a guère parlé que péjorativement des Jésuites (J. Hoffmeister, Dokumente, p. 281; Weltg.Vern., pp. 202; Weltg., L.IV, 885, 892; G.II, 204, 210; Rel., V, L.53, G.35), même si leurs exercices de casuistique, négativement ainsi qu'on vient de le lire, anticipent la dialectique spirituelle de la pensée. Cfr infra, p. ~~48~~, 73, n.s. ~~n. 100~~.

§ 2.,Eglises et Etats protestants.

Comment la réconciliation spirituelle de la liberté chrétienne et de la conscience mondaine va-t-elle donc se déployer et se vérifier réellement? La Réforme aura son Moyen-Age, âge de fer et de feu où les luttes de l'histoire vont traduire effectivement les oppositions de l'Esprit aux immédiates exigences de sa libération. Pénible sera l'éveil de la conscience aux lois de sa liberté, rude la formation des Etats modernes qui devaient inscrire dans l'histoire la réalité substantielle de l'universel spirituel(1); dramatique surtout la lutte de l'Eglise protestante en vue d'une existence politique, contestée par le catholicisme et ses princes auxquels elle s'opposait temporellement, territorialement.(2)

Ce fut la Guerre de Trente ans. "Toutes les puissances d'Europe, sauf de rares exceptions, se jetèrent alors sur l'Allemagne vers laquelle elles refluent comme vers la source d'où elles sont sorties et où doit maintenant être résolue par les armes la question du droit à l'intériorité religieuse... La lutte finit sans que l'on ait acquis un principe de pensée : dans la fatigue générale, dans la complète dévastation où toutes les forces s'étaient brisées,... dans le maintien des partis sur la base de la force extérieure".(3)

Cependant par la paix de Wesphalie "l'indépendance de l'Eglise protestante fut reconnue à l'immense honte et humiliation de l'Eglise catholique. Cette paix a été souvent considérée comme le Palladium de l'Allemagne comme pour en avoir fixé la constitution politique. Cependant cette constitution n'était en fait que la consécration des droits privés des Länder entre lesquels se trouvait divisée l'Allemagne"(4); l'anarchie fut instituée comme jamais encore au monde... L'intérêt particulier des différents états d'agir contre la totalité de l'Empire se trouva inviolablement garantie. "Cette cons-

---

(1) Weltg., L.IV, 893; G.II, 211.
(2) Weltg., L.IV, 894-895; G.II, 217.
(3) Weltg., L.IV, 897; G.II, 218.
(4) Weltg., L.IV, 897-898; G.II, 219.

titution qui a entièrement ruiné l'Allemagne fut surtout l'oeuvre de Richelieu : grâce à lui, un cardinal romain, la liberté religieuse fut sauvée en Allemagne". Il ruina ses ennemis. Il accomplit leur plus sacré désir : la liberté".(1)

Plus tard l'Eglise protestante devait achever de s'affermir dans les pays germaniques grâce à la victoire de la Prusse dans la Guerre de Sept Ans. Sans doute ce conflit n'était pas en principe une guerre de religion, il l'a été néanmoins par son résultat définitif dans l'opinion des soldats ainsi que des gouvernements. "Le pape avait consacré l'épée du Maréchal Daun, et l'objet principal des puissances coalisées avait été d'abattre l'Etat Prussien en tant que protecteur de l'Eglise Protestante. Mais Frédéric le Grand introduisit la Prusse comme Etat protestant parmi les plus grandes puissances européennes.(2)

Cependant Frédéric était aussi un roi philosophe, phénomène unique à cette époque. Il avait saisi le côté séculier du protestantisme; sans prendre part aux disputes religieuses, il avait conscience de l'universelle et ultime profondeur de l'Esprit, la pensée.(3) C'est le degré où l'Esprit est maintenant parvenu." (4)

§ 3. Réforme, Révolution et Pensée.

C'est maintenant le point culminant de l'intériorité réconciliée. Le rapport de l'Esprit à l'au-delà extrinsèque des théologies scolastiques devient l'intimité lumineuse de la libre présence pour la Pensée de son Autre comme de soi.(5)

---

(1) Weltg., L.IV, 898-899; G.II, 220.
(2) Weltg., L.IV, 905, 907, 918-919; G.II, 221.
(3) Weltg., L.IV, 919; G.II, 221.
(4) Weltg., L.IV, 915; G.II, 223: "Das Denken ist jetzt die Stufe, auf welche der Geist gelangt ist".
(5) Weltg., L.IV, 913-915; G.II, 222-223. Cfr infra: Réforme et philosophie moderne, pp. 81-84, le processus spéculatif déterminant de cette histoire de la Modernité.
L'initiateur en sera Descartes que la casuistique jésuite aura aidé à se libérer de la scolastique en lui enseignant, même pervertie, l'intériorité réflexive de la pensée abstraite.(Weltg., ibid.). Cfr supra, p. 46, n. 93 | 71, n. 2.

La pensée expérimentale italienne et anglaise et la philosophie du XVIIIe siècle français ont d'abord dégagé la souveraineté du sujet autonome sur lui-même; la pensée se libéra de l'autorité de l'Eglise, de la croyance au miracle, à l'hostie, aux commandements révélés, au fondement divin du droit, en particulier, du droit public. On appela "raison" ces déterminations générales fondées par la pensée dans la conscience actuelle du sujet, les lois de la nature et les principes juridiques. Les Lumières devaient instaurer la prévalence de ces lois.(1)

Les Lumières vinrent de France en Allemagne. Certes la Réforme avait déjà révélé à ce pays la liberté spirituelle : l'éternelle destinée de l'homme ~~se passe en~~ révèle de lui. Mais Luther avait encore admis une révélation extérieure de la vivante vérité du coeur de l'homme. (2)

L'Aufklärung établit maintenant l'intériorité pure du contenu vivant de l'Esprit : tout doit y être ramené à ce fondement intime. Cependant ces Lumières françaises ou allemandes ne connaissent encore qu'une trop immédiate, trop impatiente et très abstraite intimité; d'où leur finitisme par l'absence de tout contenu spéculatif et spirituel dans les choses humaines et divines; l'Aufklärung n'apaise pas l'Esprit vivant. L'Aufklärung ne pose encore l'intimité de la pensée qu'en opposition à la foi et à son obscure extériorité.(3)

D'où le vide et le formalisme de cette conscience de soi devenue étrangère par son immanentisme au contenu concret, absolu de la religion. La liberté kantienne en reste à ce niveau. Ce fut celui de la révolution française.(4).

(1) Weltg., L.IV, 912-913, 915-916; G.II, 223-224.
(2) Weltg., L.IV, 916-917; G.II, 224.
(3) Weltg., L.IV, 916-917; G.II, 225.
(4) Weltg., L.IV, 920, 922; G.II, 226-227. "Das Prinzip des Denkens tritt zunächst in seiner Allgemeinheit noch abstrakt auf und beruht auf dem Grundsatz des Widerspruchs und der Identität. Der Inhalt wird damit als endlicher gesetzt, und alles Spekulative ist aus menschlichen und göttlichen Dingen durch die Aufklärung verbannt und vertilgt worden. Wenn es unendlich wichtig ist, dass der mannigfaltige Gehalt in seine einfache Bestimmung, in der Form der Allgemeinheit, gebracht wird, so wird mit diesem noch abstrakten Prinzip dem lebendigen Geiste, dem konkreten Gemüte nicht genügt". (Weltg.,L.IV, 916; G. 225).

Depuis que le soleil se trouve au firmament et "que les planètes tournent autour de lui, on n'avait pas vu l'homme se placer la tête en bas, c'est-à-dire se fonder sur l'idée et construire d'après elle la réalité. Anaxagore avait dit le premier que le Noûs gouverne le monde; mais c'est maintenant seulement que l'homme est parvenu à reconnaître pratiquement que la pensée doit régir la réalité des Esprits. Ce fut un superbe lever de soleil. Tous les êtres pensants ont célébré cette époque. Une émotion sublime régnait en ce temps-là. L'enthousiasme de l'Esprit faisait frisonner l'univers, comme si, en ce moment, pour la première fois, on en était arrivé à la véritable réconciliation du divin avec le monde".(1) La révolution française est donc, comme on l'a dit, ~~sortie~~ née de la philosophie. Mais cette philosophie n'était encore que l'abstraction de la pensée; ce n'était point la compréhension concrète de la vérité spirituelle; ce n'était pas encore la dernière réconciliation.(2) L'histoire de la Révolution n'est en effet que celle d'un pur et abstrait formalisme de la liberté : d'où les contradictions de la Terreur, Napoléon la Restauration et les insolubles apories du libéralisme français(3).

Une telle aventure ne fait d'ailleurs qu'exprimer la vérité politique du catholicisme français : la Révolution n'était possible que dans un pays catholique.

Dans le monde protestant, en effet, l'Aufklärung s'orientait à la théologie par la pensée; le coeur évangélique s'était élevé jusqu'à la conscience de soi proprement spirituelle et à l'apaisement d'une liberté réconciliée avec la réalité morale et juridique où elle s'objective, elle et sa religion (4). Mais en France, où le monde n'avait pas été réformé, la philosophie des Lumières ne pouvait prendre qu'une direction hostile à l'Eglise, à la main-morte, à son injuste immixtion dans le droit séculier et le sacre des rois. Si le protestantisme unifie la conscience religieuse, dans le monde

---

(1) Weltg., L.IV, 924, 926; G.II, 229.
(2) Weltg., L.IV, 925-929; G.II, 228-231, 234.
(3) Weltg., L.IV, 929-931, 932-933; G.II, 231-234.
(4) Weltg., L.IV, 923-924, 933; G.II, 227, 238.

catholique, espèce d'univers médiéval spirituellement déchiré, la vérité religieuse ne peut que s'opposer à l'abstraction réfléchie de la raison. Aussi faut-il le dire sans ambage : avec la religion catholique, aucune constitution rationnelle et morale n'est possible. Si en effet un peuple et un gouvernement doivent trouver le fondement de leur unité et la confirmation suprême de leurs lois dans la religion, celle-ci, plus haute que ce qu'il y a de plus sacré, l'Etat, ne doit rien contenir de contraire à la constitution de ce dernier ~~celui-là~~; distincts par le contenu, religion et Etat n'ont qu'une seule racine spirituelle. Cette harmonie ~~Tout ceci~~ est impossible dans ~~avec~~ la religion catholique qui se réserve l'Esprit, se sépare du monde et prétend ainsi le couper de toute vérité spirituelle : elle s'oppose irréductiblement à toute réforme rationnelle, à toute constitution de l'état.(1)

Ainsi, la pensée ne put-elle établir en France que des principes philosophiques tout-à-fait abstraits : car la raison restait réduite à s'opposer à une religion qui ne voulait pas d'elle. Les malheurs de la révolution, quarante ans de guerre et d'immense confusion, n'ont pu modifier, atténuer cette rupture entre l'Esprit du catholicisme et la volonté rationnelle subjective du monde temporel. Quoi d'étonnant dès lors si l'abstraction du libéralisme a désolé tout le monde latin, demeuré rivé à la servitude politique autant qu'il était resté religieusement asservi. Les entraves du droit et

---

(1) Weltg., L.IV, 923-926; G.II, 227-229; L.IV, 928; G.II, 231 : "Hier muss nun schlechthin ausgesprochen werden, dass mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist; dann die Regierung und das Volk müssen gegenseitig diese letzte Garantie der Gesinnung haben und können diese nur haben in einer Religion, die der vernünftigen Staatsverfassung nicht entgegengesetzt wird."
Cette religion garante de la constitution rationnelle de l'Etat, c'est la Réforme évangélique.
Les lecteurs français et italiens de Hegel doivent ici veiller à ne pas confondre critique du Catholicisme et rejet du Christianisme. Cfr. Enc., § 552 Rem., p. 435 sqq.; Weltg. Vern., pp. 123, 206; Rel. I, L. 305-308, G. 253-255 (W).

de la liberté ne peuvent être brisées sans que soit d'abord libérée la conscience. Pas de révolution sans Réforme (1). Aussi la Révolution tout comme la philosophie des Lumières n'a-t-elle inscrit dans l'histoire que le moment formel de la liberté et de la pensée. Ni l'une ni l'autre n'ont effectivement, définitivement, réconcilié le droit et la philosophie avec le contenu substantiel divin de la religion chrétienne.

Cette réconciliation évangélique de la conscience religieuse et du droit séculier s'opère "sur une autre terre" : elle s'avère dans l'harmonieuse rationalité constitutionnelle de la monarchie prussienne; elle est surtout l'acte libérateur de la philosophie spéculative(2). C'est, dans le temps de Hegel, le point dernier atteint par la conscience dans et par la réalisation du principe chrétien de la liberté absolue. L'histoire n'est ~~rien~~ que la ~~montée~~ marche de cette ~~liberté~~ libération(3).

L'avènement du christianisme a manifesté au monde la vérité absolue de cette liberté spirituelle. Au-delà des ambiguïtés et des incertitudes moyenâgeuses, l'intériorité de la Réformé évangélique lui a conféré réalité et objectivité historique. Le temps de Hegel est finalement l'époque absolument révélatrice de sa concrète universalité. L'époque, et donc la philosophie de Hegel, apparaît ainsi sous un double éclairage. D'une part, c'est le monde de l'Esprit qui "introduit enfin à toute la vérité"(4) du Christianisme : il l'accomplit; de l'autre, ce temps marque comme un "achèvement" du Christianisme, comme une sorte de "dépassement" dans la réconciliation de cette liberté évangélique avec le siècle des Lumières et la liberté révolutionnaire.

Pour Hegel, cependant, ces deux perspectives sur son temps et sur sa philosophie, n'en font ~~à l'évidence~~ qu'une seule sur la fin des

---

(1) Ph., p. 350a; Enc., § 552 Rem., p. 436; Weltg., L.IV, 931-933; G.II, 233-235.
(2) Weltg., L.IV, 936-938; G.II, 238.
(3) Weltg., L.IV, 937-938; G.II, 238.
(4) Jean, XVI, 13. Cfr Weltg., L.IV, 765-766; G.II, 130.

temps. Car la liberté chrétienne s'accomplit et s'achève en passant au monde, et, en se rationalisant dans le droit et dans la morale, le monde est définitivement libéré. Cet Avènement temporel de la rationalité qui réalise finalement la Vérité absolue, cet Evènement spirituel où la Réforme s'accomplit absolument en se réformant, cette ultime "réforme de la réforme"(1), c'est, dans l'histoire, la fin de l'histoire, le temps de Hegel. Puisque le philosophe, modeste fils de son époque, ne peut que la penser en sa vérité, c'est aussi le contenu substantiel de la philosophie hégélienne. Hegel pense à la fin de l'histoire, la vérité de la Réforme évangélique.

Il faut déchiffrer cette vérité et cette pensée. Cependant, avant d'en discerner les difficultés(2) et la méthode(3), quelques notations s'imposent sur le rôle dans cette pensée de l'histoire et de la religion. Car il convient de repérer les problèmes.

Pour Hegel, en effet, son époque est la fin de l'histoire, son dernier stade(4). L'avenir est-il donc clos aux yeux de Hegel? non pas, puisqu'il annonce, par exemple, l'essor de l'Amérique(5), celui de la Russie(6), et qu'il reconnaît dans la question du libéralisme et de la Révolution le débat de l'avenir(7). Pour Hegel l'histoire continue donc alors même qu'elle finit. Comment l'histoire est-elle ainsi à sa fin dans le temps? Qu'il suffise pour l'instant de relever, avec Kroner(8) la parenté de cette apocalypse(9) d'aurore(10) avec la pensée eschatologique néo-testamentaire, en particu-

---

(1) G. Müller, Hegel, Denkgeschichte eines Lebendigen, p. 385.
(2) Cfr infra : Chapitre II, Les apories de la conscience chrétienne, pp. 153-242.
(3) Cfr infra : Chapitre III, La dialectique de la pensée, pp. 243-310.
(4) Weltg., L.IV, 920; G.II, 225; cfr Weltg., L.IV, 915, G.II, 223. Cfr supra, p. 42, n.2.
(5) Weltg. Vern., p. 209.
(6) Weltg., L.IV, 907; G.II, 136 ; Br. 406, à von Uexhüll(28-11-1821).
(7) Weltg., L.IV, 933; G.II, 234.
(8) R. Kroner, Von Kant bis Hegel, I, 1 ; II, 504-506. Dans le même sens, cfr infra, p. 236, n.1.
(9) Br. 168 à Niethammer (27-10-1810).
(10) Enc., § 21; G.P. Einl., p.5; Berl., pp. 8, 329.

lier johannique; que l'on songe aussi à l'avènement du Communisme selon le Matérialisme Historique. Ce sera assez pour se convaincre de ne voir en ce paradoxe, pour certains insoutenable, qu'une des données les plus assurées de la conscience occidentale, religieuse et philosophique.

Il faut cependant relever ici la conception hégélienne de l'"histoire". D'autres philosophes et d'autres prophètes, l'étude plus poussée de la théologie biblique et patristique, ont réhabitué l'homme du vingtième siècle à ne plus pouvoir dissocier ni le passé ni l'avenir de la notion d'histoire : il n'en a pas toujours été ainsi. Pour Hegel en particulier, le terme d'"histoire" ne désigne guère que le passé, au sens où les manuels scolaires parlent d'histoire de Belgique ou d'histoire contemporaine. Si, pour Hegel, le temps est indifféremment avenir et passé, l'histoire indique seulement cette dimension du temps auquel l'Esprit donne sens dans et par l'homme. Or sens et réalité effective (Wirklichkeit) sont liés, et il n'y a pas d'autre réalité significatrice et effective que celle des faits, c'est-à-dire du passé; l'avenir est certes une dimension du temps, mais qui prétend s'y aventurer, s'évade du réel et donc de l'histoire de l'Esprit. Cependant "passé" n'est pas synonyme de "périmé". En le dépassant, le présent le fait passer au-delà de lui à sa vérité essentielle; il le recueille (erinnert) en Esprit. Le passé est l'objective réalité où le présent discerne sa vérité; c'est la nécessité librement assumée de la présence spirituelle du sujet qui en dispose.

Dès lors, chaque moment, chaque présent, est nécessairement la fin de l'histoire, puisqu'il met un terme au passé qu'il achève et accomplit à la mesure de sa propre présence. Le présent le plus décisif, définitif, celui de la présence intime de l'Esprit à la pensée, assume le passé absolument; c'est aujourd'hui, tout au bout de tout le passé, la fin dernière de l'histoire; c'en est fini de de l'histoire. Mais cette fin des temps n'est pas la fin du temps, l'interruption du cours des siècles; il y faut tous les moments et tous les siècles pour épuiser la vérité définitive du temps.

S'il paraît par ailleurs exact que Hegel n'eut pas spécialement en vue la philosophie de la religion, il y faut ~~bien~~ toutes les nuances de Barth pour affirmer que cette recherche philosophique n'ait constitué qu'une exigence parallèle ~~à côté de~~ beaucoup d'autres(1).

C'est ce que montre en effet la philosophie hégélienne de l'histoire et l'articulation religieuse de ce devenir de la liberté et de l'Esprit. Au niveau de l'histoire et de son langage, c'est la religion qui marque pour Hegel le rythme du développement historique(2) C'est en particulier le principe chrétien de la médiation réconciliatrice qui structure pour lui l'histoire européenne, la sienne propre. "Nous pouvons donc, écrit-il, en distinguer les trois périodes comme les règnes du Père, du Fils et de l'Esprit". Le règne du Père est la substance encore massivement immédiate et indéterminée des commencements du monde chrétien germanique. Le règne du Fils, c'est la manifestation de Dieu en face du monde qu'il s'oppose en l'éclairant comme une réalité étrangère : c'est le temps obscur du Moyen-Age. Le règne de l'Esprit c'est l'époque moderne de la réconciliation de la Réforme(3).

---

(1) K. Barth, Hegel, p. 42.
(2) G. Lukacs, Einleitung à l'édition de l'Esthétique par Bassenge, p. 17.
(3) Weltg., L.IV, 766; G.II, 130. Cfr la même division de l'histoire chrétienne, Weltg., L.IV, 881, et partiellement, G.P. 19, p. 150. A propos de ces trois Règnes du Père, du Fils et de l'Esprit, cfr Rel. IV, L. 96, G. 98 (mnscr) :"Vater"; L. 182; G.175 (mnscr):"dritten, das Reich des Geistes"; et, dans l'édition des Werke, la division des Vorlesungen sur la Religion absolue. (Cfr G.Lasson, IV, L. 238-239); G. Fessard, Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire, in Hegel-Jahrbuch, 1961, p. 57, n.25).
Ces trois Royaumes rappellent aussi les trois moments de l'Esprit dans le contenu représentatif de la conscience chrétienne.(Cfr PH., p.553b; pp. 534a-535b; 535c-543a; 543b-547a. Cfr M. Clark, Logic and System, pp. 292-297; J.HYppolite, Phénoménologie, II, p. 272, n.34).
Mais on songera également aux trois types de rapport de la conscience malheureuse à son Immuable (Ph., p.160b) et aux trois côtés que l'objet de la foi présente à la pure intellection (Ph.,pp. 379-381).
Il faut enfin évoquer les trois syllogismes de l'absolue médiation de l'Esprit dans la Religion révélée, selon l'Encyclopédie ; § 571 : §§ 567, 568, 569-570.
Cette articulation dialectique de la représentation chrétienne sera étudiée dans notre Deuxième Partie, La Dialectique, chap. II; nous

(suite note 3 p. 81)

L'histoire selon Hegel se comprend donc à partir du Christianisme qui la révèle. La substance de l'histoire, l'essentielle vérité qui s'y réalise, se trouve tout entière dans le Christianisme. Dès lors, le contenu substantiel de la philosophie qui est fille de l'époque moderne et en pense l'histoire, c'est ce Christianisme évangélique. Situer le Christianisme dans la philosophie de Hegel, ce n'est donc pas en repérer un ~~domaine quelconque~~ aspect secondaire, c'est discerner le contenu essentiel de la pensée spéculative. On perçoit dès lors la portée concrète de la thèse hégélienne selon laquelle la religion et la philosophie ont un même contenu(1); ce contenu, ce n'est pas un objet intellectuel quelconque, commun à la représentation religieuse et à la spéculation du croyant ou du philosophe, c'est la substance même de l'histoire (2).

(suite note 3 p. 80) : tenterons de la systématiser spéculativement dans la Troisième Partie : La Pensée de la Religion.

Qu'il soit ici permis de renvoyer, à titre d'illustration, à une pensée comme celle de Joachim de Flore.(H. de Lubac, Exégèse médiévale, Seconde Partie, Paris, Aubie , 1961. Chap. VI La concorde et les trois âges, pp. 437-459; La nouveauté joachimite, pp. 459-484). Ne retrouve-t-on pas déjà dans l'Evangile spirituel et éternel du Bienheureux Joachim, dans son troisième âge de la vérité sans figure, toutes les ambiguïtés du Savoir philosophique absolu au Royaume hégélien de l'Esprit?

(1) C'est là une thèse indubitablement hégélienne. Cfr supra, p. 5, n.17 et infra, p. ~~87, n.8~~. La question de l'interprétation n'en est pas tranchée d'autant.

(2) Selon la logique hégélienne, la substance appartient, classiquement, à l'essence. Or l'essence (cfr infra, p.~~164,n.8~~) est l'identité de la médiation réflexive de la nécessité et de l'immédiateté de ~~la médiation~~ l'être pré-supposé.. La substance est donc, à la fois, être-posé (Gesetztsein) et l'apparaître d'une réflexion (Scheinen). (Log., II, p. 186); en d'autres termes, la substance est, tout ensemble, l'immédiateté de l'être (c'est ce qui a très scolastiquement compris Spinoza) et la médiation de l'apparaître.(Log., II, p. 187).

Mais, en tant qu'immédiate, la substance hégélienne se pose médiatement comme réelle, et constitue ainsi la nécessité compacte, le substrat massif et riche de tout contenu. (Enc. § 151; cfr J. Hyppolite, Phénoménologie, II, p. 355, n.63); en tant que réflexion, elle est l'immédiate manifestation de soi, la forme dont l'actuosité possible est la puissance destructrice de toute l'accidentalité qu'elle se suscite créativement. (Enc., § 151; Log., II, p. 187). On trouvera dans les Leçons sur la "Religion naturelle" une illustration saisissante de cette dialectique de la substance et de ses accidents, Rel.

(suite note 2 p. 81) : II, L. 68-76; G. 56-63 (mnscr).

Ainsi c'est comme immédiate massivité de l'être que la substance a rapport médiat à l'immédiate positivité de ses accidents, et c'est en tant que réflexion médiatrice qu'elle se manifeste immédiatement au-delà de toute accidentalité immédiate. C'est que l'immédiateté de la substance hégélienne n'est rapport à soi que comme négativité : le dessaisissement médiateur de soi dans l'accidentalité qui la manifeste apparaît dès lors substantiellement comme la négation de cette négation accidentelle de soi. C'est là la caractéristique du concept hégélien de substance : son rapport à soi, son "autosuffisance" (Fr. Grégoire, Etudes hégéliennes, p. 228) est négativité infinie (Enc., § 157) : elle n'est le "fondement" (Fr. Grégoire, ibid.) de ses accidents qu'en les niant de sa ~~même et~~ propre négativité qui les pose.

Certes la substance ne pose dans l'accidentalité que sa distance à soi, la distance de la contingence à la nécessité.(Log., II, pp. 188, 218-219). Bien sûr, la substance ne peut, par conséquent, manifester dans ses accidents son identité en tant que telle : la substance n'apparaît jamais comme substance. (Log., II, p.88). Sans doute encore, la substance ne pose l'accident que dans sa différence et non dans l'identité où il surgit d'elle-même (Log., ibid.). Cependant, la substance hégélienne est en elle-même forme de sa manifestation autant que contenu à manifester; elle est en soi, la concrète identité d'une négativité formelle.(Log.,II, pp. 218-219; Enc., § 158).

C'est, selon Hegel, cette identité formelle du contenu que Spinoza ne voyait pas, quand il comprenait la détermination comme négation, sans percevoir que la négation était sa propre actuosité, comme négation de soi, et donc négativité formelle, appartenant dès lors à la substance même.

C'est, selon Hegel toujours, ce que les scolastiques n'avaient pas vu : s'ils pensaient la substance comme identité formelle du contenu et de la forme, ils n'avaient pas compris celle-ci comme négativité de l'Esprit. Certes, pour les scolastiques thomistes, la substance est en puissance de l'esse; mais en renvoyant ainsi à l'être, comme au-delà de soi, la potentialité de la forme scolastique n'est pas pensée spirituellement, comme possédant virtuellement en soi, sous les espèces de la négativité, cet au-delà absolu de soi.

C'est pourquoi, à la différence des scolastiques, Hegel peut-il parler comme Spinoza, de Dieu comme substance du monde (~~cfr infra, p. 174, n. 18~~). Certes, c'est là pour Hegel un langage insuffisant; car le terme de substance ne rend pas compte de l'Absolu comme de la réflexion de la négation sur elle-même, comme négativité créatrice du fini, donc comme Sujet, comme Esprit. (Log,II, 216-219; G.P. 19, 372 sqq). Un Zusatz de l'Enc., § 151, oppose encore à la substance, la personne). Mais selon Hegel, la formule de Dieu, "substance de l'Univers" ne compromet pas l'Absoluité de Dieu, ~~pour qui~~ comprend dialectiquement que le rapport à soi constitutif de la substance ("ce qui est en soi", "explicable par soi") est celui d'une infinie négativité, renvoyant infiniment au-delà de soi. Dans cette perspective, en effet, la substance d'une chose n'est pas cette chose (Log.,

mais la réalité qui la fonde (Log.,

(suite note 2 p. 82) : II, p. 186); si Dieu est dit "la substance du monde", c'est qu'il n'est pas le monde. Il reste seulement que la formule n'esplicite pas spéculativement l'infinie négativité où s'identifient dialectiquement, en leur infinie distance, Dieu et le monde.

Dès lors, on comprend aussi comment la Religion doit être dite la substance de l'Histoire (Cfr supra, p. ~~16, n.22~~). C'est que la Religion n'est pas l'histoire. La Religion est l'essence absolue, qui, d'une part, apparaît historiquement comme positivité contingente, tout en niant la négation de cette positivité accidentelle, et, d'autre part, se manifeste comme l'immédiate, la puissante, la substantielle présence de l'infinie richesse de l'Esprit, révélé comme son au-delà dans l'en-deçà qu'il se réconcilie.

En ce sens, la Religion est présence de l'Esprit, mais présence substantielle seulement, puisqu'il manque à cette Présence totale de s'identifier sa négativité, de se la subjectiver, et qu'il manque à la contingence niée d'être objectivement posée comme cette identité dialectique de l'Esprit. (Enc., §§ 553, 554, 564). En d'autres termes : la Religion est la re-présentation finie de la Présence au-delà de toute représentation; elle est la Présence même en-deçà de son infinité.

Cette même Présence, en sa pureté, sans au-delà ni en-deçà (Ph., p. 548), la Présence où l'unique contenu substantiel, l'Esprit, se conçoit en guise d'univers, sous la forme même de l'Esprit, c'est le Philosophie.(Ph., p. 556b).

A propos de la notion de substance, cfr G. Noël, Logique, p. 80; H. Marcuse, Hegels Ontologie, pp. 110-113.

Ces problèmes seront systématiquement repris dans notre troisième Partie.

D'où la nécessité de cerner davantage la présence historique du phénomène chrétien. S'il articule l'histoire objective politico-sociale du monde chrétien-germanique, le Christianisme en détermine encore l'évolution esthétique et le progrès philosophique. Mesurer ces dimensions de la chrétienté, c'est percevoir l'essence historique de l'époque où se vérifie et s'accomplit effectivement la réforme évangélique, c'est-à-dire le temps de Hegel; c'est pressentir du même fait le dense contenu de sa philosophie.

b. Christianisme et histoire de l'art.

Comme toute institution politique, comme toute réalité culturelle, l'art constitue pour Hegel un phénomène humain lié à un moment déterminé du déploiement de l'Esprit; il constitue avec la religion et la philosophie, la triple et une manifestation historique de la vérité spirituelle et de la liberté absolue.

C'est pourquoi il n'est pas possible de situer objectivement le Christianisme dans l'histoire, sans lui confronter le phénomène esthétique, dont l'apparition se trouve ainsi liée à sa révélation.

Il faut d'abord préciser comment l'art s'articule spéculativement à la religion. Pour Hegel, en effet, le lien de l'art et de la religion est trop intime pour se réduire à une influence réciproque, faite d'inspiration psychologique ou de l'emprunt de certains thèmes. L'incantation de l'art apparaît trop mystérieuse, et la révélation de la religion trop radicale, pour qu'on les puisse comprendre et les unir à un niveau inférieur à celui de la manifestation de l'Absolu, dans l'Esprit(1).

C'est à ce niveau supérieur, en cette lumière qu'il faut comprendre l'histoire de l'art corrélative à celle de la religion, et d'abord à celle du Christianisme(2).

Il reste alors à préciser comment les formes d'art particulières et le système entier des Beaux-Arts s'ordonnent rationnellement dans cette perspective de révélation de l'Esprit(3).

---

(1) Cfr infra : 1. L'art et l'esprit, pp. 85-87.
(2) Cfr infra : 2. Histoire de l'art, pp. 87-102.
(3) Cfr infra : 3. Le Système des Beaux-Arts, pp. 102-111.

1. L'art et l'Esprit.

Plus intime que la liberté humaine, plus enveloppante que la réalité du droit, de l'Etat ~~et de l'histoire~~, au coeur unique de tout homme et aux extrémités universelles de l'histoire, l'Esprit absolu et unifie, dans sa libre vérité, la subjectivité infinie et l'objectivité temporelle. Sa présence se reploie en totalité en chacun des moments singuliers où se déploie son absoluité, moins en mal d'absolution de la finitude qu'en peine infinie de sa propre résolution, des solvants de soi. L'Esprit absolu est ainsi l'identité véritable éternellement en appel, en retour, et en peine de soi, parce qu'il est, à chaque moment, la libre division précontrainte (Urteil) de soi d'avec soi, l'incessante représentation de sa proximité à sa présence.(1)

La proximité de l'Esprit, où s'absout et se transfigure la finitude sensible, apparaît dans l'immédiateté de l'intuition absolue toujours en appel, et donc à distance de soi : c'est l'art.

L'Esprit se représente incessamment comme le lieu médiateur de son dessaisissement et de son retour recueilli : en tant que tel, ~~il est~~ comme révélation offerte à la conscience fidèle et conscience de soi en totalité, c'est la religion révélée, la religion chrétienne.

La pure présence résolue où l'Esprit se reconnaît en chaque moment comme la liberté infinie compréhensive de toute finitude immédiate et comme la pensée nécessitante de toute peine médiatrice, c'est la philosophie.

C'est ainsi que l'art, la religion et, finalement, la philosophie se constituent dans la finitude historique, grâce à la libre subjectivité humaine. C'est par eux que la liberté finie se trouve vérifiée dans l'histoire et que l'histoire se voit assurée de sa liberté. L'art, la religion et la philosophie fondent historiquement la liberté et élucident librement l'histoire : ils révèlent l'Esprit absolu.

---

(1) Aest., I, pp. 148-153; Enc., §§ 554, 562, 563, 572, 573.

Tel est le moment de l'art. Il expose l'Idée dans l'immédiate proximité de l'intuition(1). Il tire sa valeur de la correspondance et de l'unité entre l'Idée de l'Esprit et sa forme concrète(Gestalt), l'Idéal de la beauté n'étant rien que l'Idée comme réalité effectivement configurée à son principe propre(Begriff)(2). Signe d'Idéal et geste de beauté, intuition humaine des visages de l'Esprit et proximité historique de l'Absolu(3), l'art constitue donc cette finitude naturelle et immédiate à laquelle renonce et meurt la conscience religieuse de la médiation infinie. De leur conciliation dialectique naît la philosophie; leur opposition objective et la tension de leur dialogue suscite la culture humaine et l'essence de l'histoire.

L'art est donc essentiellement histoire(4). L'Esprit est en effet mouvement et vie, déploiement et reploiement de soi : il est en mal de l'expression qui mette en forme la vérité de son essence(5). Dès lors l'art ne peut être que l'évolution de ce contenu qui s'objective historiquement, - l'Idée - en même temps que l'involution des formes concrètes à travers lesquelles l'Esprit accède immédiatement à la conscience de soi. Aussi l'art s'articule-t-il aux rythmes des relations de ce principe spirituel et de ces figures réelles. Les péripéties de leurs rapports constituent le développement objectif de l'histoire de l'art.

Par ailleurs, puisqu'au niveau de l'histoire et de son langage, c'est en termes de religion que les différents peuples se sont représenté la substance spirituelle qui spécifie leur esprit particulier, puisque l'histoire universelle se confond ainsi avec l'histoire des religions(6), l'histoire de l'art s'articulera à l'histoire religieuse de l'Esprit.

---

(1) Aest., I, p.140.
(2) Aest., I, p.112 : "So gefasst ist die Idee als ihrem Begriff gemäss gestaltete Wirklichkeit das Ideal".
(3) Enc., § 556.
(4) G. Lukacs, Einleitung à l'édition de l'Esthétique de Bassenge, p.10.
(5) Aest., I, p. 110.
(6) Enc., § 562.

Les étapes de cette histoire è monde oriental, monde grec et romain,(1) monde chrétien-germanique - rythment donc la succession des styles artistiques ~~particuliers~~.

2. Histoire de l'art. (2)

Comment l'Esprit a-t-il rapport à l'immédiateté sensible? Comment se donne-t-il visage? Comment façonne-t-il la glaise de l'histoire?

- L'Orient(3) est l'aube indistincte du monde : l'obscurité massive en appel à la clarté; la lumière se cherche dans l'indécision des contours endormis des choses.

L'art oriental est celui de cette indétermination où l'Idée cherche sa forme dahs une nature encore assoupie, encore étrangère à la conscience : l'Esprit en l'homme n'est point libre encore et la nature n'est pas libérée. L'Idée reste dès lors extérieure, supérieure aux formes qu'elle suscite sans les pénétrer; les choses restent extérieures, inégales, comme indéfiniment indifférentes à l'Idéal que par l'homme elles modèlent ou façonnent. Cette disharmonie qui est démesure abstraite ou foisonnement sensible est peut-être Sublime et Fantastique, mais ces ingrates et inquiètes aspirations ignorent l'apaisant accord du réel et de l'Idéal dont la touchante proximité fait la beauté tangible.

Cet art primitif aux difformités infantiles, trop jeunes pour la

---

(1) La Philosophie de l'Histoire parle de la Grèce et de Rome comme de deux âges de l'histoire. Le moment spirituel romain n'a cependant pas de formulation esthétique propre. Certes Rome possède son art, comme toute époque, mais son formalisme juridique abstrait s'oppose à une formation artistique originale : l'art romain n'est qu'un ultime moment de l'art grec.(Aest., II, 116). ~~Cfr supra, p.23, n.15.~~

(2) B. Teyssèdre, L'Esthétique de Hegel, pp. 57-102. L'admirable brio de ce petit livre le condamne à ne pas répéter servilement Hegel. Comme autrefois, la lumière est plus jeune... L'auteur a médité Kojève.

(3) Aest., I, pp. 115-116; Enc., § 561.

beauté, cette expression qui, à distance, prédit l'Esprit sans pouvoir le dire en sa proximité, c'est l'art symbolique(1).

- L'Esprit éclate à fleur de terre dans la beauté grecque(2). Le barbare était l'écho de la double dissonance de l'Esprit et de la nature, étrangers l'un à l'autre dans leur symbolique rencontre. En Grèce, l'Esprit transparaît dans l'oeuvre d'art où se transfigure la nature : c'est la beauté comme harmonie d'une réciproque intimité, comme équilibre d'un mutuel respect.

L'art grec est l'art classique qui exprime, sans pareil, l'adéquation de l'Idée et de la forme, la proximité naturelle de l'Esprit à l'intuition spirituelle de la nature.

L'Esprit? c'est-à-dire la subjectivité dont la naturalité est la figure humaine : l'homme grec, - la beauté grecque -, ce haut lieu où s'apaise l'Esprit quand la nature s'abandonne. L'homme grec : Qui est-il? Le vivant, le sculpteur des dieux? Non point, puisque son travail du matériau naturel reste fonctionnel, purement formel et donc sans contenu, dès lors inaperçu inconsciemment pour ses propres yeux. L'homme grec, la beauté grecque, c'est le dieu grec, le beau dieu sans yeux; l'homme de pierre, l'homme sans souffrance, un dieu sans

---

(1) Le symbole est une représentation dont la signification ne fait pas corps avec l'expression. Le symbolisme est, dès lors, caractérisé par une différence entre le dedans et le dehors, par un manque d'appropriation et d'adéquation (Unangemessenheit) de l'Idée et de sa forme (Aest., I, p. 116).

Sur la conception hégélienne du symbole, cfr etiam : Enc., § 3 Rem., §§ 57, 458 Rem., Aest, II, pp. 407-433; G.P. Einl., pp. 51-59, 210-216. On sait la méfiance de Hegel pour les "pressentiments" du symbole et sa dimension d'extériorité, bien évidemment étrangère à la pureté absolue du concept : cff à ce propos, Log., II, 259, 333, contre le calcul symbolique leibnizien.

Sur le symbole, on lira avec le plus grand profit G. Morel, Le Sens de l'Existence chez S. Jean de la Croix, III, Symbolique, Paris, Aubier, 1961, pp. 29-56. Ces très fortes pages constituent une critique discrète, mais précise, du "concept" hégélien. Morel distingue nettement le symbole et l'élément mythique et voit dans le premier l'unité dialectique du "mythe" et du "concept".

(2) Aest.,I, pp. 116-118; Enc. (1817), §§ 456-464; Enc.(1827), §§ 556-563.

coeur qui ne meurt pas, une pierre sans âme et sans amour; le dieu grec n'est pas l'Esprit : il repose dans la pierre et la pierre n'est pas Dieu, puisqu'elle est un chef-d'oeuvre.

L'homme, l'artiste ou le dévot des statues n'honore que son image et son imagination créatrice. Il lui reste à écrire sur les frontons de marbre le voeu inaccompli de son coeur :"connais-toi toi-même". Ce savoir intime de soi qu'ignore l'abstraction de l'image et de l'imaginaire est connaissance en soi du divin de l'Esprit. L'intuitive proximité de l'art n'atteint pas à cette libre présence de la subjectivité spirituelle.

Parce qu'il est, dans l'équilibre esthétique, l'apaisement naturel, trop naturel de l'Esprit, l'art grec éparpille le divin, cependant que la nature lui reste une esclave étrangère. A force de se voir, l'homme grec reste caché pour soi. Il a trop vu l'Esprit pour en connaître la liberté.

- Le Christianisme est la révélation de cet Esprit selon le vrai concept de son infinité. Il dépasse et surmonte par là la rythmique correspondance grecque de la nature et de l'Esprit(1).

S'il y eut en effet un équilibre classique, c'est que l'Esprit ne faisait pas sentir sa pesée infinie : le moment infini de l'intériorité absolue ne ~~pouvait~~ pouvait s'exprimer librement et se dire sans ambage dans les paresseux détours des figures corporelles. Heureusement pour lui, l'art grec ignore la distance à soi constitutive de la conscience humaine en rupture d'immédiateté et d' Esprit. Le Grec pressent l'Esprit à la manière humaine; il intuitionne humainement le divin et réalise visiblement l'unité des natures divine et humaine. Mais ce dieu de marbre né de la chair cède devant le Dieu fait chair né de l'Esprit; la substantielle unité grecque de l'humain et du divin cesse d'être directement, immédiatement charnelle; elle devient, dans le Christianisme, spirituelle, consciente et libre, subjective. La différence est grande, elle est totale entre la représentation sensible où le dieu grec artistiquement manifeste l'Esprit, et

---

(1) Aest., I, pp. 118-122; II, pp. 120-136; Enc., § 562.

l'intériorité absolue où l'Esprit incarné, chrétien a divinement conscience de soi(1).

Cette identité spirituelle échappe de toute part aux dimensions de l'art, et l'art qui la dira devra exprimer ce débordement de l'esprit en sa propre intériorité, ce dépassement de la chair qui la donne à elle-même et la livre à son naturel éparpillement. Cet art chrétien, Hegel, comme tant de ses contemporains, l'appelle l'art romantique.

- Principe de l'art romantique.

Art tout en rupture, l'art romantique manifeste la libre absoluité de l'Esprit chrétien. Certes, l'art symbolique était déjà une inadéquation de la nature et de l'Esprit; mais en lui l'Esprit, comme ~~et ses~~ images, restaient inégales ~~les à elles~~ à elles-mêmes. Dans l'art romantique, au contraire, l'intime équation de l'Esprit avec soi signe l'inadéquation de toute chair à proclamer sa gloire, et lui assigne ainsi la juste et étroite vérité.

L'art romantique ne sacrifie plus à la pure intuition sensible; il vise à apaiser le coeur et l'intériorité, à se donner au dedans, musicalement, la proximité de la présence.

Mais c'est au dehors qu'il la cherche dans ce monde extérieur dont il a rompu les liens et qu'il maîtrise et mobilise désormais à son gré; l'Esprit, coeur et sentiment dispose de la nature et en détermine le sens. Sûr de lui, il traite toute réalité sensible, la plus banale et et la plus sublime comme une accidentelle apparence qu'il transforme librement en sa réelle essence. D'où l'arbitraire lyrique et la capricieuse fantaisie de cet art indéfiniment multiple à la mesure de l'unité infinie de l'Esprit qui s'y livre et tout y transfigure(2).

Aussi la beauté artistique, la forme adéquate au contenu, ne peut plus constituer le but dernier de l'art romantique. Car l'Esprit

---

(1) Aest. II, pp. 137-142.
(2) Aest. I, pp. 120-121.

sait maintenant que sa vérité n'est pas de s'immerger dans la nature pour en émerger esthétiquement; l'Esprit ne prend plus conscience de sa vérité que dans la retraite et la rentrée en soi, dans le renoncement à cet extérieur où il peut s'égaler à soi. L'art romantique est au-delà de l'art.

L'Esprit de l'homme s'élève jusqu'à l'Absolu de l'Esprit à l'heure où la vérité substantielle s'est faite chair et subjectivité humaine. Cette substance de l'homme qui est l'intériorité absolue, donne à l'art romantique son contenu. La chair humaine où meurt la subjectivité de l'Esprit constitue la forme de cet art chrétien(1).

- Contenu et forme de l'art romantique.

Ce contenu, l'art romantique ne le crée pas : il ne donne forme artistique qu'à ce qui lui est présupposé et proposé dans la représentation religieuse(2). Puisqu'en effet le Christianisme manifeste la nature absolue de l'Esprit qui s'absout de toute naturalité, ce n'est pas dans l'immédiateté naturelle de l'art que peut apparaître cette révélation. L'art chrétien ne peut se fonder que dans la conscience spirituelle révélatrice de la déchirante intériorité de l'absolu, dans la représentation religieuse.

Aussi le contenu de l'art romantique est-il d'abord religieux.

- C'est l'universel en soi et pour soi, négatif à l'égard de toute particularité. La pure présence à soi de l'Absolu, absout de toute séparation, ramène tous les dieux particuliers à l'intime identité de la subjectivité spirituelle. Les dieux s'en vont; ils sont consumés à la flamme de cette subjectivité(3).

- Cependant la subjectivité absolue serait restée étrangère à l'art, si elle n'entrait pas en réalité. Mais dans cette manifestation, le poids de l'immédiateté réelle appartient lui-même à l'Absolu : car l'Absolu, comme négativité, comme déchirement infini, n'est résultat de soi que dans la distance à soi comme à la simple unité

---

(1) Aest. II, pp. 121-122.
(2) Aest. II, pp 132.
(3) Aest. II, pp. 123-124, 130 sqq.; cfr etiam II, pp. 102-113.

avec soi de l'existence immédiate finie(1). L'Absolu n'est pas la Solitude de l'Un jaloux; il est Ouverture qui le rend accessible à la démultiplication de l'art(2).

- L'être-là de Dieu n'est pourtant pas réduction à la naturalité grossière, au sensible brut. Tout au contraire, le pur sensible est assumé par la subjectivité spirituelle; Celle-ci loin de perdre son absoluité en son extériorité phénoménale, y acquiert l'effective réalité de la certitude de soi(3). Ainsi Dieu, qui n'est pas un Idéal imaginaire inséré dans la finitude et la réalité extérieure, s'y sait-il comme un sujet, infini en cette extériorité même, comme la source de son infinité. Le sujet réel (wirklich) devient par là la manifestation de Dieu. L'art peut ainsi, ainsi seulement, employer la forme humaine et l'extériorité en général pour exprimer de l'Absolu(4). Pas assez spirituel, l'art grec n'était pas assez anthropomorphique, il n'avait de l'homme que l'apparence, mais non le déchirement du coeur. A l'art aussi, il faut le Christianisme pour donner à l'homme à lui-même au-delà de soi en y découvrant Dieu.

---

(1) Aest. I, p. 123 :"Diese Region der künstlerisch für die Anschauung und Empfindung dergestellten göttlichen Wahrheit bildet den Mittelpunkt der ganzen Kunstwelt, als die selbständige, freie göttliche Gestalt, welche das Aüsserliche der Form und des Materials sich vollständig angeeignet hat, und nur als Manifestation ihrer selbst an sich trägt. Da sich das Schöne jedoch hier als objektive Wirklichkeit entwickelt und somit auch zur selbständigen Besonderheit der einzelnen Seiten und Momente unterscheidet, so stellt nun dieses Centrum seine Extreme als zu eigenthümlicher Wirklichkeit realisiert sich gegenüber... Hier wird das Aüsserliche als solches, das seinen geistigen Zweck und Inhalt nicht in sich selbst sondern in einem Andern hat, gestaltet". Cfr etiam Aest. II, p. 123.
(2) Aest. II, p. 123.
(3) Aest. II, pp. 123-124.
(4) Aest. II, p. 124 :"Dadurch ist das Göttliche als solches zugleich im Unterschiede von seiner reinen Manifestation als Gottheit, und tritt damit selbst in die Partikularität, welche zu jedem einzelnen subjektiven Wissen, Fühlen, Schauen und Empfinden gehört. In dem analogen Gebiete der Religion, mit welcher die Kunst auf ihrer höchsten Stufe in unmittelbaren Zusammenhange steht, fassen wir denselben Unterschied..."

L'Esprit ne sombre plus dans la corporalité; il ne s'évanouit plus dans la forme humaine; l'art romantique fait dès lors apparaître dans l'intuition du visage de l'homme, la conscience spirituelle de Dieu(1). Car cette manifestation dans et par l'homme n'a plus rien à voir avec celle des époques précédentes, "dont la forme et le contenu étaient représentés, soit par des objets naturels tels que le soleil, le ciel, les astres, etc... soit, comme chez les Grecs, par des dieux rayonnants de beauté... C'est le sujet individuel, réel, animé d'une vie intérieure qui acquiert une valeur infinie comme l'unique centre où s'élaborent et d'où s'irradient les éternels moments de l'absolue vérité qui ne se réalise qu'en tant qu'Esprit".(2)

Aussi l'élément sacré se trouve-t-il paradoxalement réduit dans l'art romantique. Les dieux ont été chassés par l'Homme-Dieu. Ils désertent montagnes et vallées, sources et torrents, le temps et la nuit. La nature perd ses dieux. Toutes les grandes questions sur la naissance du monde, les origines et le destin de l'homme et de la nature, toutes les ébauches de solutions symboliques et plastiques, s'évanouissent à la révélation du Dieu-Esprit. Le polythéisme de l'imagination classique le cède au monothéisme de la conscience chrétienne. L'univers spirituel se résume dans l'unique foyer lumineux de l'Absolu et l'histoire éternelle de sa rédemption.

Tout le contenu de l'art se trouve de la sorte concentré dans l'intériorité de l'Esprit, dans cette représentation en appel d'unité dans la vérité, en mal de la vie divine du sujet.

Dans ce monde, l'homme ne travaille plus pour la gloire d'un monde désacralisé. Sa grandeur n'est plus de consacrer héroïquement des cités terrestres et d'en jouir esthétiquement. L'unique affaire de l'homme, c'est l'Unique Nécessaire d'au-delà du monde : aussi aménage-t-il la terre pour y réaliser effectivement ce qui se

---

(1) Aest. I, p. 110; II, pp. 15-17, 102-113, 137-142.
(2) Aest. II, p. 124.

trouvé déterminé d'en haut, pour le monde supérieur en et pour soi. (1)

Tout apparaît donc concentré dans le seul coeur de l'homme. Tout est aussi dilaté au rythme de son infinité. Le contenu spirituel s'épanouit dans une multiplicité sans bornes. Si, en effet, l'histoire objective de la rédemption constitue l'unique substance du coeur, le sujet fidèle doit l'explorer en toutes ses dimensions, en faire ressortir les singularités, lui donner de nouveaux traits humains, l'exposer et la déployer dans l'immensité de la nature.(2) Il en résulte un enrichissement infini du coeur humain qui se configure inépuisable, toutes les finitudes : si l'Esprit s'approfondit dans l'Absolu, il s'y épanouit aux dimensions du monde.

L'Absolu, l'universel devient en l'homme conscient de soi : tel est le contenu de l'art romantique; l'inépuisable humanité, ses déchirures et ses passions, devient matière à la conscience de l'Absolu : telle est la forme de l'art chrétien.

"C'est pourquoi l'art romantique, dans la représentation de la phénoménalité extérieure, ne dépasse pas les limites de la réalité extérieure et banale et ne craint pas de s'approprier le monde réel avec tous ses défauts, toutes ses insuffisances, dans toute sa précision finie. Nous ne sommes plus ici en présence de la beauté idéale qui savait élever les regards de celui qui la contemplait au-dessus du temps et lui donner l'illusion de l'éternel et de l'impérissable, qui savait aussi saisir et fixer les beautés de l'existence dans ses manifestations troubles et déformées. L'art romantique n'aspire plus à reproduire la vie dans son état de sérénité infinie, à extérioriser l'âme en l'incarnant dans un corps, son but n'est plus la vie pour la vie... Il tourne au contraire le dos à ce sommet de la beauté, il entrelace son intériorité de tout l'accidentel des formes extérieures. Il accorde une place entière... à ce qui est l'antithèse du beau".(3)

---

(1) Aest. II, pp. 133-135.
(2) Aest. II, pp. 130-132.
(3) Aest. II, pp. 132-133.

L'art romantique laisse ainsi "au monde extérieur toute sa liberté, sans lui imposer la moindre contrainte ni le soumettre à aucun choix, sans éliminer de ses représentations les objets les plus courants, les fleurs, les arbres, et les outils du foyer... Mais, tout en acceptant ce contenu accidentel et occasionnel de la nature, il n'oublie jamais qu'il ne s'agit là que d'objets purement extérieurs, indifférents à sa béatitude, et qui n'acquièrent valeur authentique que dans la mesure où ils participent au coeur et (formellement) en font apparaître l'intimité, non dans sa fusion avec l'extériorité, mais dans la réconciliation qui est d'accord avec soi"(1).

Dans cette dialectique, l'intériorité est extérieure sans extériorité, une sonorité sans visage; c'est l'Esprit qui plane sur les eaux, comme un accord d'au-delà de ce monde dont le lointain tumulte fait écho à ce proche silence(2).

Telle est, dans l'art romantique, la présence, la représentation de ces deux mondes. L'Esprit ne se révèle qu'aux confins de la terre; mais ce monde surgit quand l'autre le dépasse... et quand il apparaît a disparu l'Esprit. Cette tension dialectique entre le dire de l'Esprit et le dit de l'art fait la vie et la mort des oeuvres romantiques.

- Histoire de l'art romantique.

L'Esprit chrétien se confère esthétiquement la réalité effective des formes phénoménales de la subjectivité absolue. L'art romantique naît de l'Absolu qui trouve dans l'être-là de la subjectivité humaine sa réalité de savoir et d'agir. La figure humaine est immé-

---

(1) Aest. II, pp. 133-134.
(2) Aest. II, p. 134 : "Das Innre in diesem Verhälniss, so auf die Spitze hinausgetrieben, ist die äusserlichkeitlose Äusserung, unsichtbar gleichsam nur sich selber vernehmend, ein Tönen als solches ohne Gegenständlichkeit und Gestalt, ein Schweben über den Wassern, ein Klingen über einer Welt, welche in ihren und an ihren heterogenen Erscheinungen nur einen Gegenschein dieses Insichseyns der Seele aufnehmen und wiederspiegeln kann".

diatement expressive de cette possession subjective du divin. L'homme n'y apparaît pas seulement comme homme avec les limites de sa finitude, comme la simple conscience finie d'un Dieu extérieur; dans la figure de l'homme, l'art romantique reconnaît la conscience subjective de Dieu dont la vie et la passion, la mort et la résurrection révèlent à la conscience finie la vérité de l'infini.

"L'art romantique représente ce contenu dans l'histoire du Christ, de sa Mère, de ses disciples ainsi que de tous ceux qui sont agis par l'Esprit Saint, remplis de sa divinité. Etant donné que c'est Dieu comme Universel qui se révèle dans l'être-là, la réalité manifestée en cette révélation n'est en effet pas limitée au seul être-là, unique et immédiat, du Christ : elle s'étend à l'humanité entière dans laquelle l'Esprit de Dieu manifeste sa présence y restant en accord avec lui-même".(1)

Cette intuition romantique du Soi, du ~~ce~~ chez-soi de l'Esprit, dit sa paix et sa réconciliation avec son objectivité : un monde authentiquement divin se déploie esthétiquement. C'est là le premier domaine, proprement religieux de l'art romantique : l'Esprit s'y tourne contre son immédiate finitude, la surmonte et par cette libération sacrificielle(2), s'affirme infini dans l'autonomie absolue de son intimité secrète. ~~et attirante~~(3).

Cependant la subjectivité divine n'appa~~raît le béat~~ raît paisible dans le béat isolement du dieu grec : sa Solitude est Ouverture à l'Autre qui est sien puisqu'elle s'y perd et s'y retrouve en le perdant. Cette libérale unité de soi et de son Autre constitue la véritable beauté de l'art romantique, son Idéal propre : le chez-soi du coeur se trouve dans les autres; en tant que sentiment, cette vie en soi dans l'autre se nomme l'amour. Il constitue un autre thème de l'art romantique religieux, celui de la Sainte Famille, de l'amour maternel de Marie,

---

(1) Aest. II, pp. 125-126.
(2) Aest. II, p. 140 : "[illegible] "Hingabe".
(3) Aest. II, pp. 135, 142.

de l'amour du Christ et de celui des disciples(1).

L'amour, conciliation positive de l'humain et du divin, est fondé dans le sacrifice médiateur de Dieu. Mais c'est dans le sacrifice de l'homme qu'il trouve son efficiente et immédiate réalité communautaire(2). C'est là le dernier thème religieux de l'art romantique : l'Esprit de Dieu présent dans l'humanité par la conversion du coeur et la mortification de la naturalité finie, le retour de l'homme à Dieu par la pénitence et le martyre(3).

Mais cette mystique religieuse romantique n'est qu'abstraction, une fois séparée de la vie, tant qu'elle ne pénètre pas la réalité effective du monde(4). L'âme s'évade donc du ciel de son coeur pour entrer effectivement en son propre coeur, et s'y accorder la présence d'un objet qui l'intéresse comme être réel, sujet de ce monde.

---

(1) Aest. I, p. 142. La figure de Notre-Dame revient souvent dans l'Esthétique. Hegel a redouté les excès du culte médiéval (Weltg., L.IV, 836; G.II, 165) catholique (Rel.IV, L. 197, G. 187 (1824); mais il a été profondément sensible à l'image de la Vierge-Mère, symbole de l'amour maternel (Aest. II, pp. 152-153; III, 50) image de l'Esprit ("Bild gleichsam des Geistes", Aest. II, p. 153); elle fait le sujet le plus accessible à l'art (Aest. II, pp. 152, 230).

Aux oeuvres d'art "représentant de saints personnages les yeux levés vers le ciel dans une expression de supplication et d'attente émerveillée, Hegel préfère celles où l'on voit une Madone toute abîmée dans son fils présent en qui elle possède en même temps son Dieu (Aest. III, pp. 37-44). Le Sollen et le Sehnsucht cèdent le pas, ici comme partout, à l'être-chez-soi, au cercle". (Fr. Grégoire, Etudes hégéliennes, p. 36, n.4.

Sur la Vierge dans l'art, cfr etiam Aest. I, pp. 312, 532; II, p. 464; III, pp. 38-52.

On notera, d'autre part, cette lettre de Dresde où Hegel décrit à sa femme, en consolation de la perte de l'un de leurs enfants, la douceur d'une Madone de Holbein (Br. 402, 20-9-1821).

Cfr enfin la lettre de Hegel à sa femme sur le Musée de Bruxelles, ses tableaux de la Mort de Marie, et la Vierge à l'Enfant de Van der Weyden (Br. 437, 3-10-1822).

A propos de la Vierge Marie, cfr supra p. 57, n.2.

(2) Aest. II, p. 142.

(3) Aest. II, pp. 126-129.

(4) Aest. II, pp. 141, 165-172.

L'intériorité religieuse devient quasi profane(1). La singularité subjective se pose librement en unicité, indépendamment de la médiation conciliatrice avec Dieu. Le sujet devient affirmatif à l'égard de lui-même, acquiert la confiance en soi, devenue la substance d'une conscience et l'intérêt d'une vie jusqu'alors comblée par Dieu seul(2).

Ce sujet plein de soi et de son infinie unicité reste cependant sans densité concrète, sans déploiement substantiel, vide de l'univers objectif. Trois sentiments poétiques le renforcent en cette conscience solitaire : l'honneur, l'amour, la fidélité du chevalier médiéval. L'honneur, c'est la lutte pour la reconnaissance, l'invulnérabilité abstraite du sujet individuel. L'amour courtois n'est que la passion hasardeuse et imaginaire d'un sujet pour un sujet arbitrairement exalté, magnifié; l'amour se creuse et se vide; il manque de la substance éthique du mariage et de la famille. La fidélité à la personne du suzerain reste, elle aussi, individuelle : elle ne s'inspire pas de l'intérêt objectif d'une communauté politique et de ses libertés(3).

Ces trois sentiments subjectifs, inconnus du héros grec, forment l'incohérente structure de la chevalerie; c'est le fond arbitraire et déchiré de la poésie épique et courtoise du Moyen Age. Ces sentiments encore formels et abstraits, constituent le libre milieu entre le contenu absolu de la représentation religieuse immuable et les particularités multiformes du siècle; c'est le passage nécessaire du principe de l'intériorité religieuse à la vie spirituelle dans le monde profane. Ces sentiments dénotent dans le monde subjectif l'opposition moyenâgeuse du spirituel et du temporel et s'y inscrivent dès lors comme l'appel à l'unité substantielle de l'objectivité(4). L'intuition de l'art romantique pourra-t-elle y répondre ?

---

(1) Aest. II, p. 166
(2) Aest. II, p. 141.
(3) Aest. II, p. 167.
(4) Aest. II, pp. 189-190.

Le contenu profane de l'art médiéval, susceptible d'exprimer les états les plus divers, ne s'en limite pas moins à l'intériorité sentimentale du sujet autonome. Il reste à l'art romantique d'aborder les dimensions plus extérieures et plus objectives de l'existence humaine, sans oublier la nature. C'est la mise en valeur du monde de la particularité (insignifiante), d'un monde sans religion et sans Absolu, celui des individualités indépendantes(1).

La caractéristique de cette phase moderne, c'est sa soif de présence et de réalités, la satisfaction de ce qui est "bêtement là", le contentement de soi jusqu'en sa finitude. Dans l'art du portrait, par exemple, l'homme veut reproduire et exposer sa présence la plus immédiate, même au prix de la beauté et de l'idéalité du contenu. C'est ce présent-là que l'homme veut voir ici, recréé par l'art comme son oeuvre, comme oeuvre de l'homme.

C'est que la religion de l'art romantique n'est ni en son contenu ni en sa forme, le produit de l'imaginaire. L'imagination orientale ou grecque, recherche l'union sensible de l'intériorité authentique et de la figure séduisante. La religion chrétienne, au contraire, "a idéalisé, dès le début,... la phénoménalité extérieure : elle a incité l'âme à se contenter de ce qu'il y avait de banal et d'ordinaire... sans souci de beauté".

Certes la conciliation chrétienne de l'homme avec son Dieu ne s'est d'abord présentée qu'en l'espérance. L'âme, pour laquelle le Royaume des Cieux, autant que celui de ce monde, reste un au-delà, doit renoncer spirituellement à la mondanité et à l'égoïsme de l'instant. Mais de ce fait, le coeur humain a été contraint de reconnaître une valeur affirmative à cet en-deçà qu'il sacrifie douloureusement : il se complait dans le simple fait positif et délectable de se trouver sensiblement dans l'immédiateté du présent(2).

C'est l'aboutissement fatal de tout l'art romantique, la dernière station du chemin de l'homme vers l'approfondissement intérieur qu'il trouve substantiellement dans la Réforme religieuse inspiratrice de cette époque(3).

---

(1) Aest. II, pp. 135-136, 191-195.
(2) Aest. II, pp. 192-193.
(3) Aest. II, pp. 217-219, 228-240; III, pp. 416, 473-478.

Ainsi s'accuse plus que jamais la division originaire de l'art romantique entre la subjectivité infinie de son contenu spirituel et la matérialité extérieure de sa forme sensible. Plus que jamais inconciliables, forme et contenu affirment en leur développement propre, leur irréductible incompatibilité; leur perfection en devient purement formelle. Le contenu déploie arbitrairement les richesses infinies de la subjectivité, ses états d'âmes, les imprévisibles aventures qu'elle ne réussit même plus à maîtriser à force d'humour. La forme perfectionne sa technique et son talent(1); enchanté de sa propre magie, l'art s'applique désormais à toute banalité, même à l'imitation de la nature : les contingences les plus triviales deviennent prosaïquement la matière du projet artistique(2). Cette dissociation de plus en plus abrupte des éléments de l'art dans la contingence pure fait dès lors l'arbitraire liberté du créateur et de son rêve indéfini ~~méditation; rien~~ aucun des troubles de l'homme ne reste plus étranger à l'art; rien qui ne lui soit étrangement familier(3).

Cependant, cette liberté artistique qui se libère ainsi dans sa progressive aliénation, épuise, de ce fait, la fascination de l'objet esthétique, extrinsèque désormais à la mesure de l'intériorisation créatrice. Cette scission ne signifie rien moins que la perte de l'intuitive proximité du spirituel dans le sensible. C'est la négation de l'art(4).

La résolution (Auflösung) de l'art n'en signifie cependant pas la disparition pure et simple : l'art, dit au contraire Hegel, se perfectionnera toujours davantage(5). Mais, dans et par l'histoire de

---

(1) Aest. II, pp. 194-196, 217-218, 234-237.
(2) Aest. II, pp. 219-220.
(3) Aest. II, pp. 142, 236.
(4) "Das Zerfallen der Romantischen Kunst" (Aest. II, pp. 218, 236); "Die Auflösung der romantischen Kunstform" (Aest. II, pp. 217, 236); "Das Ende der romantischen Kunstform" (Aest. II, p. 228)
(5) "Man kann wohl hoffen, dass die Kunst immer mehr steigen und sich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, des höchste Bedürfnis des Geistes zu seyn" (Aest. I, p. 151) Cfr etiam Aest. II, p. 219 : "... bleibt uns zum Schluss nur noch übrig, den Standpunkt anzudeuten, von welchen aus die Kunst sich noch heutigen Tages zu bethätigen im Stande ist".

l'art romantique, l'Esprit a découvert la solution du problème de l'art comme tension dialectique du spirituel et du sensible ; l'art passe l'art; il n'est pas sa dernière vérité(1). C'est au-delà de lui, dans la représentation religieuse, ou dans la présence de la pensée, que se révèle son infinité(2).

Cependant ce dépassement de l'art et de son histoire en est aussi comme la "recréation"(3). Maintenant que s'est déployé l'Univers des formes, l'Esprit en joue souverainement. Rien n'est perdu du passé dans le Musée imaginaire qui n'est en réalité qu'un Atelier d'Avant-Garde : le Théâtre de la Liberté.

La fin de l'histoire de l'art n'est pas la fin de l'art.

Selon Lukacs, Hegel n'aurait - heureusement - pas été conséquent avec lui-même à propos de cette thèse de la fin de l'art(4); la même aporie semble ressortir des pages de Teyssèdre(5). Cependant cette double affirmation de la fin de l'histoire et de sa continuation est fréquente et centrale chez Hegel(6). La fin de l'histoire est, dans

---

(1) Aest. I, pp. 148-153; II, pp. 228-231. "Wie nun aber die Kunst in der Natur und den endlichen Gebieten des Lebens ihr Vor hat, ebenso hat sie auch ein Nach; d. h. einen Kreis, der wiederum ihre Auffassungs- und Darstellungsweise des Absoluten überschreitet. Denn die Kunst hat noch in sich selbst eine Schranke, und geht deshalb in höhere Formen des Bewusstseins über. Diese Beschränkung bestimmt denn auch die Stellung, welche wir jetzt in unserem heutigen Leben der Kunst anzuweisen gewohnt sind. Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existens verschafft". (Aest. I, p. 150).

(2) Aest. I, p. 32 :" In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung ein Vergangenes. Damit hat sie für uns auch die ächte Wahrheit und Lebendigkeit verloren, und ist mehr in unsere Vorstellung verlegt, als dass sie in der Wirklichkeit ihre frühere Notwendigkeit behauptete, und ihren höheren Platz einnähme"; cfr etiam pp. 34-35.

(3) "wiederschaffen" (Aest. II, p. 235).

(4) G. Lukacs, Einleitung à l'édition de l'Esthétique de Bassenge, p. 28.

(5) B. Teyssèdre, op. laud., p. 102.

(6) Cfr supra, pp. ~~86, n°25; p. 51, n. 119~~; Cfr infra p. ~~109, n. 17;~~ p. ~~149, n. 74~~; Troisième Partie, La Systématique.

le même temps, ouverture à l'histoire. En fait, ce paradoxe, déjà soulevé par l'histoire politico-religieuse de la chrétienté(1), avant d'être manifesté par l'évolution de son art, est celui même du Système hégélien, résultat et commencement(2), unique et universel. Il suffit ici de repérer objectivement ce problème "eschatologique".

Ce paradoxe fait ressortir en tout cas l'importance historique du phénomène chrétien qui a déterminé le devenir religieux, politique et esthétique, et qui apparaît comme son achèvement.

La portée historique du Christianisme apparaît plus nettement encore dans l'élaboration progressive du Système des Beaux-Arts.

3. Le Système des Beaux-Arts.(3)

L'histoire de l'art joue son rôle dans la compréhension hégélienne de son histoire, de son temps, et donc de sa religion. L'histoire de l'art objective en effet, dans le temps et l'intuition sensible, l'intériorité subjective dont témoigne à la conscience la représentation religieuse de l'Esprit et de son déploiement dialectique. Il importe moins à notre propos de détailler la structure du Système hégélien des Beaux-Arts. D'autant que ces diverses formes artistiques inscrivent leur développement effectif dans les perspectives des trois époques symbolique, classique et romantique. Il suffira de montrer comment chacun et l'ensemble des arts s'articulent comme les moments distincts de la substance religieuse de l'Esprit.

L'art se déploie comme un univers de beauté. Le beau véritable, c'est l'Idéal, la spiritualité qui prend forme, finalement l'Esprit absolu(4). En son vrai centre, l'art n'est que l'exposé de l'absolu de Dieu, comme Dieu, dans son autonomie propre. Dieu est en effet,

---

(1) cfr supra pp. 42-43, 77-79.
(2) Ph., pp. 20b, 563ab; Log. II, pp. 504-506; Enc., §§ 15, 17, 242, 574; et pass.
(3) Aest. I, pp. 122-132; II, 252-262; III, pp. 3-8. Cfr B. Teyssèdre op. laud., pp. 51-56.
(4) Aest. I, p. 123; cfr supra, p. 92, n.1.

d'abord et finalement étranger au mouvement et à la différence; replié en soi dans un repos grandiose et un calme divin, il est comme l'Idéal de lui-même immédiatement identique à soi(1). Mais, pour apparaître en cette autonomie infinie, l'Absolu doit être saisi comme Esprit, comme un sujet qui, en soi, tire de soi la phénoménalité (Äusserliche Erscheinung) adéquatement expressive de soi, l'effective réalité de l'Univers. L'Esprit absolu se projette alors en cette extériorité lointaine qu'il ramène à soi comme la nature dont l'objectivité discrète l'exprime allusivement. Cependant transfigurer la nature, c'est lui donner un coeur, le coeur innombrable de l'homme où se subjective l'Esprit en peine de Soi(2).

Ce déploiement de l'Absolu divin fait le contenu de l'art et en rythme l'histoire(3). L'art symbolique transmue l'indéfini de la nature ambiante dans l'ambiance artistique de l'Esprit inchoativement révélé. L'Idéal classique présente intuitivement l'Absolu dans son identité, grâce à une expression dont l'harmonie ne repose qu'en elle-même. La

---

(1) Aest. II, p. 255 :"Die Mitte, das eigentlich gediegene Centrum, bildet hier die Darstellung des Absoluten, des Gottes selbst als Gottes, in seiner Selbstständigkeit für sich, noch nicht zur Bewegung und Differenz entwickelt, und zur Handlung und Besonderung seiner fortgehend, sondern in sich abgeschlossen in grossartiger göttlicher Ruhe und Stille; das an sich selbst gemäss gestaltete Ideal, das in seinem Daseyn mit sich selbst in entsprechender Identität bleibt".

(2) Aest. II, p. 256 : "Als göttliches Subjekt nun aber, das zur wirklichen Realität heraustritt, hat es sich gegenüber eine äussere emgebende Welt, welche dem Absoluten gemäss zu einer mit demselben zusammenstimmenden, von dem Absoluten durchdrungenen Erscheinung muss heraufgebildet werden... Der äusseren Natur gegenüber steht das subjektive Innere, das menschliche Gemüth als Element für das Daseyn und die Erscheinung des Absoluten. Mit dieser Subjektivität Partikularisation, Differenz...,. überhaupt die volle und bunte Welt der Wirklichkeit des Geistes ein, in welcher das Absolute gewusst, gewollt, empfunden und bethätigt wird".

(3) Aest. II, p. 257.

forme romantique a pour contenu et visage la subjectivité de l'Esprit et du sentiment dans leur infinitude en même temps que dans leur particularité finie. ~~Cette~~ la même compréhensive extension de l'Esprit absolu organise le Système des Beaux-Arts.

- La première place appartient à l'architecture (1). Elle représente ces débuts de l'art où celui-ci n'a encore trouvé pour l'expression de son contenu spirituel ni le matériau, ni la forme adéquates.

Les matériaux de ce premier des arts sont dépourvus de toute spiritualité : c'est la lourde masse mécanique, la pierre soumise aux lois de la pesanteur. Quant à la forme elle ne consiste qu'à réunir abstraitement, d'une façon conformiste et symétrique, les formations de la nature extérieure. C'est dire que l'art reste ici étranger à son contenu : au lieu de faire apparaître Dieu en personne, il se contente d'y faire ~~une symbolique~~ allusion par symboles.

"L'architecture ne fait encore que frayer la voie à la réalité adéquate de Dieu; elle s'acquitte de ses devoirs envers lui en travaillant sur la nature objective et en s'efforçant de la tirer du maquis de la finitude et des difformités de la contingence. Elle prépare la place pour Dieu : elle lui érige des temples, elle lui crée de l'espace, élabore, pour les mettre à son service, les matériaux extérieurs, afin qu'ils ne lui restent pas extérieurs, mais le fassent apparaître et deviennent propres à l'exprimer, capables et dignes de ~~le recevoir~~ l'accueillir. L'architecture fait de la place pour les réunions intimes, bâtit une enceinte pour les membres de ces réunions, une protection contre l'orage qui menace, contre la pluie et les intempéries, contre les bêtes; elle manifeste, en lui donnant une forme extérieure, visible, le vouloir vivre de la communauté... C'est aussi de la même manière qu'elle érige à Dieu son temple et bâtit sa demeure. Ainsi, grâce à l'architecture, le monde inorganique extérieur subit une purification, est ordonné selon les règles de la sy-

(1) Aest. II, p. 257.

métrie, apparenté à l'Esprit : le temple de Dieu, la maison de sa communauté se dresse toute prête. Dans ce temple, Dieu lui-même fait ensuite son entrée, en frappant la masse inerte de la pierre de l'éclair de l'individualité. La forme infinie... s'empare de la matérialité... et la façonne pour la rendre digne de sa destination véritable. La statue de Dieu se dresse désormais dans le temple.

- Le temple a reçu une âme sous la forme d'un dieu créé par l'art. Entre ce dieu et la forme sous laquelle il apparaît, les rapports ne sont plus purement extérieurs. Il y a, au contraire, identité absolue entre l'un et l'autre; le mérite d'avoir réussi cette parfaite adéquation revient à l'art classique ~~celui~~ de la sculpture.

La sculpture introduit Dieu lui-même dans l'objectivité du monde extérieur. Grâce à elle, la subjectivité, l'individualité se manifeste extérieurement par son côté spirituel... Seule apparaît alors la spiritualité; la forme corporelle ne signifie plus rien par elle-même; le sensible n'exprime plus rien qui ne soit l'expression du spirituel..."

La sculpture représente l'Esprit sous sa forme corporelle, dans son unité immédiate, dans un état de calme serein et bienheureux, tandis que la forme, de son côté, se trouve vivifiée par l'individualité spirituelle. La forme et le contenu sont ainsi ~~d'une~~ en adéquation absolue. La forme détermine le contenu, le contenu la forme : c'est l'unité dans sa pure universalité.

La statue reproduit ainsi le visage divin lui-même. Le dieu est immanent (comme immergé) en son expression extérieure, dans un état de calme immobile, de sérénité béate. Il n'a de rapport qu'avec lui-même, il est là (divinement là, bêtement là) comme une sorte de manifestation organique : l'esprit reste enfermé en lui-même, dans un rapport à soi qui ~~a tout de l'apparence~~ réside en son apparaître (1).

Le spirituel s'est donc complètement assimilé ces matériaux. La forme infinie s'est concentrée dans le corporel; la masse inerte est

(1) Aest. I, pp. 124-125.

Le spirituel s'est donc complètement assimilé ses matériaux. La forme infinie s'est concentrée dans le corporel; la masse inerte est devenue forme infinie; le dieu intérieur est plongé dans l'extériorité; l'extériorité s'est transfigurée en dieu; le dehors est devenu le dedans, le dedans, le dehors... Telle est la tâche de la sculpture".(1)

-"Le passage de la sculpture aux autres arts, s'effectue... grâce à l'irruption dans le contenu et dans le mode de représentation du principe (chrétien-romantique) de la subjectivité. La subjectivité est le concept de l'Esprit étant pour lui-même, l'Esprit retiré du monde et rentré en soi qui ne forme plus avec son expression corporelle une indivisible unité. Ce passage signifie dès lors une dissociation, une séparation de ce qui, dans l'unité substantielle et objective de la sculpture, demeure indissolublement uni à l'état de calme, de repos et d'isolement par rapport à tout le reste.

"On peut envisager cette séparation à un double point de vue. D'une part, en effet, la sculpture, quant à son contenu, effectuait une fusion immédiate de l'Esprit substantiel et de l'individualité n'ayant pas encore conscience d'elle-même... : il en résultait une unité "objective", au sens où le substantiel éternel, immuable, vrai en soi est soustrait à l'arbitraire et aux particularités individuelles. D'autre part, la sculpture se contentait de verser, pour ainsi dire, ce contenu spirituel tout entier dans le corporel...; elle créait ainsi une nouvelle union "objective",(un)"...être-là extérieur, en opposition avec l'intériorité subjective.

"Par suite de la séparation de ces deux côtés dont l'union avait été réalisée par la sculpture, la spiritualité, repliée sur elle-même, ne se trouve pas seulement en opposition avec l'extérieur en général, avec la nature ainsi qu'avec l'aspect corporel de l'intériorité. Mais, dans la sphère du spirituel lui-même, le côté substantiel et objectif de l'Esprit, dont les attaches avec l'individualité substantielle simple sont rompues, se trouve séparé de la

---

(1) Aest.I, pp. 116-118.

subjectivité vivante. Tous ces moments jusqu'ici confondus se dressent les uns contre les autres, recouvrent leur liberté : c'est en tant même que bénéficiant de cette liberté qu'ils ~~deviennent justiciables~~ relèvent de l'art.

"1. Au point de vue du contenu, nous avons ainsi la substantialité du spirituel, le monde de la vérité et de l'éternité, le divin. Celui-ci conformément au principe de la subjectivité, est lui-même saisi et réalisé par l'art, comme sujet, personnalité, comme Absolu conscient de son infinie spiritualité, comme Dieu en Esprit et en vérité. A lui s'oppose la subjectivité profane et humaine, qui, ne formant plus un tout indivisible avec l'élément substantiel de l'Esprit, peut désormais se développer selon toute sa particularité humaine : ce qui ouvre à l'art le vaste ~~champ~~ domaine de la plénitude du coeur et du phénomène humain. Ce qui est commun à ces deux aspects c'est le principe de la subjectivité : il favorisera leur nouvelle union. L'Absolu apparaît ainsi comme un sujet réel, vivant, et ainsi humain, comme une subjectivité humaine finie, spirituelle, réalisant et faisant vivre en soi la substance et la vérité absolue, l'Esprit divin. Mais cette nouvelle union n'a plus cette immédiateté de la sculpture; il s'agit ici d'une conciliation, d'une médiation d'aspects divers, qui, conformément à son concept, ne peut se manifester et s'affirmer d'une façon totale que dans l'intériorité, dans l'idéalité...

"2. En ce qui concerne, en deuxième lieu, la représentation envisagée du côté extérieur, elle devient, elle aussi, autonome en sa particularité et acquiert un droit de s'affirmer en cette autonomie. Le principe de la subjectivité interdit en effet la correspondance directe du dedans et du dehors, l'extension de leur pénétration réciproque à toutes les parties et à tous leurs rapports. La subjectivité est ici ce qui est pour soi, ~~c'est~~ l'intériorité qui, dégagée et détachée de son être-là réel, est devenue idéalité, sentiment, coeur, méditation.

"Cette idéalité apparaît bien au dehors, mais de telle façon que la forme extérieure ne soit vraiment que l'extériorité d'un sujet

restant intérieurement lui-même (das Äüssere eines für sich seyenden Subjekts). C'est pourquoi le solide lien du corporel et du spirituel dans la sculpture classique ne se trouve pas tout-à-fait rompu; il est seulement relâché et affaibli de telle sorte que les deux côtés, bien que n'étant pas l'un sans l'autre, n'en gardent pas moins, dans cette cohésion, leur autonomie particulière, ou bien, si une union plus profonde se trouve réalisée, la spiritualité apparaît, au delà de la fusion avec l'objectif et l'extérieur, comme le foyer lumineux de l'intériorité. On assiste donc le plus souvent ici,, en raison de cette autonomie plus grande de la réalité objective, à la présentation de la nature et de ses objets les plus particuliers; mais ces objets n'en doivent pas moins manifester ne serait-ce qu'un reflet d'un spirituel et rendre visible, dans leur réalisation artistique, la participation de l'Esprit,... la pénétration du coeur jusqu'à l'ultime limite de l'extériorité.

"Le principe de la subjectivité comporte donc, dans l'ensemble, une double nécessité : d'une part, celle d'abandonner l'union tacite de l'Esprit avec sa corporéité, de poser celle-ci plus ou moins négativement afin de dégager l'intériorité de l'extériorité; d'autre part de créer un champ libre pour le particulier avec toute sa diversité, sa scission, et son mouvement, aussi bien du spirituel que du sensible.

"3. Ce nouveau principe s'applique au matériau sensible utilisé par l'art...

"a. Jusqu'ici l'art s'était servi du matériau en tant que tel, c'est-à-dire de la lourde masse, dans la totalité de son être-là spatial ainsi que dans la simple abstraction de la forme pure. A partir du moment où l'intériorité subjective, particularisée, s'introduit dans cette matière, il faut, pour pouvoir faire transparaître l'intérieur, en détruire la totalité spatiale... et la transmuer de son être-là immédiat en une apparence (Schein) suscitée par l'Esprit. De même la forme, en sa visibilité extérieure et sensible, doit faire apparaître toute la particularité que comporte la manifestation du nouveau contenu.

"Or l'art se trouve ~~encore ici~~ obligé d'évoluer d'abord dans le sensible et le visible; car, si l'intériorité doit être considérée comme réflexion en soi, elle ne saurait cependant apparaître que comme un retour sur soi, un avènement à soi à partir de l'extériorité corporelle, qui peut cependant s'exposer à travers l'être-là objectif de la nature et l'existence corporelle du spirituel.

"Le premier des arts romantiques extériorisera donc son contenu en lui donnant les formes de la figure humaine et de la nature en général - sans toutefois en rester uniquement et exclusivement à l'abstraction sensible de la sculpture : c'est le rôle de la peinture.

"b. Cependant la caractéristique principale de la peinture ne consiste ~~tant, non~~ pas comme celle de la sculpture, dans la conformation (Ineinsbildung) complète du spirituel et du corporel; elle réside ~~mais~~, au contraire, dans la mise en lumière de l'intériorité concentrée en soi, il en résulte que la figure spatiale extérieure ne peut suffire à exprimer adéquatement cette subjectivité de l'Esprit.

Aussi l'art abandonne-t-il le type d'exposition dont il s'était servi jusqu'ici. Il a recours, au lieu des figurations du spatial, aux figurations tonales, à l'emploi des sons résonnant dans le temps. Le son, en effet, par la position négative de la matière spatiale, possède son être-là temporel plus idéal ~~et~~ ise : il correspond ~~ainsi~~ à l'intériorité qui s'appréhende subjectivement dans la sensation (Empfindung) et exprime tout contenu et les mouvements intimes du coeur et de l'âme par les mouvements du son.

"Le deuxième art, celui qui s'inspire de ce principe de présentation, c'est la musique". (1)

"c. La dernière variété, la plus spirituelle de l'art romantique, ... est caractérisée par le fait que le sensible, dont le son avait déjà inauguré la libération, subit une spiritualisation totale. Le son qui, dans la musique, était une résonance imprécise, devient parole; il devient son articulé... dont le sens est, en désignant

---

(1) Aest. III, pp. 3-8.

des représentations, des idées, de signifier l'intériorité spirituelle; L'élément sensible qui, en musique, est encore étroitement associé au sentiment est ici détaché du contenu comme tel; l'élément spirituel se précise pour devenir cette représentation exprimée par un signe dépourvu de toute valeur et de toute signification intrinsèques. Le son peut donc tout aussi bien être une lettre de l'alphabet, car ici le visible et l'audible sont également réduits à n'être que de pures évocations (Andeutung) de l'Esprit. Cette variété d'art, qui associe l'espace infini de la représentation au temps du son constitue la poésie!! (1)

La poésie est l'art universel, le plus compréhensif, celui qui a réussi à s'élever à la plus haute spiritualité. Dans la poésie, l'Esprit est libre en soi; il s'est séparé du matériau sensible pour en faire les signes destinés à s'exprimer. Le signe n'est plus ici un symbole, mais quelque chose d'indifférent ~~sur quoi~~ que l'Esprit ~~exerce son~~ à le pouvoir de détermination~~(1).~~

C'est pourquoi ce troisième élément est l'élément parfait : il est le son comme pur signe de la représentation. En lui, c'est le spirituel qui s'exprime de manière spirituelle. C'est la poésie épique, lyrique et dramatique.(2)

"Telles sont les caractéristiques générales des formes d'art représentées par l'architecture et la sculpture d'une part, et de l'autre, par les arts subjectifs, peinture, musique et poésie".(3)

L'organisation hégélienne du Système des Beaux-Arts vérifie ainsi, dans l'ordre des formes, le sens de l'évolution des styles : l'articulation religieuse, finalement chrétienne, du phénomène esthétique.

Depuis Rome et la Grèce, l'histoire de l'art s'est, en effet, articulée à l'histoire du Christianisme, de ses tensions médiévales et de sa Réforme. L'évolution de l'art est donc essentiellement liée à l'histoire politique et religieuse de la Chrétienté; elle s'achè-

---

(1) Aest. I, pp. 130-131; ~~III, pp. 220-235.~~
(2) Aest. III, pp. 319-325.
(3) Aest. I, p. 131.

ve, dès lors, dans l'instant où la liberté chrétienne, enfin, s'objective dans la rationalité politique d'un état moderne et protestant(1), à l'Heure même où la représentation religieuse devient finalement pensée de la religion, philosophie(2). Tout ce processus s'achève dans l'époque de Hegel.

Impossible, dès lors, de percevoir comment Hegel comprit son temps, impossible de discerner comment il pensa en vérité la religion réformée de son époque, sans déployer, au préalable, les dimensions historiques, religieuses, politiques, et esthétiques de la réalité chrétienne.

Il reste à mettre en évidence le passage progressif du Christianisme à la philosophie; cette histoire de la pensée philosophique achèvera de révéler l'ultime portée spéculative de ce phénomène chrétien dont l'Esprit a fait la substance et le rythme de l'histoire jusqu'à l'époque de Hegel.

c. Christianisme et histoire de la philosophie.

Hegel ne peut penser que la vérité de son temps. Les philosophes en effet sont fils de leur siècle; ~~quand, par eux,~~ tout le discours philosophique s'enracine dans le sol de l'histoire; ~~et qu'en eux,~~ dans la philosophie la vérité de l'Esprit fonde la réalité du monde. La philosophie est liée à l'histoire et à ses dfférentes époques, en tant que le développement concret de l'Esprit ~~philosophique~~ est fonction de la contingence de l'espace géographique et du temps humain.(3) C'est donc à l'histoire que la philosophie emprunte en son devenir rythme, substance, et langage; cependant que le mouvement de la pensée ~~y est~~ et ~~la~~ vérité vaille de l'Esprit en peine de son absoluité. L'histoire de la philosophie offre ainsi ce paradoxe de déployer l'Esprit et sa néces-

---

(1) Cfr supra, pp. ~~46~~, 72-77~~79~~; Weltg., L.IV, 920, 937-938; G.II, 225-226, 238.
(2) Cfr supra, pp. ~~49-54~~, 73-84, et infra, pp. ~~83-85~~, 126-131.
(3) G.P. Einl., pp. 32-36; 118-120, 273-284, 295-299.

saire présence à la pure pensée et, dans le même temps, de se plier aux contingences historiques en rupture d'Esprit.

La philosophie s'articule historiquement dans la distance où la Présence spirituelle se perd et se gagne dans la fuyante absence du temps : elle suit le rythme perpétuellement évanouissant de l'histoire qui finit par s'inscrire dans la pure pensée comme le vide débordant de l'éternelle Présence.

Aussi le philosophe vient-il toujours trop tard ; la pierre philosophale ne transmue jamais que l'impure substance des réalités historiques; elle n'arrache pas l'histoire à la terre.

Le discours philosophique ne peut donc naître que du langage de cette histoire et de son déchirement, quand l'humanité historique en mal d'immuable se représente la présence éternelle dont l'éveille une perpétuelle absence(1). Or cette représentation historique de la substance de l'histoire, dont le déchirement manifeste l'effondrement du temps et le surgissement de l'Esprit, n'est autre, on le sait, que la religion de la conscience malheureuse(2). C'est donc la représentation religieuse qui contient substantiellement dans l'histoire l'événement de l'Esprit; ~~c'est elle qui~~ la religion précède et signale l'avènement du discours philosophique(3); la transfiguration de l'histoire en pensée s'effectue au gré de l'histoire et de sa représentation de soi en totalité, la religion.

Dès lors, et la conclusion est remarquable, l'histoire de la philosophie s'articule pour Hegel, à l'histoire de la religion(4).

Où commence cette histoire? (5)

Au moment évidemment où se pense la pensée. Cette présence de soi à soi est liberté, le "chez-soi", le quant à soi singulier de l'Esprit. Elle est aussi savoir de l'universel - sans lequel la pensée ne pourrait se comprendre en son infinitude. La philosophie

---

(1) G.P. Einl., pp. 151-155?
(2) G.P. Einl., pp. 80, 297.
(3) Ph., pp. 475-477; G.P. Einl., p. 158.
(4) Cfr G.P. Einl., pp. 299-302.
(5) G.P. Einl., pp. 224-236.

c'est la liberté, l'Unique chez soi dans l'Univers(1). ~~Dès lors,~~ Le commencement de la philosophie se situe dans l'instant où l'absolu de l'Esprit n'est plus représenté, mais présent de la libre présence de la pensée qui en saisit l'Idée, c'est-à-dire l'être (2).

---

(1) G.P. Einl., pp. 224-232.

(2) G.P. Einl., p. 224. L'être hégélien est la pensée de l'Esprit en son irréductible immédiateté et la pure virtualité de son active spontanéité (der Begriff an sich)(Enc., § 83; Log. I, pp. 41-43); c'est la pensée dans l'immédiate unité et proximité de soi (Enc. § 159), en deçà de toute détermination réflexive et de tout déploiement de la subjectivité (G.P. 19, pp. 343-344)."En fait, l'être hégélien se réduit à la pensée pure, avec laquelle on peut bien dire qu'il ne fait qu'un. Penser l'être pur et simple, c'est penser purement et simplement".(E.Gilson, L'Etre et l'Essence, p. 211).

En d'autres termes, l'être est l'abstraction du pur intelligible (Enc., § 87) saisi dans son absolue indifférence (Enc., § 86) à l'intelligence qui l'intellige.(Log. I, pp. 66-67).

Dès lors, en tant qu'il est compris dans son immédiateté comme seule et pure intelligibilité, comme lumière pure (Log. I, p.79), sans référence déterminée à l'intelligence, l'être est nécessairement le non-intelligible, le pleinement obscur (Log., I, p. 70). Il est toute la pensée : puisqu'il est le pensable; il n'est rien de la pensée pensante, puisqu'il est indistinctement, et donc exclusivement tout le pensable."N'importe quoi, c'est tout, ce n'est rien du tout".

L'identité de l'être et du néant apparaît ainsi essentielle à la pensée spéculative, puisque cela revient à affirmer que l'identité intelligente de l'intelligence et de l'intelligible vit de la distinction absolue du penser et du pensable, c'est-à-dire de sa distance absolue, et donc universellement compréhensive, de soi à soi, autrement dit de la Scission originelle du Soi et du Non-Soi dans l'être et le néant. L'identité dialectique de l'Etre et du néant, c'est l'identité de la Pensée se pensant absolument elle-même, en tant qu'elle se saisit dynamiquement (Werden) comme surmontant absolument son infinie, "son éternelle", distance de Soi à Soi.(Enc. § 88, G.P. 19, 343).

Sur le concept hégélien de l'être, cfr A. Véra, Logique, I, pp. 386-412; G. Noël, Logique, p. 24; H. Marcuse, Hegels Ontologie, pp. 43-56.

Identifier l'être et l'intelligible n'a en fait rien d'original; Depuis Parménide (Log., I, pp. 68 sqq.), la philosophie grecque et scolastique s'y est habituellement complu. C'est encore d'un bon scolastique que de voir dans l'être la virtualité de la pensée. Hegel par ailleurs n'a jamais été assez empiriste pour nier la distinction irréductible de l'être et de la pensée : l'affirmation du Néant, les mille pages de la Logique et tout le Système naissent de cette évidence. Mesurer l'Etre par la pensée est encore très classique : pour toute philosophie, y compris la plus "réaliste", la pensée est

Historiquement cette liberté de la pensée présuppose la réalité des libertés politiques et juridiques autant d'ailleurs que sa représentation religieuse.

Or la massive substantialité des théocraties orientales, où l'individu n'est qu'un accident servilement timoré, permet peut-être l'inquiète profondeur de la méditation et l'inconsciente perception de l'universel, mais elle interdit l'éveil d'une pensée libre qui se puisse concevoir en son propre concept et qui soit ainsi philosophie. En effet l'individu n'y existant proprement pas, l'universel ne peut s'y délimiter, s'y définir spécifiquement; politiquement, religieusement, scientifiquement, on en reste à l'intuition abstraite de la généralité massivement dominatrice. La liberté concrète du savoir manque, qui peut seule, en son autonomie particulière, concevoir l'universel comme universel, c'est-à-dire le penser(1). Le monde oriental est donc à exclure de l'histoire de la philosophie, il ne constitue qu'un stade ~~sinon à titre de~~ préliminaire(2). L'aube de l'Orient est trop jeune pour la pensée.

(Suite note 2 p. 113):le lieu de la confrontation à l'Etre.

Mais Hegel privilégie le transcendantal du Vrai, au-delà de l'Un, du Bon, et dès lors de l'Etre même. C'est que la pensée peut comprendre et prendre sur soi sa distance irréductible à l'Etre : cette négativité est même expérimentée comme le Lieu, l'Unité originelle et désirante de la pensée. Hegel ne pense pas qu'il soit possible de surmonter cette négativité, sinon dans et par la pensée; l'être ne sera donc jamais perçu par lui que dans les références de cette pensée qui le détermine comme ce qu'elle ne peut déterminer.

L'intellectus thomiste, au contraire, plus audacieux, entend expérimenter l'être comme être, percevoir "du côté de l'être" l'irréductibilité de l'être et de l'intelligible... moins d'ailleurs, parce que son "réalisme" croit à la réalité ontologique du sensible, qu'en tant que la liberté, "radix totius intellectus", appréhende l'être unitivement, ontiquement et ontologiquement, dans une consentante complaisance irréductible à la pensée qui l'éclaire et qu'elle illumine. Cfr à ce propos B. Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die thomistiche Analektik, § 24. Des Wurzelgrund der Freiheit, pp. 303-322.

(1) G.P. Einl., pp. 299-300.

(2) G.P. Einl., p. 236.

Quand l'univers perdit l'aveuglante luminescence de ce jeune et trop indistinct éclat (1), quand la lumière usée consentit au dessin ~~particulier~~ des choses et laissa, libéralement, s'allumer dans l'oeil de l'homme l'éclair unique dont la lucidité illumine ~~seule la profondeur de~~ l'univers, la pensée naquit avec la liberté. C'est l'heure où se recueille la lumière en lueurs de couchant. C'est l'âge occidental, l'époque de la philosophie.(2)

Pour Hegel il n'y eut jamais que deux philosophies authentiques, toutes deux européennes. La première fut celle de la Grèce, pays du libre citoyen et de la nécessité du Destin(3). La seconde, c'est la pensée "à l'intérieur du Christianisme, où la philosophie appartient aux peuples germaniques, la philosophie germanique"(4). La première a d'abord compris Dieu dans son universalité immédiate encore enveloppée : on songera à l'absolu de Thalès. La seconde a pour fin de saisir l'Absolu en son déploiement total comme Esprit. La philosophie grecque sera finalement la philosophie de l'Idée abstraite; le monde chrétien-germanique a pensé la philosophie concrète de l'Esprit (5).

Entre la Grèce et l'Europe germanique, il y eut bien Rome. Mais le monde romain ne put que se convertir à la civilisation grecque. Tout ce qu'il eut ~~de~~ en propre l'éloigna en fait de l'art et de la philosophie. La religion romaine est même ~~proprement~~ que la religion grecque, - ont compris les étudiants de Hegel - en ce sens du moins, qu'en fait de pensée conceptuelle la religion romaine de la finalité finie ne pouvait rien ajouter à l'expérience grecque de la libre infinitude du concept nécessaire. La philosophie des Romains, ce fut la philosophie grecque (6).

---

(1) G.P. Einl., pp. 232, 300.
(2) G.P. Einl., p. 237.
(3) "Wir haben also eigentlich nur zwei Philosophien, die griechische und die germanische". G.P. Einl., p. 238.
(4) G.P. Einl., p. 237.
(5) G.P. Einl., p. 238:"... die christliche oder germanische Welt hat den Gedanken des Geistes erfasst. Idee und Geist ist das Unterscheidende".
(6) G.P. Einl., pp. 237-238.

D'autre part, si la philosophie germanique a trouvé dans le Christianisme le principe spirituel de la liberté, ce n'est pas en un instant que la pensée pouvait amener à sa liberté ce qui n'était d'abord que ~~la~~ conversion du coeur, ~~chrétien et~~ révélation positive et ~~à la~~ représentation de la foi(1). Avant le temps où le Christianisme devait trouver sa véritable forme philosophique, la philosophie germanique ~~de l'époque~~ moderne, il a fallu des siècles de "préparation"(2), de "fermentation"(3), de long "développement"(4). Certes ce que cherche la pensée philosophique est déjà virtuellement achevé et accompli dès le principe du Christianisme; c'est le royaume de Dieu sur terre, l'univers réconcilié, à la fois spirituel et effectivement réel; dès l'abord, la pensée chrétienne se trouve donc dans la vérité absolue. Celle-ci cependant lui demeure d'abord présupposée : elle en impose de l'extérieur avant de libérer intérieurement(5). Aussi la philosophie se trouve-t-elle d'abord "au service" du Christianisme comme d'un donné extrinsèque à elle-même; la pensée chrétienne ~~fut pour~~ commença par la théologie d'une Eglise, ~~ce fut~~ la scolastique médiévale.

Certes cette théologie est essentiellement philosophie; car elle a conceptualisé(begriffen), les dogmes et justifié leur rationalité. Mais jusqu'au quinzième et seizième siècle, il ne s'est pas développé d'authentique philosophie chrétienne(6). Puisque la religion et la philosophie chrétiennes marchent de pair, c'est seulement de la libération intellectuelle de la Renaissance, et spirituelle de la Réforme que pouvait naître la vraie philosophie de la liberté de l'Esprit(7).

Ainsi l'histoire de la philosophie comprend-elle finalement trois périodes(8).

(1) G.P. Einl., pp. 244-246.
(2) G.P. Einl., p. 250.
(3) G.P. Einl., p. 301.
(4) G.P. Einl., p. 238; cfr pp. 200-287.
(5) G.P. Einl., p. 301.
(6) G.P. Einl. p. 73.
(7) "ebenso sind die christliche Religion und die christliche Philosophie ein gemeinschaftlicher Fortgang". G.P. Einl., p. 293.
(8) G.P. Einl., pp. 300-302.

1. La philosophie grecque de Thalès à Plotin, et même à Proclus; elle s'achève avec le Christianisme dans le néo-platonisme : elle avait duré mille ans (1).

2. La philosophie du Moyen-Age : la scolastique catholique. - "Les autres manifestations philosophiques hors du monde chrétien, chez les Arabes et chez les Juifs, n'ont pas assez de consistance et d'autonomie philosophique pour nous intéresser".(2) La scolastique régna un autre millénaire jusqu'à la Réforme.

3. La troisième période est celle de la "philosophie germanique moderne. Elle commence au temps de la Guerre de Trente Ans avec Bacon, Böhme et Descartes".(3) Plus rien n'est présupposé : la pensée se pose à partir de soi; désormais elle possède en soi l'Esprit de la vérité du monde(4).

... Dans la dernière des philosophies historiques, - chez Hegel - s'achève et s'accomplit cette histoire, Iliade et Odyssée de l'Esprit.

1. La philosophie grecque.

Le Grec se trouve bien dans son monde; dans le cosmos, il se sent chez soi : le concept de sa subjectivité ~~est identique à~~ coïncide avec la réalité présente. C'est pourquoi la philosophie grecque est pensée de la totalité concrète. Elle est, dans la libre vie du Grec, la libre pensée de l'Idée.

- La première période de la philosophie grecque commence, selon

---

(1) G.P. Einl., pp. 251-252.
(2) G.P. Einl., p. 301. Ces dix siècles couvrent dix pages dans l'édition Glockner : G.P. 19, pp. 121-132.
(3) G.P. Einl., p. 252.
(4) G.P. Einl., p. 302.

les cours de 1829-1830(1), par la nature immédiate(Thalès) ou plutôt par la forme naturelle de la détermination de la pensée et donc paradoxalement par l'abstraction; chez Anaxagore, Socrate et ses disciples le concept s'accomplit activement,(Noûs d'Anaxagore) dans l'Idée subjective(Platon) et finalement dans la subjectivité du concept universel et particulier (Aristote)(2).

- La deuxième période fut la philosophie de l'époque impériale romaine où la tension de la détermination universelle abstraite et du sentiment de la particularité concrète s'accuse dans la dualité de deux philosophies opposées, le Stoïcisme et l'Epicurisme, dont les contrariétés s'annulent dans le Scepticisme, en attendant une plus haute et plus positive réconciliation(3).

- Celle-ci s'accomplit dans la philosophie alexandrine néo-platonicienne. Cette pensée déploie dans l'intelligible l'unité concrète de l'Idée : elle crée l'univers idéal où les particularités s'articulent systématiquement dans la totalité. Dans la pensée, la conscience de soi se découvre absolue(4).

Cependant c'est dans l'Idéal, au prix de toute réalité extérieure, c'est dans l'irréel de l'universalité abstraite que s'accomplit l'identité néo-platonicienne de la conscience particulière et de l'universel de la pensée.

A cette réconciliation philosophique, il manque en effet de réconcilier; car l'univers objectif de la philosophie néo-platonicienne

---

(1) Selon l'édition de Hoffmeister, on peut noter que l'époque néo-platonicienne gagne toujours plus d'importance aux yeux de Hegel de 1823 et 1825 à 1829, où elle devient l'un des trois moments essentiels de la philosophie grecque. Cfr G.P. Einl., pp. 242, 244-245 (1823); 240 (1825); 300-301 (1829). L'édition des Werke et de Glockner a adopté la division de 1829. On trouve cependant une autre division de l'histoire de la philosophie grecque. G.P. 19, p. 94; il est impossible de dater ce texte. H. Gadamer a souligné l'influence de Creuzer dans la découverte et l'étude par Hegel des néo-platoniciens, à commencer par Plotin et Proclus. Hegel avait rencontré Creuzer à Heidelberg. Cfr H Gadamer, Hegel und die Heidelberger Romantik.
(2) G.P. Einl., pp. 239, 241, 243-245, 300.
(3) G.P. Einl., pp. 239, 241, 242, 300; PH., pp. 151-158.
(4) G.P. Einl., pp. 242, 244, 301; G.P. 19, p. 4.

ignore simplement l'intimité unique du sujet; faute de nier la négation de la pensée abstraite, le néo-platonisme manque la spiritualité concrète. Pour lui, la réconciliation de la conscience et de l'Absolu n'est que l'objet abstrait de ses affirmations (für uns). Elle n'est pas encore l'événement concret où l'universel et le particulier mettent fin à la finitude hiérarchique de leur négation réciproque et révèlent ainsi, dans l'infinitude de leur négativité, la subjectivité singulière de leur active réconciliation(für sich)(1).

Cet avènement effectif de la subjectivité spirituelle et réelle, qui surmonte concrètement dans l'unicité de l'ipséité singulière, la généralité abstraite et la précarité particulière, c'est, au-delà du néo-platonisme, la manifestation dans le sujet réel - et d'abord dans un entre tous - de la lointaine essence de Dieu en même temps que de l'immédiate fragilité de la chair : c'est l'élévation de la conscience subjective à la conscience de soi spirituelle et la manifestation objective de l'Esprit. Telle est la révélation du Christianisme, religion de l'Esprit, néo-platonisme pour les simples en Esprit (2).

Un homme parmi d'autres, qui vécut dans un temps et en un pays déterminé, devint, pour le coeur et la représentation religieuse de l'homme, la présence de l'Esprit absolu. En Christ l'homme trouve intuitivement son union avec Dieu(3). En Christ, l'homme se découvre l'objet de la grâce miséricordieuse de la béatitude divine : il découvre l'infinie valeur de chaque sujet et de leur histoire commune (4). En Christ, Dieu apparaît pour l'homme comme Celui qui se manifeste en la finitude. Dans cette révélation, Dieu s'efface et, infiniment, se dessaisit (Entäusserung) de soi. Il est là, hors de soi, se dédouble en cet homme dont la mort cependant, effaçant l'effacement divin, surmonte infiniment ces infinies distances et vérifie du coup la première et divine identité. "Dieu est connu (dans le Christianisme) comme l'Esprit qui se dédouble pour soi et surmonte ce

---

(1) G.P. Einl., pp. 242, 244; G.P., 19, pp. 7-8, 95.
(2) G.P. Einl., pp. 292; G.P. 19, p. 5.
(3) G.P. 19, p. 8.
(4) G.P. Einl., pp. 242, 245.

dédoublement, si bien que dans cette différence même, il est pour soi infini".(1)

Sans doute cette réconciliation chrétienne de l'homme et de Dieu, cette révélation de l'infinité spirituelle de chacun des hommes et donc de l'Absolu de leur histoire commune, en même temps que de la vérité de Dieu, reste d'abord liée à l'immédiateté naturelle du sensible, à l'intuition imaginaire du particulier, au dualisme de la représentation religieuse(2). Mais cette révélation historique, "et déjà spéculative", de l'Esprit n'a qu'à se développer pour engendrer la liberté et la pensée. La philosophie en naîtra comme son propre besoin de présence pure et d'intériorité infinie.

Ce jour-là l'Ecole d'Athènes sera fermée. Certes, dans les premiers temps du Christianisme, la révélation de l'Esprit n'a pas encore mûri en philosophie; c'est encore l'âge du néo-platonisme qui ne saisit qu'abstraitement le concret de l'Absolu et objective la nature de l'Esprit, perçue cependant en sa totalité(3). Mais de la représentation chrétienne va surgir peu à peu, au-delà du néo-platonisme grec, la philosophie de l'Esprit; ~~Elle s'aperçoit~~ celle-ci s'annonce déjà dans la spéculation patristique.

Dieu est apparu dans le Christ médiateur en relation avec le monde. Dieu est Esprit puisqu'il se donne et pardonne. Mais, précisera la spéculation des chrétiens, Dieu n'est-il pas lui-même dans son agir et tout rapport à une altérité extrinsèque quelconque? Dès lors c'est en Dieu que s'articule toute relation comme un moment de sa vie concrète ; c'est à lui que Dieu se refère quand il apparaît en relation au monde; Dieu se détermine encore intimement quand il

---

(1) G.P. Einl., pp. 244-245 :"Dieses Prinzip ist erst in der christlichen Welt erschienen, und zwar in der Form, dass Gott gewusst wird als Geist als der sich für sich selbst verdoppelnde und diese Verdoppelung ebenso aufhebende, so dass er eben in diesem Unterschiede für sich, d. h. dass er unendlich ist; denn das Unterschiedene ist endlich; erst das Aufheben des Unterschiedenen ist das Unendliche. Dies ist der Begriff des Geistes selbst".
(2) G.P. Einl., pp. 245-246.
(3) G.P. 19, p. 95.

se détermine à créer et sauver l'homme(1). Comme Jean de la Croix écoutant dans le silence l'unique parole éternelle, Hegel se veut ici à l'écoute de la tradition spéculative chrétienne. Pour celle-ci, c'est dans l'Autre essentiel qui n'est que Lui, que Dieu s'engendre l'altérité de la contingence. Ce qui apparaîtra comme fini est encore et toujours en Lui; le monde ne se déploie qu'en Dieu et de par lui : car le Dieu unique est tout un Univers. Non qu'il soit l'univers panthéiste, en qui la nature et son immédiateté ne se distinguent pas en vérité de la profondeur de Dieu(2); le Dieu des chrétiens est plutôt, pense Hegel, celui qui éternellement se départit et se vide de soi pour creuser en soi cette humble pénurie qui fait la vérité du monde. Dieu est ainsi l'Absolu dont l'auto-détermination à l'altérité finie n'est que le dialogue intime avec l'Autre qu'il est infiniment. Le Dieu vivant de l'Evangile est l'Esprit pur de la philosophie chrétienne(3).

Cette vie concrète du Dieu-Esprit est la "source" et la "racine" de la conscience humaine(4). La révélation religieuse de la miséricordieuse unité de Dieu et de l'homme représente pour la pensée l'enracinement du sujet humain dans l'objectivité absolue et la manifestation à sa conscience spéculative de l'absolue vérité. Cet exhaussement de la conscience l'arrache à sa naturalité et la projette hors d'elle-même en soi au creux de l'absolue essence(5).

Cette première révélation de la liberté spirituelle du sujet comme conscience de soi infinie, l'identifie à la réflexion absolue;

---

(1) G.P. 19, pp. 14-16, 101-102. "Das Verhälnis zur Welt erscheint also zunächst als Verhälnis zu einem Anderen, was ausserhalb Gottes ist; aber weil es sein Verhälnis, seine Thätigkeit ist, so ist diess, das Verhältniss in sich zu haben, ein Moment seiner selbst. Der Zusammenhang Gottes mit der Welt ist Bestimmung in ihm selbst; oder das Andersseyn des Einen, die Zweiheit, das Negative, die Bestimmung überhaupt ist sesentlich Moment, das in ihm zu denken ist".
(2) G.P. Einl., p. 102.
(3) G.P. 19, pp. 14, 16.
(4) G.P. 19, p. 103.
(5) G.P. Einl., pp. 245, 249.

elle surmonte donc aussi l'immédiateté naturelle de son devenir mondain; elle lui fait ainsi découvrir l'histoire comme le déploiement de l'Esprit en mal de connaissance de soi dans le temps et sa contingence(1).

Mais cette spéculation virtuellement (an sich) précontenue dans la représentation chrétienne resta longtemps implicite dans les formes religieuses, affectives, de cette révélation(2) : aux premiers temps du Christianisme, elle fut surtout dogmatique; déjà cependant, les Pères de l'Eglise conféraient au Christianisme une existence spéculative authentique.

Ces dogmes sont entrés dans la religion chrétienne grâce à la philosophie néo-platonicienne de l'époque. On n'a pas pour autant le droit de les regarder comme étrangers au Christianisme. Beaucoup pensent en effet en avoir fait assez en disant :"C'est du néo-platonisme"; cela leur suffit pour rejeter ces dogmes hors du Christianisme(3). Mais cette spéculation ne corrompt pas la vérité chrétienne, comme le prétendent certains théologiens évangéliques modernes, espèce d'Aufklärer incompréhensifs de leur propre slogan : "La lettre tue et l'Esprit vivifie"(4). L'Esprit n'habitait-il pas ces croyants? Il leur donna de traduire, dans la vie de la pensée, le texte des Ecritures, la lettre des paroles du Christ. Le Christ n'avait-il pas proclamé la nécessité de sa disparition pour que se révèle l'Esprit (Joh. XIV), le Consolateur qui initierait à toute la vérité (Joh. XVI)? Pour ne plus être traité en Messie et en Maître, pour être le Dieu des hommes, habiter leur coeur et inspirer leur pensée, le Christ leur a refusé sa présence et sa parole immédiate; mais son départ, son retour à la Droite de Dieu l'a révélé dans toute sa Vérité spirituelle : si Dieu s'est fait chair dans le hic et nunc (Dieser) (5), l'Unique est Parole puisqu'il a parlé à l'univers; puisqu'il est Esprit, il est l'éternelle identité de ceux qui se réunissent

---

(1) G.P. Einl., p. 242; G.P. 19, p. 103. Sur la notion d'"an sich" cfr infra p. 166, n.1.
(2) G.P. Einl., pp. 245, 249, 301.
(3) G.P. 19, pp. 108, 109.
(4) 2 Cor., II, 6.
(5) G.P. 19, pp. 110-112, 137.

pour penser librement, au nom de cette Parole proclamée et invoquée. (Mat. XVIII).

La dogmatique de la Trinité et de l'Incarnation n'est pas énoncée dans le texte des Evangiles; mais elle a son objectivité dans la réalité de l'Eglise, où la conscience spirituelle du croyant et de la communauté discerne en son propre présent la présence effective de l'Esprit. Une telle objectivation historique de la vérité ne peut évidemment se trouver à l'origine de l'histoire chrétienne; elle ne peut surgir que dans le travail communautaire de l'Esprit. Tel est le dogme de l'Eglise. Il assume et dépasse la spéculation néo-platonicienne en laquelle s'achève la philosophie grecque. Désormais, l'Esprit se comprend comme un moi, comme conscience de soi, même si celle-ci apparaît encore sous sa forme immédiate, comme la conscience particulière de Christ(1).

2. Le Moyen Age et la scolastique. (2)

Cette présence dans l'Esprit chrétien de la naturalité sensible de Christ introduit dans la spéculation de l'Eglise comme une disparité, une tension entre le spirituel et le temporel. Cette dualité est au coeur de la chrétienté; elle s'objective, on le sait, et se déploie historiquement à travers le Moyen Age. Rivalité de l'Eglise et de l'Etat qui l'un et l'autre se divisent contre eux-mêmes; séparation, jusque dans la langue, du sacré et du monde profane lequel finit par ne plus connaître de Dieu que son tombeau(3); contrariété des moeurs et de la foi, contradiction dans la foi même dont la pure spiritualité s'invertit en extériorité pure(messe, hiérarchie, oeuvre et voeux de religion)(4). Tous ces contrastes dureront jusqu'à Luther Ils caractérisent la pensée médiévale qui ne surmonte pas ses propres antinomies.

---

(1) G.P. 19, pp. 115-177.
(2) G.P. 19, pp. 138-159; 198-212.
(3) G.P. 19, pp 199; cfr supra : Le Moyen Age, pp. 54-64.
(4) G.P. 19, pp. 140-144.

En ce sens, si la chrétienté du Moyen Age s'est peut-être considérée comme le Royaume de Dieu sur terre, elle ne réalise en tout cas pas le règne de l'Esprit; tout au plus, pourrait-on la définir comme le monde de l'altérité, le Royaume du Fils, l'Autre de Dieu(1).

Ce dualisme de la spéculation médiévale apparaît en particulier dans son rapport à la représentation religieuse.

Plus que les Pères de l'Eglise, la Scolastique a appris à distinguer sa réflexion de l'objet de la foi. Mais celui-ci reste extérieur à une pensée encore trop peu spirituelle pour retrouver en son mouvement propre la présence de l'Esprit(2). Certes le Moyen Age croit à l'unité de l'Esprit. La philosophie scolastique a pour sujet la nature de Dieu et ses relations à l'homme : en tant que telle, elle est théologie. Inversement, cette théologie scolastique, comme authentique science de Dieu qui ne se contente pas de la critique des textes et des données extrinsèques de l'histoire, est essentiellement spéculative : elle est donc philosophie, puisque la philosophie seule est authentique savoir de Dieu(3). Mais cette unité de la philosophie et de la théologie - témoignage précieux rendu à l'unité de l'Esprit- ne surmonte pas pour autant sa distance à la vérité qu'elle n'énonce qu'en se la présupposant(4). D'où la scission immanente à la scolastique médiévale entre l'objet et le mouvement subjectif de la pensée; d'où la séparation qu'elle institue entre la réalité effective et la réflexion; d'où l'indifférence médiévale à l'observation de la nature et le caractère formel des preuves et des distinctions, héritage amoindri de l'Organon aristotélicien(5). En ce sens, il faut dire

---

(1) G.P. 19, p. 150 : "Das Mittelalter ist im Allgemeinen die Herrschaft des Sohnes, nicht des Geistes". Cfr etiam G.P. 19, p. 146; cfr supra, p. 80, n.3.
(2) G.P. 19, p. 150.
(3) "Der wesentliche, einzige Gegenstand der Theologie, als Lehre von Gott, ist die Natur Gottes; und dieser Inhalt ist seiner Natur nach wesentlich spekulativ; solche Theologen können daher nur Philosophen sein. Wissenschaft über Gott ist allein Philosophie". G.P. 19, p. 151; cfr p. 154.
(4) G.P. 19, p. 150.
(5) G.P. 19, pp. 152, 153, 154, 157, 203.

l'opposition de cette Scolastique à la vraie philosophie : rien n'est laissé à la pensée autonome du sujet que les lois de la logique formelle et quelques abstractions.

La Scolastique présente le suprême contraste de la spéculation la plus authentique et du raisonnement morcelant et "essentialiste" de l'entendement fini(1).

Ce fut la "barbarie" - non certes la sauvagerie des lois -, mais la confusion totale du vide de l'entendement et de la vivante spéculation de l'Esprit(2).

Cependant, en s'accusant, cette tension amena son propre dépassement. A force d'élaboration spéculative, la vérité objective se transmue en pensée philosophique. La réflexion formelle gagne en contenu absolu à mesure qu'elle lui donne une existence mondaine(3). Dès lors, la pensée abandonne progressivement le monde de pensée projeté au-delà du réel; elle ~~assume, selon l'Esprit et la raison,~~ réfléchit en elle-même l'immédiateté mondaine jusqu'alors déconsidérée. C'est la fin de la Scolastique. La réalité du présent devient vérité de la conscience de soi et présence de l'Esprit. La réconciliation de l'Esprit et du monde, annoncée jadis par la prédication de l'Eglise, prend effectivement forme et réalité (4).

Certes, comme toujours, un dualisme en engendre d'abord un autre? A l'exclusivisme de la religion et de la théologie médiévale va s'opposer l'exclusivisme de l'irréligion et de la science de la Renaissance. A la pensée théologique d'Anselme, du Lombard, de Saint Thomas et du bienheureux Jean Dunsscot, vont succéder les nouveaux platoniciens, épicuriens, stoïciens ou sceptiques. Campanella, Bruno, Vanini, prendront la place des mystiques comme Gerson, Raymond de Sebon

---

(1) G.P. 19, pp. 202, 205.
(2) G.P. 19, pp. 199, 202, 205.
(3) G.P. 19, pp. 206, 207.
(4) G.P. 19, pp. 208-211.

ou Raymond Lulle(1). C'est que l'éveil de l'ipséité autonome amène d'abord l'esprit à s'opposer ce qu'il s'objective, à nier ce qu'il veut comprendre(2).

Mais la rupture de la Renaissance avec l'Eglise n'en annonce pas moins par son opposition même la conciliation effective du temporel et du spirituel, la réalisation du divin et la divination du réel : le véritable avènement de l'Esprit, la Réforme(3).

3. Réforme et pensée moderne.

La Réforme luthérienne surmonte, on le sait, ces oppositions qui ont déchiré le Moyen-Age : c'est le retour à l'intériorité spirituelle et la révélation effective du principe de la subjectivité(4).

Mais ce principe n'est d'abord conçu qu'à l'intérieur de la religion; s'il y reçoit sa justification, il n'en reste pas moins limité dans son rayonnement. "Du moins l'homme a-t-il acquis la conscience effective d'être réconcilié et de ne pouvoir jamais trouver de réconciliation que dans le pour soi intime du coeur".(5) Cependant le subjectivisme guette ce sujet à qui la certitude bienheureuse de sa rédemption et l'intimité de ses rapports avec Dieu font oublier la réalité historique et donc le contenu spéculatif de sa foi. Dans son

---

(1) G.P. 19, p. VI : Table des matières de la Philosophie médiévale. Dans l'édition Glockner, Anselme, le trait est notable, tient à lui seul autant de place (G.P. 19, pp. 162-170) que tous les grands médiévaux du Lombard à Thomas d'Aquin, de Duns Scot à Albert le Grand, d'Occam à Paschase Radbert cités seulement pour mémoire. Cette sobriété des exposés de Hegel sur le Moyen-Age explique la réaction ~~violente~~ de certains scolastiques comme von Stefan Swiezawski (Lublin) "Hegel und die mittelalterliche Philosophie" in "Archiv für Philosophie", 1960, Band X, S. 24 sqq. On retiendra de cet article que l'histoire de la philosophie selon Hegel tire surtout sa valeur de la philosophie de Hegel.
(2) G.P. 19, pp. 212, 213.
(3) G.P. 19, p. 253.
(4) G.P. 19, p. 256; cfr supra : Réforme et modernité, pp. ~~42-51~~/65-84
(5) G.P. 19, p. 258.

opposition au dogmatisme catholique - qui avait ~~tout de même~~ l'avantage de sauvegarder le contenu spéculatif de la Tradition - la Réforme en effet n'a pas toujours surmonté la tentation ~~piétiste~~ de l'intimisme ~~spirituel~~ mystique. Paradoxalement, l'autre déviation de la pensée protestante fut le rationalisme d'une certaine exégèse critique et philologique, ou des raisonnements abstraits extérieurs à leur objet(1).

En réalité, le principe de la Réforme ne peut/accéder à sa libre intériorité et à la présence à soi de l'Esprit que dans la pensée spéculative où l'Esprit se retrouve chez soi en toute altérité(2). selon Hegel,

Mais cette ultime conciliation de l'Autre et du Soi, de l'objectif et du subjectif, de la réalité effective et de la vérité absolue ne s'effectue pas au seul niveau de la conscience religieuse même chrétienne, même réformée : ce que la représentation religieuse a d'exclusif et donc d'unilatéral par rapport à la réalité du monde profane doit en effet être surmonté. C'est pourquoi la conscience de soi spirituelle n'achève de se réconcilier avec le présent du monde que dans la philosophie spéculative. Seule en effet cette pure présence de la pensée se trouve aussi parfaitement chez soi, dans le monde fini, que dans l'infini religieux de l'Esprit; seule la pensée philosophique peut exaucer le voeu religieux de l'unité absolue; car elle seule déploie effectivement l'universalité concrète de l'Esprit révélé à la conscience religieuse(3).

On le devine cependant. Cette suprême conciliation ~~de l'Esprit~~ ne peut manquer d'exacerber les contraires à assumer : l'Esprit ne réconcilie jamais qu'à la mesure des oppositions accusées(4).

La plus extrême scission est celle de la pensée et de l'être : sous des formes diverses, cette tension commande tout l'effort d'unité de la pensée moderne.

---

(1) G.P. 19, p. 261.
(2) G.P. 19, p. 262.
(3) G.P. 19, pp. 266, 267, 269.
(4) G.P. 19, p. 268.

"Le principe de la philosophie moderne n'est pas la pensée naïve mais l'opposition de la pensée et de la nature. L'Esprit et la nature, la pensée et l'être constituent les deux côtés infinis de l'Idée". (1)

La contrariété de ces deux moments se marque dans la controverse de l'Idéalisme et du Réalisme, l'opposition de l'Idée infinie et de l'être ~~font~~ suscitent l'antinomie de la liberté et de la nécessité, la contrariété du bien et du mal, les paradoxes de l'âme et du corps, les apories de la libre vérité du savoir et de la certitude immédiate de la foi (2).

Ces problèmes de la philosophie moderne sont d'une tout autre teneur que ceux de la pensée antique. C'est qu'aujourd'hui s'est révélée à la pensée la conscience des oppositions jadis implicites : cette conscience des ~~la déchirure~~ déchirements de l'Esprit constitue en effet le point fondamental de la représentation chrétienne. Dès lors la tâche de la philosophie d'aujourd'hui ne peut plus être que de susciter dans et pour la pensée la réconciliation survenue virtuellement dans la foi.

Les systèmes philosophiques ne sont que les modes divers de cette conciliation; la vérité philosophique, comme la vérité religieuse, n'est rien que l'unité concrète de ces contraires(3); la plus schématique histoire de la philosophie moderne en témoigne déjà.

- C'est d'abord l'annonce de cette unification de l'Esprit, en des tentatives plus créatrices que précises; d'une part, c'est Bacon:

---

(1) G.P. 19, p. 269.
(2) G.P. 19, pp. 270, 272; cfr G.P. Einl., p. 249.
(3) G.P. 19, pp. 273-274 : "Diese Versöhnung, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, ist das Allgemeine Interesse der Wissenschaft. An sich ist sie geschehen; denn das Wissen hält sich für befähigt, diese Erkennung der Versöhnung in sich zu Stande zu bringen". Cfr Ph., p. 24b : "Dass das Wahre nur als System wirklich, oder dass die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, - der erhabenste Begriff, und der neuern Zeit und ihrer Religion angehört".

qui part de l'expérience et de l'intuition sensible; de l'autre, Jacob Böhme, le théosophe allemand qui part de Dieu(1).

- C'est cependant avec la métaphysique de Descartes que commence la philosophie moderne(2) : la pensée de l'entendement tente alors de réaliser la synthèse de l'être et de la pensée, de la nature et de l'Esprit, de l'objet et du sujet. Descartes et Spinoza réfléchissent l'universel et la pensée de l'être; Locke, l'expérience particulière de l'Idée; la monade le Leibniz est déjà une totalité de ces contraires, trop immédiatement singulière pourtant. Mais cette métaphysique disparaît sous les coups du scepticisme et de l'empirisme(3)

- Enfin la réconciliation devint comme telle l'objet de la conscience. C'est le problème de la philosophie allemande : comment identifier dans la liberté, la pensée et son objet? "La question est alors de retrouver Dieu qui avait été au début de cette période l'unique vérité" : c'est l'objet de la recherche de Kant, de Fichte et de Schelling(4).

Jusqu'au temps de la Réforme, la spéculation s'était, en effet, appliquée à développer et défendre la doctrine de l'Eglise. Plus tard a réapparu la vieille hostilité de la pensée et de la foi, celle-ci se réduisant à l'affirmation immédiate, celle-là prétendant s'identifier à la rationalité. "Comme un aiglon, la raison rapace

---

(1) Dans l'édition Glockner, Jacob Böhme occupe 32 pages (G.P? 19, pp. 296-328). Bacon en occupe 18, Descartes 37, Spinoza, 43, Malebranche, 6, Locke, 22; Leibniz, 24, Hume, 7, Jacobi, 16, Wolf, 8, A. Smith, une ligne (G.P. 19, p. 504). C'est là un signe, extérieur bien sûr, de l'importance que Hegel attache à Böhme, le "premier philosophe allemand" (Br. 192, à Van Ghert, 29-7-1811). Cfr les éloges décernés par Hegel à Böhme : Enc., Vorrede zur zweiten Ausgabe, p. 16; G.P. 19, pp. 297, 300, 474. Hegel loue le "contenu typiquement allemand" du "philosophus teutonicus" et la "profondeur" spéculative de sa pensée, même s'il dénonce la "barbarie" confuse de ses représentations. Dans le sens opposé, cfr J. Hoffmeister, Dokumente, p. 338.

(2) G.P. Einl., p. 252. Sur Descartes, ses maîtres jésuites et la scolastique, cfr supra, p. 73, n.5.

(3) G.P. 19, pp. 485 sqq.

(4) G.P. 19, p. 534 : "Die Frage ist dann, wie Gott wieder herbeizuschaffen ist, der früher und im Anfang dieser Periode als das allein Wahre anerkannt wurde".

a foncé vers le soleil de la vérité et a combattu la religion"(1). Ce fut le débat de l'Aufklärung et de la théologie protestante, piétiste ou rationaliste. Mais le temps vint ensuite de rendre justice au contenu spéculatif de la religion. C'est l'heure où la pensée s'accomplit dans le concept concret de l'Esprit opposé aux abstractions de l'entendement rationaliste et du sentiment moralisateur. La philosophie conclut la paix avec la religion(2). Dès ses origines bien sûr, la philosophie moderne était virtuellement son alliée (vereint) puisqu'elle prit naissance dans le monde chrétien. Mais il fallait cette purification de l'Aufklärung et l'affermissement piétiste des sentiments intimes, pour que la pensée puisse finalement se trouver librement chez elle dans la religion, qu'elle la comprenne en son mouvement propre et que la religion y trouve ainsi, avec sa nécessité, sa vérité absolue, au-delà des particularités du culte et de la représentation(3).

C'est là, bien sûr, l'avènement de la philosophie hégélienne : cette philosophie accomplit et achève la Réforme luthérienne et donc, l'histoire chrétienne qui y trouve enfin la compréhension authentique de sa révélation.

L'objectif de notre étude est de préciser cette intelligence philosophique de la religion qui la justifie en, en surmontant la spécificité.

Dans cette perspective, il a fallu élucider l'histoire qui fait,

---

(1) G.P. Einl., p. 190; Ph., pp. 385-406.
(2) A propos de l'opposition à Schleiermacher, on pourra lire : Glauben und Wissen, Lasson, 309-313; Méry, pp. 266-270, 313; G.P. 18, p. 178; Rel. IV, L. 225, G. 212, 213 (1827); Enc., Vorrede zur zweiten Ausgabe, p. 12.
(3) G. P. Einl., 192 : "Die Philosophie hat als begreifendes Denken dieses Inhalts gegenüber dem Vorstellen der Religion den Vorteil, dass sie beides versteht; denn sie versteht die Religion und kann ihr Gerechtigkeit widerfahren lassen; sie versteht auch den Rationalismus und Supranaturalismus; und sie versteht auch sich selbst". ..."Die Philosophie der neueren Zeit ist an sich schon mit der Religion vereint, denn sie ist innerhalb der christlichen Welt entstanden". cfr Ph., pp. 383-412.

selon Hegel, le contenu substantiel de son époque et donc de sa philosophie. Cette articulation de l'histoire a manifesté la fécondité et les exigences spéculatives du Christianisme lequel a révélé aux peuples germaniques l'Esprit, principe fondamental de la philosophie européenne. Dans l'histoire de la philosophie(1) comme dans celles de l'art(2), de l'Eglise et des états(3), se vérifie ainsi la portée du phénomène chrétien : celui-ci dynamise l'histoire et la structure, tout comme il lui prête le langage nécessaire à la révélation de l'infinie densité de sa substance.

Le Christianisme évangélique recèle et dévoile l'essence absolue de l'histoire, et donc de l'époque de Hegel, et de sa philosophie.

L'âge d'après la grande Révolution "où la liberté devint la condition du monde"(4), le siècle où se consomme l'histoire de l'art, est l'heure de l'engrangement spéculatif des moissons de la Réforme mûries au froid soleil de l'Aufklärung.

C'est l'époque de Hegel.

Penser son temps, comprendre en son ultime vérité le Christianisme évangélique, accéder ainsi, finalement à la philosophie spéculative de l'Esprit, c'est pour le philosophe une seule et même nécessité.

3. L'avènement de la philosophie et le Christianisme.

Avant Hegel, il y eut bien sûr deux mille cinq cents ans d'effort philosophique. Mais à travers toutes les époques, il n'y eut jamais qu'une philosophie : celle-ci marquait au cours des siècles la lente et progressive révélation de l'Esprit. A travers tous les systèmes, l'Esprit a patiemment déployé et cherché la connaissance de soi. La dernière philosophie est le résultat de cette histoire, la plus

---

(1) Cfr supra : Christianisme et histoire de la philosophie, pp. 111-131.
(2) Cfr supra : Christianisme et histoire de l'art, pp. 84-111.
(3) Cfr supra : Histoire de la Chrétienté, pp. 46-84.
(4) G.P. 19, p. 511.

haute forme de vérité de ce développement. "Tantae molis erat seipsam cognoscere mentem".

L'Esprit se donne effectivement une conscience de soi et la conscience de soi finie, devient révélation de l'Esprit, et surmonte sa finitude(1). C'est, pour l'instant(für jetzt), la conclusion de la Lutte avec l'Ange qui fait l'histoire de la philosophie et du monde en général. La finitude de la conscience de soi ploie sous le coup de la bénédiction de la conscience de soi absolue qui y perd sa mystérieuse distance; la première en est absoute de sa finitude et la seconde de son étrangeté; leur combattive rencontre fait l'identification effective et absolue de l'Esprit et du Savoir spéculatif(2).

La description de ce Combat religieux et philosophique, résonne aux modernes oreilles des lecteurs de Feuerbach et de Marx, de Kierkegaard et de Nietzsche comme un cri de guerre contre "l'aliénation religieuse". Ce que pensait Hegel est moins simple. Il faut dégager cet ultime paradoxe historique de la religion qui se surpasse en philosophie.

Nous avons montré schématiquement comment d'une part, la philosophie spéculative s'enracine dans le passé de l'histoire et l'époque qu'elle achève, comment, d'autre part, la religion, et singulièrement le Christianisme, fait la "substantifique moëlle" de cette histoire. Si bien que, pour Hegel, penser, c'est penser l'histoire,

---

(1) G.P. 19, p. 690.

(2) G.P. 19, pp. 689-690 :"Der Kampf des endlichen Selbstbewusstsems mit dem absoluten Selbstbewusstsein, das jenem ausser ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewusstsein hat aufgehört, endliches zu sein; und dadurch anderer Seits das absolute Selbstbewusstsein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher enbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt, und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt, und da an ihrem Ziele zu sein, scheint, wo dies absolute Selbstbewusstsein, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu sein, wo also, der Geist als Geist wirklich ist... Diess ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen".

et penser l'histoire, c'est en penser la religion. Aussi peut-il écrire tranquillement : "En fait, la philosophie (la sienne), ne fait rien d'autre que de comprendre l'Idée du Christianisme".(1)

Comprendre le Christianisme? cette question fondamentale de notre étude est aussi l'aporie première de l'hégélianisme, s'il est vrai que "rien n'est plus proche de la philosophie que la religion"(2), s'il est vrai aussi que cette difficulté divisa la gauche et la droite hégéliennes. Pour Hegel, en effet, comprendre la religion alors que celle-ci ne peut comprendre la philosophie(3), c'est l'avoir spéculativement surpassée. Mais qu'est-ce à dire si, paradoxalement, la religion n'en devient que plus nécessaire et plus certaine, quand la foi s'impose à elle-même de se dépasser historiquement dans la vision de la connaissance philosophique?

Le contenu substantiel de cette philosophie s'est dégagé du passé, à travers l'histoire du Christianisme(4).

Il faut maintenant comprendre, dans le présent de l'événement, à l'Heure de la pensée, l'avènement historique de cette pensée spéculative et discerner de l'intérieur comment elle se situe, dans l'histoire, par rapport à la religion chrétienne.

Y a-t-il, dans l'histoire, un dépassement du Christianisme?(5)

La philosophie constitue-t-elle l'au-delà historique de la conscience religieuse? (6)

Ou bien la religion ne peut-elle finalement que rester sans au-delà? (7)

---

(1) G.P. 19, p. 8.
(2) G.P. Einl., p. 155 :"... denn diese (die Religion) hat ein näheres Verhältnis zur Philosophie als die übrigen Gestaltungen"; cfr p. 157.
(3) G.P. Einl., p. 192.
(4) Cfr supra : Histoire et Christianisme, pp. 44-131.
(5) Cfr infra : 1. Le dépassement du Christianisme, pp. 134-141.
(6) Cfr infra : 2. Un au-delà de la religion?, pp. 141-142.
(7) Cfr infra : 3. Une religion sans au-delà, pp. 142-152.

a. Le "dépassement" du Christianisme.

"La philosophie", celle qui parachève toutes les autres, la philosophie de Hegel, comprend donc l'Idée du Christianisme.

Or, dans la religion chrétienne, l'essence absolue est historiquement représentée, mais non comprise (begriffen) spéculativement.

Le passage de la religion à la philosophie consiste donc à surmonter (aufheben) historiquement cette représentation historique, en sorte que le contenu absolu du Christianisme puisse logiquement se donner la seule forme absolue qui lui soit, en conscience, adéquate, celle de la pensée philosophique.

1. Forme et contenu absolu.

La philosophie hégélienne de l'histoire a exposé ce contenu du Christianisme comme la substance de l'histoire humaine. Dès lors, le déploiement nouveau de la forme philosophique ne peut se ramener à la démarche intellectuelle de la conscience critique ou au processus subjectif de l'abstraction formelle. L'accès à l'universalité de la forme philosophique est aussi passage objectif à un nouveau phénomène historique : la philosophie ne naît jamais que de la rupture d'une époque avec sa particularité originaire, à l'heure où s'efface et change son visage spécifique.(1)

Dès lors le surgissement effectif d'une pensée philosophique est, en chaque cas, déterminé par une forme historique de la conscience religieuse en peine de se comprendre. Or, seul le Christianisme, comme religion de l'Esprit, peut s'introduire authentiquement à la philosophie spéculative(2). L'avènement historique de ce concept spéculatif dans une conscience individuelle est donc, en vérité, l'événement spirituel où le contenu absolu de l'Esprit, déjà représenté

---

(1) G.P. Einl., p. 150.
(2) G.P. Einl., pp. 45-46.

à la conscience chrétienne, se révèle ~~essentiellement~~ comme la manifestation totale de soi.

Ainsi la différenciation historique des formes représentative et spéculative de la religion et de la philosophie ne respecte l'identité de leur contenu(1) - la substance spirituelle de l'histoire - qu'en en faisant apparaître le mouvement dialectique. Certes, tout changement de la forme entraîne logiquement celui du contenu(2). Mais la différence formelle de la représentation et de la pensée articule l'identité dialectique de ce contenu commun, en tant qu'elle ~~fait~~ constitue historiquement la dissociation objective, négativement révélatrice de son absoluité spéculative (3).

2. Pensée et représentation.

Ainsi parce que le Christianisme, tout en contenant absolument

---

(1) C'est là indéniablement une thèse hégélienne. "Der Gehalt ist derselbe". (Enc., Vorrede zur Zweiten Ausgabe, p. 12; § 1, 2, 4, 573. Rem. p. 451.
Voici d'autres textes aussi formels :"Die Philosophie hat denselben Zweck und Gehalt mit der Religion" (Discours inaugural de Berlin, Berl., p. 15). "Wie das erste Gebiet (die wissenschaftliche Bildung) das Formelle, das Ich und die Form der Allgemeinheit, mit der Philosophie gemein hat, so ist hier das Andere das Gemeinschaftliche (mit der Religion), nämlich das Substantielle, der Inhalt". (G.P. Einl., p. 167). "Die Religion und die Philosophie haben also das, was an und für sich wahr ist, gemeinschaftlich zum Gegenstande,..." (G.P. Einl., pp. 167-168). "Die Philosophie hat nun den selben Gegenstand, die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft, die absolute Substanz." (G.P. Einl., p. 168) "In Philosophie und Religion zwei Stadien sind, zwei Weisen der Gegenständlichkeit, Kunst, Glaube und Andacht, das ist in der Philosophie in Einem zusammen; denn der Gedanke ist a) gegenständlich nach der ersten Bestimmung; er hat die Form eines Gegenstandes; aber b) hat er die Form seiner Gegenständlichkeit auch verloren; im Denken ist Inhalt und Form in Eine gesetzt Insofern das, was ich denke, d.i. der Inhalt des Denkens, in Form des Gedankens ist, steht er mir nicht mehr gegenüber."(G.P? Einl., p. 185). Cfr supra, p. 5, n.17; ~~p. 52, n. 127.~~)
(2) A. Véra, Philosophie de la religion, t.I, pp. LXXXVIII-XC.
(3) Enc., §§ 572-574.

l'Absolu, le retient dans les formes de sa représentation, le savoir s'en différencie et apparaît comme la forme propre de cet Absolu divisé de soi comme du contenu qu'il s'identifie en Esprit(1).

Tel est le mouvement dialectique : l'Esprit se représente absolument; c'est pourquoi il lui faut se donner le savoir spéculatif de cette représentation absolue. L'Esprit surmonte en effet et nécessairement, l'opposition entre l'Absolu représenté et la représentation de l'Absolu, entre l'universalité du signifié et la particularité du signifiant. En son unicité, l'Esprit assume dialectiquement cette opposition sans en rester ni à la généralité abstraite ni à l'isolement de l'individu, mais sans ~~perdre non plus ni~~ renoncer à l'identité de l'Essence universelle ni à la distinction de la conscience particulière.

Mais que reste-t-il de la particularité chrétienne assumée dialectiquement dans l'universalité pensée de l'Esprit? Comment cette philosophie de l'Esprit peut-elle conserver et respecter la distinction du fini et de l'infini constitutive de la conscience chrétienne?(2)

---

(1) Rel. I, L. 302, G.251 (mnscr)

(2) J. Hyppolite, Genèse et structure de la Phénoménologie, p. 525 (1):"Ce qui nous paraît surtout caractéristique de la pensée hégélienne c'est son effort pour surmonter le grand dualisme chrétien: celui de l'au-delà et de l'en-deçà. Le but de la dialectique de la religion n'est-il pas d'aboutir à une réconciliation complète de l'Esprit dans le monde et de l'Esprit absolu. Mais alors il n'y a plus aucune transcendance en dehors du devenir historique. Dans ces conditions, la pensée hégélienne - en dépit de certaines formules - nous paraît très loin de la religion. Toute la Phénoménologie apparaît comme un effort héroïque pour réduire "la transcendance verticale" à une "transcendance horizontale".

Il est trop tôt pour trancher ces questions; il importait cependant de les avoir dégagées.(1)

---

(1) C'est le mérite de la thèse de doctorat de M. Clark, s.j., Logic and System, de poser ce problème dans toute son ampleur et de montrer comment il engage l'ensemble de l'Hégélianisme, en particulier la question des "transitions du Système", des rapports de la Logique et du Système et de la dialectique du langage et de la pensée. On souhaite vivement la publication de ce très remarquable ouvrage. (cfr Hegel-~~Jahrbuch, 1962~~) Studien, t II, pp.

R. Garaudy, Dieu est mort, pp. 96-107, malgré l'authenticité de sa recherche, ne réussit pas, pour sa part, à nouer toute la complexité hégélienne de ce "passage de la religion positive à la philosophie spéculative" (ibid., p. 96). Feuerbach et Marx (ibid., pp. 104-106), dans la mesure même de leur opposition à Hegel, n'en sont pas nécessairement les commentateurs les plus éclairants, sinon les plus lucides; leur autorité ne dispense pas de situer les interprétations, "traductions" ou "commentaires" philosophiques hégéliens de la théologie chrétienne dans le Tput du Système.

Dans cette perspective totale, il ne serait plus possible d'identifier l'Esprit absolu "qui prend la place du Dieu des théologiens" avec le "philosophe spéculatif" (ibid., pp. 107, 196).

Certes R. Garaudy affirme plus loin que Hegel "ne ramène pas la religion à une anthropologie comme Feuerbach" (ibid., p. 260). Mais la distinction de cette "anthropologie" à la Feuerbach et de cette "métaphysique" hégélienne serait cependant assez évanescente, du point de vue religieux, si ~~tout de même~~, "en croyant parler de Dieu", selon Hegel tout comme selon Feuerbach, "l'homme parle en réalité de lui-même" (ibid., p. 260).

Mais on croit discerner ce que vise R. Garaudy, quand il dénonce le caractère "fondamentalement idéaliste de la critique hégélienne de la religion" (ibid., p. 260). Dès lors, cependant, son interprétation ne s'oriente plus ni à la "critique spéculative", ni à la religion. Un autre débat est dialectiquement ouvert entre Hegel et Feuerbach. Ce n'est plus le problème de Hegel. C'est Marx déjà.

La compréhension hégélienne de l'histoire révèle cependant le caractère historique et objectif de la représentation religieuse et donc de la pensée spéculative(1). Si penser la vérité d'une époque de l'histoire revient, selon Hegel, à penser la vérité de sa représentation religieuse, c'est que la réalité de cette re-pré-sentation(2) n'est pas seulement "mentale", "verbale" ou "imaginaire"(3): elle est celle même de l'histoire qui y manifeste, dans l'extériorité des consciences subjectives, l'objectivité absolue de sa substance. Chez Hegel la représentation religieuse n'est donc la projection de l'homme par l'homme en dehors de l'homme(4) que parce qu'elle est principiellement le projet de l'Esprit s'exposant dans l'objectivité de l'histoire et se proposant à soi dans la conscience humaine expressive de son dessaisissement(5).

"Dieu n'est pas seulement être en soi; il est aussi essentiellement être pour soi, l'Esprit absolu qui n'est pas seulement l'Essence se tenant dans la pensée, mais l'Essence qui apparaît et se donne ~~de l'extérieur,~~ l'objectivité (Gegenständlichkeit)(6) (~~de la~~ d'une représentation historique). Dès lors, si, dans la philosophie de la religion, nous considérons l'Idée de Dieu, nous n'avons pas Dieu comme pure pensée, mais aussi le mode de sa représentation devant nous,

---

(1) Log. II, pp. 265-266; Enc., § 562; Rel. I, L. 111-112, G. 101-102 (1827)
(2) Comme l'écrit A. Kojève, Introduction à Hegel, p. 215.
(3) A. Kojève, op. laud., p. 132.
(4) A. Kojève, op. cit., v.g. pp. 215, 258. (qualifiée de légende)
(5) "G. Lukacs n'a pas tout-à-fait tort de ~~qualifier de~~ légende réactionnaire le thème d'une période théologique de Hegel. Si Hegel parle le langage de la religion, il ne faut pas oublier qu'il considère, dès ses premières méditations, la religion comme une représentation de la vie humaine, vie individuelle et surtout collenctive comme une sorte de projection dans le champ de la représentation~~s~~ des problèmes humains concrets".(J. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, p. 83) La question est de savoir ce qu'il faut entendre par "représentation" et par "projection". La religion ne "représente-t-elle", pour Hegel, que la "vie humaine"?
(6) "Gegenständlichkeit" restreint l'objectivité au niveau extérieur de la conscience finie. L'"objectivité" (Objektivität) en général est le corrélat absolu de la subjectivité (Enc., § 418), comme totalité ~~une~~ et unité immédiate (Enc., § 193, § 447, Rem.).

Dieu comme étant là. Il se re-pré-sente et se présente lui-même devant soi : c'est le côté d'être-là de l'Absolu".(1)

D'autres textes de cours(2), après ceux de la Phénoménologie(3) montrent de même, dans la représentation, l'extériorité historique où s'objective l'Esprit en mal de présence et de la pure connaissance de soi.

C'est pourquoi le passage de la représentation chrétienne à la pensée spéculative n'est pas seulement décision du sujet "qui se résoud à philosopher"(4).

Dans ce progrès de l'histoire chrétienne, c'est l'Esprit qui se recueille en pensée dans et à partir de l'extériorité historique où il s'est exposé, en représentation; c'est l'Esprit qui se révèle comme pure présence pensée dans et au-delà de la forme de la représentation.

Le passage de la représentation religieuse à la pensée n'est une forme de la conscience humaine subjective que parce qu'il apparaît en cette conscience, comme l'historicité objective où l'Esprit se révèle absolument.

3. L'Aufhebung.

On perçoit ainsi la complexité de ce dépassement hégélien de la religion, de son Aufhebung philosophique.

---

(1) Rel., I, L. 31-32, G.34 (1824). "Andererseits aber ist Gott dies; nicht nur an sich zu sein; er ist ebenso wesentlich für sich, der absolute Geist, der nicht nur das erscheinende, sich Gegenständlichkeit gebende. Wenn wir so in der Religionsphilosophie die Idee Gottes betrachten, so haben wir Gott nicht als reinen Gedanken, sondern zugleich auch die Weise seiner Vorstellung vor uns, Gott als daseiend. Er stellt sich nur vor und stellt sich selber vor sich : dies ist die Seite des Daseins des Absoluten".
(2) Rel. I, L. 61, G. 58 (1827) : "Der Geist wird für sich in der Gestalt der Vorstellung; in der Gestalt des Anderen für das Andere, für das er ist, d.i. als Vorstellung, wird das Positive der Religion hervorgebracht". Cfr etiam : L. 67, G.64 (1824); L.237-238, G.200 (1827).
(3) Ph., 314a, 350b, 472, 480b, 482a, 531c, 533b.
(4) Enc., § 17.

Ein Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern das

S'agit-il de nier, ou de remplacer la religion, comme le pense par exemple Ehrenberg?(1) Certes noh : la pensée ne saurait éliminer la représentation. L'accès à la pureté de la pensée ne fait au contraire que souligner la nécessité de la représentation historique supposée comme le lieu perpétuellement précaire de cet avènement de l'Esprit(2).

Mais cette prétention à intégrer, à surmonter l'expérience religieuse et singulièrement la Révélation chrétienne n'indique-t-elle pas, sinon une hostilité, du moins une totale incompréhension de la foi religieuse? Pour celle-ci en effet que peut-il y avoir au-delà de Dieu, de sa Parole, de son Mystère?

Tel est le paradoxe qui parfois fait suspecter Hegel d'"insincérité"(3) ou "d'incompréhension"(4). Selon lui, la philosophie dépasse la religion mais elle entend par là lui déférer sa totale vérité. Paradoxe fondamental qu'accuse bien la remarque de Barth pour qui la "théologie, prise en charge par la philosophie hégélienne n'est pas à vrai dire dépassée, mais s'est dépassée elle-même".(5)

En passant historiquement à la pensée, la représentation religieuse se perd, s'achève au-delà de soi et y trouve sa fin. En cette fin, elle se surpasse et se conserve, car, dès le début, ce dépassement est son but, sa visée la plus propre.

Il faut accepter la tension de ce paradoxe. Sans quoi on sera vite amené à louer ou à maudire Hegel d'avoir nié la vérité absolue de l'expérience religieuse, ou du moins, de ne conserver philosophiquement sous le nom de religion qu'une structure de la conscience spéculative où le croyant ne peut plus se reconnaître.

Dans ces hypothèses cependant, on n'aura pas saisi la structure dialectique de la pensée hégélienne : selon lui, c'est tout un, pour la vraie religion de prendre fin et de se conserver en vérité. C'est

---

(1) Cfr Ienenser Logik, Einleitung, par G. Lasson, pp. XXXVI-XLI.
(2) E. Schmidt, Hegels Lehre von Gott, pp. 9-16.
(3) Fr. Grégoire, Etudes hégéliennes, pp. 212-217.
(4) R.C. Whittemore, Hegel as Panentheist, in Studies in Hegel, pp. 147 sqq.
(5) K. Barth, Hegel, p. 21.

même tellement la même chose qu'un seul mot, fondamental, suffit à signifier cet unique mouvement à double sens.

"Aufheben a dans la langue(allemande) un double sens ; il signifie conserver, maintenir et en même temps, faire cesser et mettre fin. Ce qui est supprimé (aufgehoben) est en même temps conservé, rendu mais ~~à~~ seulement ~~perdu~~ son immédiateté sans être pour autant anéanti; lexicologiquement, ces deux déterminations de aufheben peuvent être considérées comme deux significations de ce même mot. On pourrait trouver surprenant qu'une langue en soit venue à employer un seul et même mot pour désigner deux déterminations opposées; pour la pensée spéculative, il est réjouissant de trouver dans le langage des termes ayant par eux-mêmes une signification spéculative..."(1)

Ces lignes abruptes résument avec lucidité l'aporie première de la philosophie et de l'histoire hégélienne de la religion; elles aident à formuler la vision que Hegel nourrissait de son époque historique, achèvement philosophique du Christianisme au double sens d'un dépassement et d'une étroite fidélité.(2)

b. Un au-delà de la religion ?

La spéculation se trouve-t-elle dès lors dans l'au-delà du Chris-

---

(1) Le double sens du mot latin tollere, continue Hegel, que le mot d'esprit de Cicéron : "tollendum esse Octavium" a rendu célèbre, ne va pas jusque là..." (Log. I, p. 94)

Notre traduction de la Logique s'inspire de celle de S. Jankélévitch. Il faut reconnaître le courage de ce traducteur à qui le lecteur français est aussi redevable de l'Esthétique hégélienne. (Cfr supra, p. 13 n.5).

Personne cependant ne peut espérer trouver dans sa traduction assez cursive de la Logique l'ensemble et le détail de la pensée du philosophe. Il faudra donc, en tous les cas, se reporter au texte allemand.

A propos de la traduction de Aufheben, cfr. J. Hyppolite, Phénoménologie, I, p. 19, n. 34; I, p. 84, n.7; cfr supra, p. 4, n. 12.

(2) Des termes français comme ceux de "fin", "achèvement", "consommer", possèdent quelque chose de l'"ambiguïté", de la portée dialectique et spéculative de l'allemand "aufheben".

tianisme?

"Le spéculatif et les représentations religieuses ne se séparent pas; ils ne sont pas si éloignés l'un de l'autre qu'on ne le croit d'ordinaire... Il ne faut pas penser que les représentations anciennes du monde chrétien n'ont plus d'intérêt pour nous, bien que nous appartenions encore à ce monde. Il ressort plutôt que si nous sommes au-delà, nous n'avons(cependant) pas à rougir de nos ancêtres pour qui ces représentations religieuses furent les représentations les plus élevées (1).

Plus d'un texte hégélien souligne ainsi le pas en avant qui s'accomplit dans le temps de Hegel : un nouveau monde naît dans l'au-delà de la représentation chrétienne, et puisque le christianisme est la religion absolue, dans l'au-delà "révolutionnaire" de toute représentation religieuse. Telle est la vérité de l'Aufklärung, le passage à l'Absolu du Savoir (2). Cependant est-ce vraiment là un au-delà de la religion ?

c. Une religion sans au-delà ?

Car le nécessaire dépassement (de la représentation religieuse) naît de la religion même, et singulièrement du Christianisme qui ne libère le coeur de l'homme, qu'en libérant aussi sa vie politique et sa pensée (3). C'est la religion qui donne à la raison ses droits critiques sur la religion et l'invite, de ce biais, à la réconciliation.(4)

---

(1) G.P. Einl.,p. 246.
(2) Ph., pp. 544-550; Br. 135, à Niethammer, 28-10-1808; G.P. 19, pp. 504 sqq.
(3) G.P. Einl., p. 287.
(4) G.P. Einl., p. 292 :"Die Vernunft hat hier ein doppeltes Recht, nicht nur ein Recht, dans sie auf sich gründet, sondern auch ein Recht auf die Religion durch die Religion selbst, und zwar eben auf diejenige, innerhalb derer die Philosophie erschienen und mit der sie in Gegensatz treten soll. Sie hat die Berechtigung, sich in sich zu ergehen, und die Uberzeugung, dass es zur Versöhnung, kommen muss mit der Religion. Sie soll ihre höchste Bewährung haben durch das Zeugnis des Geistes selbst."

"Face à la foi, la pensée est une détermination nouvelle : dans la religion chrétienne, ce principe est présent dès l'origine. Sans doute, elle débute d'un côté par une histoire extérieure, à croire (celle du Christ); mais en même temps, cette histoire a la signification d'être l'explication de la nature de Dieu. Le Christ, selon la distinction introduite, n'est pas seulement un homme qui a eu ce destin; il est aussi le Fils de Dieu. L'explication de l'histoire du Christ est ainsi l'élément le plus profond : elle a eu lieu (geschehen) dans la pensée et a produit la dogmatique, la doctrine de l'Eglise. En elle se trouve présente (Vorhanden) l'exigence d'intériorité de la pensée. La rupture de la pensée et de la foi (encore objective et extérieure), se développe alors ultérieurement. La pensée se sait libre non seulement dans la foi, mais aussi par rapport à son contenu. Dans la pensée est la liberté..." (1) Cette liberté est d'abord soumise à l'autorité des déterminations particulières de son époque, mais quand la pensée est à même de retrouver en soi, et par soi, des principes déterminants, surgit la philosophie." (2)

Ainsi c'est le mouvement historique de la foi chrétienne qui, en approfondissant le croyant à la mesure de la révélation intime de l'Absolu, dégage en lui l'intériorité et l'universalité libre de la pensée finalement spéculative. "La religion chrétienne possède donc essentiellement la connaissance en soi-même; elle l'a amenée à se développer selon toutes ses dimensions, comme un monde original, celui de la forme, et à s'opposer dès lors à cette autre forme, la représentation, où la vérité n'est que donnée, présupposée".(2). La religion chrétienne, commente Véra, contient virtuellement la philosophie; elle a stimulé la pensée à se développer et à atteindre sa forme absolue, et ainsi à se poser en face de cette autre forme où

---

(1) Rel.I, L 263, G. 220 (Werke); cfr Enc., § 4.
(2) Rel. I, L. 25, G. 29, (Ms cr) : "Die christliche Religion hat darum die Erkenntnis wesentlich in ihr selbst und hat dieselbe veranlasst, sich in ihrer ganzen Konsequenz als Form, Welt der Form zu entwickeln und (sich) damit zugleich der Form, in welcher jener Inhalt ist als gegebene Wahrheit, als nur für die Vorstellung, (für das) Gefühl, gegenüberzustellen."

le contenu est donné, c'est-à-dire, en face de la forme représentative".(1)

C'est donc au nom de ses propres exigences d'intériorité spirituelle, que la religion, et singulièrement la Réformé évangélique, impose l'intériorisation, dans et par la pensée, de toute extériorité, la "réduction" de tout au-delà. On sait la polémique ~~célèbre~~ de Hegel contre ce Henseits, cet au-delà plus ou moins dualiste de la "transcendance évasive"(2). Plus d'un lecteur de Feuerbach et de Marx-Engels y ont lu la dénonciation, au nom de l'homme de la terre, de la mystification religieuse. La perspective hégélienne est cependant différente. C'est la vie même de la foi et de la charité, qui invite au dépassement de ~~ce~~ réalisme objectivant. "La relation substantielle de l'homme à Dieu semble en vérité être celle d'un Jenseits mais l'amour de Dieu et de l'homme pour Dieu surmonte la séparation de l'en-deçà et de ce qui est représenté comme un au-delà : c'est la vie éternelle".(3) De pareils textes (4) montrent la portée religieuse reconnue par Hegel au passage de la représentation à la pensée. Ils expliquent comment l'Encyclopédie peut qualifier de reli-

---

(1) A. Véra, Philosophie de la religion, t. I, p. 28, n.1.
(2) J. Beaufret, Le poème de Parménide, P.U.F., Epiméthée,1955,p.48.
(3) Propédeutique § 226 : "Das substanzielle Verhältnis des Menschen zu Gott scheint in seiner Wahrheit ein Jenseits zu sein, aber die Liebe Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott het die Trennung des Diesseits von dem als einem Jenseits Vorgestellten auf, und ist das ewige Leben". Cfr etiam § 227.
(4) Dans un sens voisin, cfr Br. 169, à Niethammer, 3-11-1810; Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie, Berl., p. 78; Recension de Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, Berl., p. 192.
La suppression religieuse de tout "au-delà" constitue, dit Hegel, la visée fondamentale de la Réforme luthérienne et de sa mystique d'intériorité spirituelle (Böhme). Rapprocher G.P? 19, 265, 267, 300 (sur Böhme) et 19, 687 (sur la suppression philosophique du Jenseits) Cfr etiam, Rel. I, L. 80, G. 76 (1824); L.121, G. 110 (1824) : "Wenn Gott für mich nicht mehr ein Jenseits ist, dann bin ich nicht mehr reiner Beobachter".
On consultera à ce propos les profondes remarques de M. Clark, op. laud. , pp. 326, 351, dissociant, justement à notre sens, le problème religieux ~~de la Souveraine Majesté~~ de la question hégélienne du "Jenseits".

gieuse la sphère entière de l'Esprit absolu(1). En passant historiquement à la philosophie, la religion s'accomplit en sa vraie lumière" : en se perdant ~~dans~~ selon sa forme particulière, elle se trouve et s'affirme en Esprit.(2)

Aussi, cette Aufhebung philosophique de la religion, loin d'en dispenser, en révèle et en impose, paradoxalement, la nécessité. La pensée, en effet, n'advient à soi que par le détour de l'histoire expressive de sa propre distance ~~intime~~ à soi. La présence intérieure de l'Esprit ne s'éveille donc à la philosophie que dans et par l'extériorité historique où elle se présuppose et se présente naturellement : la représentation religieuse. Celle-ci constitue dès lors pour tous les hommes ~~cette forme de~~ la conscience de la vérité indispensable à l'éducation spirituelle d'un coeur qu'il faut arracher à son immédiate naturalité(3); Elle est la "conscience de la vérité

---

(1) Enc., § 554 : "Die Religion wie diese höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann.." (cfr E. Bréhier, Histoire de la philosophie, p. 778; et E. Schmidt, Hegels Lehre von Gott, p. 140.

(2) Enc., § 5.

(3) G.P. Einl., p. 192 : "Aber für die absolute Idee, für den absoluten Geist muss es die Form der Religion geben; denn die Religion ist die Form des Bewusstseins des Wahrhaften, weil es für alle Menschen ist. Die Bildung derselben ist 1. sinnliche Wahrnehmung, 2. Einmischung der Form des Allgemeinen in diese, d.i. Reflexion, Denken, aber abstrakten Denken, das noch viel Äusserlichkeit enthält. Dann geht der Mensch zur konkreten Bildung der Gedanken über, spekuliert über das Wahrhafte, wird sich dessen, in seiner wahrhaften Form bewusst. Aber dies in der Bildung hinzutretende Spekulative ist nicht die äusserlich allgemeine, für alle Menschen gemeinschaftliche Form des Denkens. Also muss das Bewusstsein des an sich Wahrhaften die Form der Religion haben." (1825)

En 1823 déjà, même argumentation : G.P. Einl., p. 193. Sur la nécessité pour l'Esprit de la philosophie de se présupposer, et donc de poser et d'imposer la religion comme la forme première et commune de la révélation de la vérité absolue, on consultera : Ph., p. 558c; Enc., § 1; § 552, p. 438; § 573, p. 451; G.P. 19, p. 132.

Il faut se rappeler aussi dans cette perspective, l'importance accordée par Hegel à l'enseignement de la religion dans les gymnases : Uber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien, Rapport de 1822, Berl., pp. 545-548.

On sait d'ailleurs que Hegel lui-même, sous certaines conditions aurait volontiers enseigné la théologie. Br. 108, à Niethammer, novembre 1807.

absolue, telle que celle-ci se présente d'abord ~~pour~~ à tous les hommes".(1)

Ainsi, si la pensée philosophique n'accède à la pure présence de l'Esprit qu'en surmontant sa mondanité première, la religion est le lieu nécessaire de ce dépassement. Elle est la conscience subjective qui a pour objet, dans l'extériorité phénoménale, la substance de l'Absolu. En tant que telle, la religion est "représentation absolue de l'Absolu, et sa nécessité consiste en ceci : c'est que l'Absolu doit exister(2) et se manifester comme tel".(3)

Pas de philosophie historiquement possible sans une religion spéculativement nécessaire : la liberté de la pensée accuse la nécessité préalable de la foi. Il ne s'agit donc pas de "remplacer" la religion chrétienne par une autre religion ou uhe autre forme de la conscience. Il faut la "comprendre" comme l'ultime et nécessaire moment éducatif de la conscience humaine".(4)

Estèce là du Lessing?(5), du Kant, pour qui le philosophe découvre dans la religion les représentations communes accessibles à la conscience non philosophique et éducatrice de la pensée? (6) N'est-ce pas plutôt l'annonce de Feuerbach et de la réconciliation de l'homme avec l'homme au-delà de toute extraposition idéale et de toute aliénation religieuse?(7) Serait-ce le pressentiment de la conciliation marxiste de l'homme et de la nature, où la liberté de l'athée doit démasquer, dans et par l'histoire, la mystification

---

(1) Rel. I, L. 110, G. 101.
(2) Au sens hégélien d'"existence engagée à la phénoménalité du monde". Enc., §§ 123-124.
(3) A. Véra, Philosophie de la religion, t. I, p. CX. Cfr A. Véra, Philosophie de l'Esprit , t.II, pp. XCII-XCV.
(4) G.P. Einl., p. 192.
(5) G. Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts. Cfr J. Hoffmeister, Einleitung in die Phänomenologie, p. XXVI.
(6) Die Religion innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft. Phil. Bibl.(5e éd.) pp. 181-187, et pass. Cfr v.g. dans la traduction de A. Trémesaygues, Paris, Alcan, 1913, pp. 14, 98, 138.
(7) Cfr v.g. E. Bloch, Subjekt-Objekt, pp. 304-305; H. Arvon, Ludwig Feuerbach, passim et toute l'interprétation de A. Kojève.

religieuse qui lui cache la perversion de son rapport créateur à la naturalité immédiate et à autrui?

Peut-être. Mais ce dépassement historique de la foi en pensée renvoie aussi à de tout autres horizons.

Quoi de plus augustinien que l'exigence de la ~~cette~~ foi qui dès l'"icibas", dans l'histoire, s'accomplit dans l'intelligence en peine de la béatifiante vision : credo ut intelligam?

Comment ne pas évoquer Anselme de Cantorbury souvent cité par Hegel avec les plus grands éloges?(1) Anselme ne dit-il pas comme Hegel, même si Hegel ne pense pas comme Anselme : "Je ne comprends pas pour croire, mais je crois pour comprendre, car je crois aussi que je ne pourrais comprendre si je ne croyais pas."(2) Avant de l'imposer à Hegel, l'exigence de la méditation n'avait-elle pas déjà suscité chez Anselme cette "forme de pensée (meditatio) qui ne tirerait aucune force persuasive de l'autorité de l'Ecriture... mais serait contrainte par la seule nécessité rationnelle et l'évidence de la vérité?" (3)

---

(1) G.P. 19, p. 163; Rel. V, L. 6, G. 10.
(2) Anselme de Cantorbury Proslogion, c.i. : "Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidere, non intelligam".
(3) Anselme de Cantorbury, Monologion, p. 7 :" Hanc mihi formam praestiterunt (fratres) : quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse, plano stylo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione, et rationis necessitas cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet."
C'est encore à Anselme, que se réfère de préférence Hegel à propos de l'argument ontologique. Il le cite fréquemment et défend contre Kant la portée de cet argument... à condition bien sûr de la comprendre spéculativement. Rel. IV, L. 38-53, G. 46-58; V, L. 172-177, G. 125-129 (1831).
Ce n'est pas le lieu de pousser un parallèle entre Anselme et Hegel Peut-être celui-ci s'y serait-il encore davantage attardé, s'il n'avait, semble-t-il, connu Anselme par la seule histoire de Tennemann. E. Schmidt, op. laud., souligne bien cette parenté anselmienne de Hegel (pp. 63-65). Il cite aussi parmi les ancêtres théologiques du savoir absolu, les grands Alexandrins, Clément et Origène. Leur théologie, avant celle d'Anselme, réconcilie foi et raison dans une perspective propre, distincte bien sûr du Nominalisme des héritiers de Duns Scot, mais aussi du Réalisme thomiste. ~~Cfr. H. de Lubac, Histoi et Esprit, Paris, Aubier, 19~~

Par ailleurs Hegel lui-même ne rapprochait-il pas la philosophie "service divin", "culte spirituel" (Rom. XII)(1) du principe luthérien de l'intériorité spirituelle(2) et du témoignage de l'Esprit? (3)

Il ne s'agit pas d'identifier ces diverses perspectives chrétiennes avec celles de Hegel; la similitude cependant est assez frappante pour interdire une autre identification, plus fréquente mais ~~tout~~ aussi unilatérale de la philosophie spéculative à l'anthropologie de Feuerbach et de Marx.

Il faut plutôt constater les incertitudes de l'interprétation hégélienne des dix-neuvième et vingtième siècles. Voué aux Gémonies (4) ou exalté(5) comme le prophète plus ou moins lucide et conséquent de l'athéisme moderne, Hegel est aussi pieusement loué(6), ou cordialement détesté(7) comme le plus notable des néo-scolasti-

---

(1) Rel. I, L. 29, G. 32 (1824); L. 30, G.33 (mnscr); L. 236-237, G. 199 (1827); G.P. Einl., pp. 167-169; Aest. I, pp. 148, 152. La philosophie est l'entrée dans le sanctuaire de l'Esprit (G.P. 19, p. 96).
(2) Cfr E. Hirsch, Lutherstudien, II, pp. 137-140.
(3) G.P. Einl., p. 193; Rel. I, L. 94, G. 87(W); IV, L. 227, G. 214 (1827).
(4) v.g. G.M.M. Cottier, L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes.
(5) On songera ici à Kojève ou à l'Ecole marxiste en général.
(6) Lasson compte parmi les plus connus de ces théologiens favorables Du temps de Hegel il y avait déjà Göschel, Daub, Marheineke, Biedermann, Gabler etc.
(7) Déjà Goethe s'était ici montré réticent. On sait les virulentes critiques de Strauss et de Nietzsche (cfr. H. Arvon, op. laud.). Certains commentateurs marxistes se montrent ici particulièrement tranchants; v.g. H. Lefèbvre, Morceaux choisis, avec N. Guterman, Introd., pp. 16-18 : "à vouloir tout si goulûment, l'esprit religieux perd tout. Ne reste, jusqu'au fond des moelles, que l'angoisse de l'impatience déchirée... Il fallait faire à Hegel la ponction de sa religiosité, étendue par lui à la pensée, à la nation, à l'Etat. Marx la fit par une critique positive, Kierkegaard par une réduction à l'absurde. C'est en définitive la religiosité qui gâte la doctrine de Hegel; elle est incluse dans ses postulats et ses présuppositions; elle isole la théorie de la pratique et empêche de bien voir le caractère heurté du devenir en faisant croire à l'harmonie divine, au progrès facile - et terminé. Elle cache à Hegel la complexité de l'histoire..." G. Lukacs dans son introduction à l'édition de l'Esthétique par Bassenge, ne se montre pas moins sévère, v.g. p. 24.

ques(1), comme le Thomas d'Aquin du protestantisme(2), à moins qu'il ne soit révéré comme le Christ de la Philosophie(3). Cette ambiguïté historique qui divisa la droite et la gauche hégéliennes, reflète bien le paradoxe spéculatif de Hegel pour qui l'au-delà rationnel de la religion est plus religieux, parce que rationnel, que la religion même. Cette affirmation ambigüe pour les lecteurs de Hegel(4) n'en fut pas moins celle du philosophe qui n'y voyait aucune équivoque.

Son point de vue, spéculatif, est celui de l'Unité grosse de sa distinction; c'est le point secret, le Sanctuaire où s'origine en simplicité la vérité que le lecteur ne devrait point dissoudre dans le discours des textes. Cette identité spéculative de la philosophie et de la religion, constitutive de la nature de l'Esprit(5), nécessaire à la détermination du contenu objectif de la philosophie n'an-

---

(1) Cfr R. Haym, Hegel und sein Zeit, p. 393; P. Janet, Etudes sur la Dialectique, p. 298 : "Si, au lieu de vouloir lire Hegel en sortant de Condillac ou de Jouffroy, ou même, comme quelques-uns de Racine ou de Bossuet, nous le lisions après Duns Scott, Gabriel Biel, Guillaume d'Ockam, nous n'éprouverions aucun étonnement. La langue de la métaphysique d'Aristote, subtilisée par la Scolastique, et perpétuée par la tradition des écoles jusqu'à Kant et Hegel, voilà la vraie origine de cette forme extraordinaire qui nous révolte et nous confond... Il y a eu en France une rupture complète entre l'Ecole et la philosophie... les choses se sont passées tout autrement en Allemagne... On peut dire que la philosophie allemande moderne est une revanche de la scolastique contre la philosophie moderne anglaise et française, de Duns Scott contre Descartes et contre Bacon. C'est ce qui prouve encore une fois qu'il n'y a jamais de cause perdue dans le monde".
(2) J. Chamberlain, Die Grundlagen des 19? Jahrhunderts, Editions populaires, p. 816 et 918; cité par G. Lukacs, La destruction de la Raison, t. II, p. 163. Cfr K. Barth, Hegel, p. 21.
(3) A. Véra, Introduction à la Philosophie de Hegel, p. X, cite ce mot de Marheineke-Förster dans leur discours prononcé sur la tombe de Hegel.
(4) B. Croce se résigne à constater qu'il est impossible de décider, si c'est la gauche ou la droite hégélienne qui a le mieux compris Hegel (cfr E. Schmidt, op. laud., p. 9). Si le problème est insoluble c'est qu'il est mal posé : on présuppose une représentation de la religion, et peut-être de la philosophie, étrangère à Hegel, sinon dépassée par lui.
(5) G.P. Einl., p. 181.

nihile pas leur différence, historiquement constitutive de la dialectique de la pensée, inadéquate cependant à sa saisie spéculative. Mais pour comprendre Hegel comme il s'est compris, il faut le penser dans et à partir de l'unité rédemptrice des moments historiquement divergents de sa spéculation.

Quel est donc ce point de vue unifiant et unitaire qui éclaire les paradoxes, résoud ambiguïtés et équivoques?

La réconciliation universelle se fait, selon Hegel, par la pensée (1), par la spéculation dialectique(2) et systématique, seule à même de comprendre, dans l'unité, l'univers des formes historiques, seule susceptible de cette connaissance spirituelle qui n'est philosophie que parce qu'elle est religion, en n'étant plus foi religieuse, puisqu'elle est philosophie.

"Le développement spirituel de la pensée et du savoir est distingué par l'Ecriture de la foi pure et simple, celle-ci ne devenant vérité que par celui-là. Celui qui croit en moi, dit Christ (Jean, VII, 38), de son sein couleront des fleuves d'eau vive" . L'explication de ce passage est donnée dans le verset 39 : ce n'est pas la foi à la personnalité temporelle, sensiblement présente du Christ qui produit ce résultat, car elle n'est pas encore la vérité comme telle. Dans le verset 39 (en effet), la foi est déterminée en ce sens que "Jésus a dit cela de l'Esprit que recevraient ceux qui croiraient en lui; car le Saint Esprit n'était pas là encore : Jésus n'était pas encore glorifié".(Or) la figure du Christ encore non glorifiée, c'est sa personnalité sensiblement présente, ou... représentée comme l'objet immédiat de la foi. Dans cette présence (sensible), le Christ a révélé de vive voix à ses disciples sa nature, l'économie du salut, sa destinée éternelle de réconcilier Dieu avec lui-même et les hommes avec lui. La foi des disciples en lui comprend virtuellement (an sich) tout cela. Néanmoins cette foi, à laquelle ne manquait pas la certitude la plus ferme n'est considérée que comme un

---

(1) Ph., pp. 552-553.
(2) G.P. 19, pp. 684, 689; Rel. IV, L. 228, G. 215 (1827).

commencement, un fondement, une condition encore imparfaite : ces croyants ne possédaient pas encore l'Esprit mais devaient encore le recevoir - Lui, la vérité même, qui vient plus tard que la foi et conduit à la plénitude de la vérité.

(Certains) cependant prétendent en rester à la condition de cette certitude (initiale de la simple foi) : leur certitude, n'étant que subjective, n'apporte formellement que le fruit subjectif de l'affirmation, y compris... l'orgueil, le dénigrement et l'esprit de condamnation.(1)

C'est contrairement à l'Ecriture qu'on s'en tient massivement à cette pure certitude (de la foi) hostile à l'Esprit qui fait s'épanouir la connaissance et donc est seul la vérité".(2)

Le problème est de découvrir l'accès à cette pensée qui libère spéculativement la religion en se libérant de la foi historique, mais qui ne s'en délivre qu'en s'en faisant historiquement complice. Il n'est donc pas possible de percevoir le contenu de cette pensée spéculative sans en discerner objectivement dans l'histoire la densité et les dimensions paradoxales (3). Il importe encore, pour discerner la forme de cette dialectique de la religion et de la pensée, de mesurer l'âpreté des oppositions à surmonter, l'acuité des problèmes subjectifs de la conscience religieuse(4).

Si la philosophie de Hegel entend comprendre son temps historique et d'abord sa religion, qui est la Réforme évangélique, celle-ci, en effet, n'est représentative de l'époque et ne s'affirme réellement qu'en contredisant les nécessités de cette nécessaire pensée.

---

(1) Allusion à ceux qui se permettent, à la manière dantesque, de décider de la valeur chrétienne et donc, du bonheur mondain et éternel des individus. (Enc., Vorrede zur dritten Ausgabe, p. 24).
(2) Enc.,Vorrede zur dritten Ausgabe, pp. 25-26.
(3) Cfr supra : Chapitre I : Hegel et les paradoxes de son histoire, pp. 22-152.
(4) Cfr infra : Chapitre II : Les apories de la conscience chrétienne pp. 153-242.

Quelles sont donc les antinomies de cette religion et de sa vérité pensée, les problèmes et les difficultés de cette conscience religieuse dont la philosophie se veut la conciliante et rédemptrice vérité ?

C H A P I T R E I I .

LES APORIES DE LA CONSCIENCE CHRETIENNE.

L'histoire s'achève, au temps de Hegel, dans une époque dont la Vérité est de penser philosophiquement la Réforme évangélique(1). Antérieurement à cet avènement de la pensée spéculative, le cours de l'histoire a déployé la réalité objective et substantielle de cette religion chrétienne dont Hegel entend penser la vérité(2). L'histoire a ainsi révélé progressivement à la philosophie les paradoxes du Christianisme, religion de l'Esprit et de la conscience de soi, religion de la réconciliation universelle et de la rupture avec l'univers, religion de la liberté et de la plus intransigeante vérité.

Aussi n'est-ce point surprenant si les efforts des Pères grecs, des scolastiques médiévaux et des philosophes modernes n'ont pu aboutir à une méthode de pensée, capable d'accéder, en la respectant, à cette spécificité abrupte de la religion chrétienne. On ne précède pas impunément l'histoire et ses révélations. Hegel, pour sa part, est certain de venir à l'Heure de la pensée, quand, tous paradoxes déployés, l'histoire permet enfin une authentique compréhension spéculative du Christianisme (3).

Mais pour lui, penser le Christianisme, le comprendre en vérité mieux qu'il ne s'est jamais compris, c'est non seulement recueillir dans l'histoire son objectivité souvent paradoxale (4), c'est encore accueillir l'expérience subjective de la conscience chrétienne elle-même, tenir compte de ses difficultés sans jamais en négliger aucune comme si elle était insignifiante(5).

---

(1) Cfr supra : L'Avènement de la philosophie et le Christianisme, pp. 131-152.
(2) Cfr supra : Histoire et christianisme, pp. 44-131.
(3) Cfr supra : L'histoire chrétienne et l'Heure de la pensée, pp. 30-152.
(4) Cfr supra : Chapitre I, Hegel et les paradoxes de son histoire, pp. 22-152.
(5) D'où le titre de ce Chapitre II : Les problèmes de la conscience chrétienne, pp. 153-242.

Pour interpréter la philosophie hégélienne de la religion, il faut repérer précisément cette problématique complexe.

La majorité des théologiens chrétiens, la plupart des hégéliens et des philosophes post-hégéliens affirment, dans leur perspective propre, ne plus pouvoir reconnaître dans la spéculation hégélienne, une "pensée chrétienne". Il se peut... mais cette question est ultérieure. Toute réponse est précipitée, si on n'a point au préalable dégagé les données explicites du problème de Hegel. Que le croyant chrétien ne reconnaisse plus sa foi dans la spéculation hégélienne, ou que l'anthropologie athée contemporaine découvre dans Hegel, le lieu premier de sa libération de la théologie : c'est possible. Ce n'est pas là le niveau de la problématique de Hegel.

Pour lui, en effet, il s'agit de penser - enfin- cette donnée essentielle et irréductible de l'Esprit, le Christianisme. ~~Dès lors,~~ Le fait chrétien doit être compris sans être défiguré, et respecté sans être ~~regardé~~ regardé comme impensable. Plus précisément, il faut comprendre philosophiquement le Christianisme dans la contexture générale de l'histoire de la conscience et de la pensée de l'homme, et donc, comme le réduire aux structures universelles de l'Esprit; mais, en même temps, faire apparaître, dans la compréhension, l'unicité singulière de cette révélation absolue, non seulement comme phénomène historique, mais surtout comme expérience originale de la conscience. Le projet hégélien requiert l'attention du théologien en quête d'une intelligence de la foi et celle de l'athée contemporain soucieux de discerner les sources - chrétiennes - de sa pensée. Hegel a peut-être échoué dans sa visée; il importe en tout cas d'en ~~voir~~ constater la traditionnelle et originale puissance.

Cependant ce dessein hégélien rencontre dans la conscience chrétienne une triple difficulté dont l'histoire nous révèle le caractère classique et inévitable. C'est comme le triple défi de l'expé-

rience(1), de l'histoire(2), et de la doctrine(3) chrétiennes, lancé par la conscience religieuse, à la compréhension rationnelle. Hegel a voulu répondre à cette triple objection que le Christianisme fait à la pensée : il en voit la solution dans la dialectique, seule méthode capable de résoudre, sans les défigurer, les problèmes de la conscience chrétienne(4).

I. L'expérience du Christianisme.

Le Christianisme est liberté du coeur et révélation de l'Esprit; il est plénitude d'intériorité et vérité absolue de la conscience humaine : sa plus intime réconciliation.

Or l'histoire du Christianisme révèle les nécessaires tensions immanentes au déploiement de ce principe de réconciliation universelle.

C'est d'abord dans l'expérience religieuse elle-même, l'inadéquation de la représentation dogmatique et de l'expérience du croyant(5)

Ce premier dualisme de la conscience manifeste d'ailleurs une deuxième dualité : l'extériorité de la religion par rapport au monde politique, esthétique et scientifique dont elle entend cependant proclamer la définitive vérité(6).

Dès lors, comment penser tout ensemble l'unité spirituelle de la conscience et les contrariétés qui lui sont immanentes : en quel sens reconnaître, dans le Christianisme, la manifestation authentique de l'intimité spirituelle du coeur déchiré de l'homme?(7)

---

(1) Cfr infra : I. L'expérience du Christianisme, pp. 156-178.
(2) Cfr infra : II. L'historicité du Christianisme, pp. 178-200.
(3) Cfr infra : III. La vérité du Christianisme, pp. 200-242.
(4) Cfr infra : Chapitre III : La dialectique de la pensée, pp. 243-31
(5) Cfr infra : 1. Conscience représentative et conscience cultuelle, pp. 157-165.
(6) Cfr infra : 2. Conscience religieuse et conscience mondaine, pp. 166-176.
(7) Cfr infra : 3. La religion manifeste,, pp. 176-178.

1. Conscience représentative et conscience cultuelle.

La conscience religieuse est toujours conscience de malheur, car elle est l'expérience de l'infinie scission de Dieu et de l'homme; cette déchirure affecte le coeur et le divise originairement en conscience abstraite d'un Dieu des lointains et en expérience de l'Esprit au plus proche de soi.

Plus que d'autres, le Piétisme souabe a été sensible à cette séparation de l'homme et de son Dieu, à cette distance infinie que dont il a réduire dans l'intimité d'un coeur évangélique(1).

Toute la philosophie hégélienne de la religion ne suppose, dans une perspective semblable, la conscience de cette dualité de la représentation dogmatique et du recueillement cultuel qui doit l'intérioriser dans le savoir de la foi(2).

a. Représentation et conscience.

En tant que distance originaire à son Dieu, la conscience religieuse finie se constitue, selon la terminologie hégélienne, en représentation(Vorstellung). A l'exemple de M. Clark(3), il faut rappeler le sens de ce vocable. Pour certains commentateurs, en effet, Hegel, en reconnaissant dans la théologie chrétienne une représentation de l'Esprit, l'aurait purement et simplement identifiée à une "affabulation"(4) subjective, ou un pur symbolisme(5) mythique

---

(1) Il est difficile à un non spécialiste de trancher la question des antécédents piétistes de Hegel. A propos de la tradition souabe, qui, d'une manière ou de l'autre, semble l'avoir influencé paut-être autant que Schelling, on consultera R. Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, Würzburg, 1938. Ces ouvrages mettent en lumière la tradition de Böhme, de Hahn, Otinger, Bengel.
(2) Cette distinction de la représentation (conscience), du culte (conscience de soi) et de la foi (savoir) se trouve déjà dans la Realphilosophie d'Iena, II, pp. 268-269. Elle commande l'articulation des Leçons sur la Religion absolue; cfr infra, Deuxième Partie.
(3) M.Clark, op. laud., Part I, "Vorstellung" and Thought, pp.50-218.
(4) G.M.-M. Cottier, L'athéisme du jeune Marx, p. 103.
(5) Fr. Grégoire, Etudes hégéliennes, pp. 153, 161, 168, 213.

ou métaphorique(1), à un reflet, une projection dans l'Idéal des problèmes humains concrets(2).

Sauf erreur, une telle interprétation s'oppose directement à la pensée de Hegel : pour celui-ci en effet, l'imaginaire, symbolique ou mythique, ne constitue qu'un moment, parmi les plus indéterminés (3) et les plus immédiatement naturels, de la Vorstellung(4).
En fait, celle-ci n'est projection de la particularité naturelle, qu'en étant aussi introjection dans l'Idéal universel(5). Car la représentation se détermine comme le mouvement, incessant et insatisfait, de l'intériorisation subjective de l'immédiat, autant que de l'extériorisation encore abstraitement objective du sujet(6); cette polarité ~~dualiste~~ marque le passage mouvementé du déterminisme de l'intuition sensible à la liberté de la pensée, par la médiation du souvenir, et donc de l'histoire, de l'imaginaire et du mot, du nom et de la mémoire(7).

En tant que telle, la Vorstellung est certes pour Hegel, un moment constitutif de l'Esprit subjectif. Mais il faut, selon la remarque de Kroner(8), se garder de l'interprétation subjectiviste trop courante. Parler de la Vorstellung hégélienne comme d'un processus plus ou moins arbitraire et subjectif, sans référence déterminante à l'objectivité, ce serait en effet confondre deux moments distincts de la Philosophie de l'Esprit en faisant de la représen-

---

(1) Fr. Grégoire, ibid., pp. 169 (contre l'avis exprès de Hegel : Rel. I, L. 284-285, G. 237-238 mnscr), 176. R. Garaudy, Dieu est mort, emploie le même vocabulaire très approximatif : "image", "métaphore", "symbole"; cfr pp. 86-107, 278 sqq. Pour K. Papaioannov également, la "dialectique chrétienne... préfigure symboliquement la "théodicée" spéculative", Hegel, p. 86.
(2) Cfr J. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, p. 83.
(3) "Unbestimmter Schacht". (Enc., § 457). Sur la Vorstellung, on consultera particulièrement Enc., §§ 451-464; Rel. I, L. 110-118, G. 101-107 (1827)(W).
(4) Enc., §§ 456, 458.
(5) Rel. I, L. 115, G. 105 (W)
(6) Enc., § 454.
(7) Enc., § 451; Rel. I, L. 111-112, G. 102-103(1827).
(8) R. Kroner, Von Kant bis Hegel, t. II, p. 525.

tation une pure forme de la conscience phénoménologique(1) au lieu de la comprendre comme une démarche psychologique concrète(2). Sans doute, dans la dialectique "réflexive"(3) de la conscience dans la Phénoménologie de l'Esprit de l'Encyclopédie, l'Esprit reste un moi "virtuel"(4), en peine de sa distance à l'objet : ces moments abstraits du passage de la certitude subjective de la conscience à sa vérité objective constitue les "puissances" du sujet : entendement, conscience de soi, raison(5). Mais la représentation n'est pas une forme de la conscience, elle n'est pas une faculté, mais c'est un acte qui relève de l'actuosité concrète de l'Esprit. Elle est l'"identité"(6) en acte de la réflexion subjective du moi et de l'immédiateté naturelle de son devenir(7). La représentation déploie(Entwicklung) (8) l'unité paradoxale du Soi et de son contraire et participe, comme telle, et à la vérité subjective et à la réalité objective de l'Esprit.

La Vorstellung constitue donc le lieu contrasté où l'intériorité du sujet s'extrapose dans l'objectivité qui s'impose de l'extérieur; elle est le lieu médiateur où s'exposent ~~pour soi-même~~ toutes les oppositions intimes de l'Esprit. C'est en ce sens tourmenté que la représentation est le moment rationnel proprement expressif de l'aporie originaire de la conscience religieuse. Car la Vorstellung est révélatrice, dans et par la naturalité historique, du déchire-

---

(1) Le moment de la Vorstellung (Enc., §§ 451-464) ne fait pas partie de la Phänomenologie des Geistes (Enc., §§ 413-439) où se déploie le rapport conscientiel et la médiation réflexive du Soi et de l'Autre. (Enc., § 387).
(2) Le moment de la Vorstellung se situe, au contraire, dans la Psychologie (Enc., §§ 440-482), où le sujet, l'Esprit se détermine concrètement en soi-même, et contient ainsi la réalité de son objet. (Enc., § 387)
(3) Enc., §§ 387, 413.
(4) Enc., § 443.
(5) Enc., §§ 416-417. Das Bewusstsein als solches (§§ 418-423); Das Selbstbewusstsein (§§ 424-437); Die Vernunft (§§ 438-439).
(6) Enc., § 442.
(7) Enc., § 440.
(8) Enc., § 442.

ment où le sujet fini et l'objet infini se rejoignent et se disjoignent dans le dessaisissement de l'Esprit(1).

Il faudra revenir ultérieurement à la représentation pour en dégager spéculativement toute la portée religieuse.

Il suffit pour l'instant d'avoir relevé le sérieux des oppositions qui s'y accusent, et la difficulté hégélienne de penser cette aporie de la pensée religieuse. Est-il possible d'exprimer philosophiquement ce déchirement intime? Trouver les mots de son malheur et de sa piété, n'est-ce pas les mettre définitivement au passé de soi?

Peut-être. En tout cas, il est impossible de confondre, avec la combattive démystification socialiste ou la trop facile démythisation libérale, le propos hégélien qui prend au sérieux, dans la merci de la pensée, le malheur de la conscience religieuse et de sa représentation.

L'enjeu du passage hégélien de la représentation à la pensée, ce n'est donc rien moins, dans leur infinie distance, que l'unité de la conscience et de l'Absolu de l'Esprit.

Ce l'est d'autant plus que tout le mouvement de la conscience représentative expose en négatif la nécessité apaisante de la réconciliation. La Vorstellung chrétienne a déjà conscience, en tant que telle, de cette réconciliation de Dieu et de l'homme, de cette rédemption du mal par le bien, en Christ et dans son histoire terrestre(2). Mais cette objectivité de Christ reste extérieure à la conscience représentative; l'historicité de cette réconciliation accuse l'éloignement dû à l'espace et au temps qui maintient le Christ en Palestine, à deux mille ans de distance; la représentation creuse au plus intime la béance de la conscience (3).

---

(1) Cfr supra, p. 138, n.5, 4.
(2) Ph., pp. 540-541; Rel. I, L. 111-112, G. 102 (1827).
(3) Ph., pp. 542, 547; G.P. Einl., pp. 167, 180, 185.

b. Conscience de soi et culte chrétien.

Ainsi la conscience se trouve-t-elle dans la situation nouvelle d'un affrontement, d'une opposition à sa propre réconciliation spirituelle. Rejetée sur soi, la conscience religieuse porte au creux de soi l'intime apaisement dont elle est en peine. En creusant l'abîme qui sépare la conscience de l'homme de sa réconciliation dans l'Esprit, la conscience représentative devient ainsi conscience de cette distance douloureuse comme de soi : elle se fait conscience de soi (1).

C'est en soi que la conscience chrétienne découvre désormais, comme son plus strict contraire, la présence de l'Esprit conciliateur qui l'élève dès lors, au-delà d'elle-même, au-delà de sa naturalité immédiate et pécheresse, à l'universalité historique et concrète de la communauté recueillie (Andacht) (2).

Cette conscience de soi où se révèle effectivement, dans le recueillement communautaire, la déchirante, la spirituelle présence du médiateur, c'est le culte chrétien(3).

Le dogme et le culte, Fides et Sacramenta, constituent donc la conscience extérieure et intime de la réconciliation rédemptrice. En termes hégéliens ils se distinguent comme conscience et conscience de soi. Dès lors, la tension spirituelle s'exacerbe. Conscience et conscience de soi s'opposent. Le recueillement du culte est apaisement du coeur, mais, de par son intériorité même, demeure irréductible à la conscience objective de la médiation divinement satisfactoire (Genugtuung): celle-ci reste au-delà de celui-là(4).

D'où le besoin pour la conscience religieuse de trouver le principe de son unité : c'est la Foi, comme savoir spirituel(5).

---

(1) Ph., p. 543; Rel. I, L. 241-242, G. 203 (mnscr).
(2) Rel. I, L. 238, G. 201 (mnscr); G.P. Einl., pp. 167, 180, 185.
(3) Ph., pp. 547-(48; Rel. I, L. 161, G. 140 (mnscr).
(4) Ph., p. 547. On mesure ici l'influence de la piété luthérienne et de la doctrine évangélique de la justification imputée à la foi dans les mérites de Christ.
(5) Rel. I, L. 24-25, G. 28-29 (mnscr).

c. Foi chrétienne et raison.

La foi de la conscience chrétienne(1) est le principe de son culte comme de sa conscience dogmatique ~~représentative~~. Elle est la plénitude spirituelle de la doctrine, autant que celle du coeur où habite l'Esprit Saint(2). Par la foi, il ne faut donc pas entendre la seule expérience dépourvue de substance(3) de la conscience subjective(4) mais un savoir déjà objectivement rationel(5), en tant qu'il constitue l'unité - religieuse - de la conscience et de la consciencs de soi(6).

Cependant la foi dogmatique et cultuelle de la communauté, dès lors qu'elle se fonde sur le témoignage de l'Esprit, se distingue précisément de cette communauté comme réalité historique objective. Aussi la certitude de la foi ne peut-elle se fonder dans la conscience réelle de soi à laquelle elle ne peut ~~dès lors~~ encore s'identifier à sa conviction, ~~encore immédiate~~ cause de l'immédiateté de(7). La 'foi' objective se distingue donc de cette expérience effective de la conscience croyante. Cependant, elle ne se confond pas pour autant avec la 'religion', prise en totalité, en tant que celle-ci fait la réconciliation effective de la conscience humaine et de l'essence objectivement absolue(8), et

---

(1) On ne la confondra pas avec la "pure foi" dont se réclame le Savoir immédiat de Jacobi.(Cfr v.g. Enc., § 63, pp. 87-89).
(2) Enc., § 63 p. 89; §§ 554, 555.
(3) Ph., p. 378a.
(4) Hegel est toujours aux antipodes du "modernisme" à la Schleiermacher.
(5) "Inhalt der Entwicklung der objectiven Vernunft" (Rel. I, L.288, G. 240 (mscr).
(6) Enc., §§ 437, 438; G.P. Einl., pp. 177, 179, 250; Rel. I, L.251, G. 211(1824); L. 96, G. 89 (1827). Cfr A. Véra, Philosophie de la Religion, I, p. 342, n.2; p. 343, n.3.
(7) Rel. I, L. 251, G. 211 (1824) :"Der Glaube als der sich im Selbstbewusstsein seiner erzeugende Geist ist der Begriff des Kultus, die Gewissheit von der Wahrheit des absoluten Geistes in seiner Gemeinde, das Wissen der Gemeinde von ihrem Wesen, das sich als wahrhaft in der Gemeinde und als der Geist der Gemeinde Wissen, das Wissen also seiner als des absolut Wahren".
(8) J. Hyppolite, Genèse et structure de la Phénoménologie, pp. 407, 543.

peut donc seule ~~constituer~~ transformer réellement la conscience finie en conscience spirituelle de soi, par là que l'Esprit se révèle consciemment comme le Soi de l'Essence absolue(1). Dans la terminologie hégélienne, la foi est donc croyance en un contenu déterminé, une conviction, une position subjective d'objectivité absolue dont la certitude échappe cependant à la conscience du sujet en tant que celui-ci, en cette objectivation abstraite, échappe à lui-même autant que la réalité de son monde concret(2).

Sous peine de graves malentendus, il faut garder devant les yeux ce sens technique du Glaube hégélien. Il est certes très éloigné de la pistis paulinienne et de la "connaissance" johannique, mais fort proche du credere de la scolastique nominaliste. En effet, la notion hégélienne de foi et sa différence avec celle de religion s'éclaire(3) à la distinction nominaliste de la Réforme entre la pure grâce justifiante, ~~catrice~~, seule créatrice de la Religion en Esprit et en vérité, et la foi objective, ~~comme~~ oeuvre inefficace de l'homme, proche d'une lapidaire passivité, extrinsèque, en tout cas, à l'initium salutis. Chez Hegel de même, la foi ne constitue que les

(1) Ph., pp.350, 377, 400, 461, 473, 525-532. A. Kojève considère comme "volontairement équivoques" des passages comme celui-ci: "Il est vrai que la religion comme conscience de l'Essence absolue überhaupt est apparue aussi dans les formations concrètes (Gestaltungen) (que nous avons considérées) jusqu'ici, et qui - d'une manière générale - se distinguent (les unes des autres) comme conscience(chap.I - III), conscience de soi (chap. IV), raison(chap.V)et Esprit(chap.VI). Seulement(la religion y est apparue) du point de vue de la conscience, qui prend conscience de l'Essence absolue. Ce n'est donc pas l'Essence absolue en et pour soi-même, ce n'est pas la conscience de soi de l'Esprit, qui est apparue dans ces formations concrètes". (Ph., p. 473a).
A. Kojève affirme que l'interprétation théiste de ce texte est juste... à condition de prendre les mots au sens que leur donne un athée. Le commentaire de Kojève s'appuie sur l'identification, fondamentale chez lui et quelques autres, de l'absolutes Wesen avec le Welt-Geist. "La Réalité - essentielle(Wesen) du réel - c'est l'humanité prise dans son ensemble spatio-temporel. C'est ce que Hegel appelle "objektiver Geist","Weltgeist", "Volksgeist", mais aussi "Geschichte" (Histoire) ou - d'une manière plus concrète - "Staat", l'Etat pris en tant qu'Etat, la Société prise en tant que telle". A. Kojève, Introduction à Hegel, p. 198.
(2) Ph., pp. 350, 376-383.
(3) J. Hyppolite, s'interroge sur la valeur de cette distinction : Phénoménologie, II, p. 85, n. 76; p. 205, n.7.

rudiments de la connaissance spirituelle(1). Dès lors, ce savoir de la foi, extrinsèque au sujet qui le porte, en est réduit à trouver son fondement hors de soi, hors du sujet, dans l'autorité objective de l'Eglise et de son Ecriture, voire dans sa tradition et sa hiérarchie(2).

Mais de ce fait, subjectivité et objectivité restent étrangères l'une à l'autre; la libre vérité du coeur croyant demeure à distance de la réalité objective, expérimentée dès lors comme profane(3). La foi n'assure le chrétien qu'en faisant surgir cette opposition du "sacré" et du "profane", révélatrice des apories d'une religion qui ne peut se poser comme totalement libératrice et universellement spirituelle qu'en exacerbant, au maximum, les déchirements de la conscience humaine naturellement serve. Cette inadéquation du mouvement d'intériorisation de la conscience dans l'essence de l'Esprit est la caractéristique première du moment de la Vorstellung et de sa foi.

Comment comprendre spéculativement, dans l'unité de la raison, cette "dualité" de la conscience religieuse ?

C'est, selon Hegel, la signification unique du "concept" de pouvoir assumer rationellement cette vérité déchirée de la conscience chrétienne(4).

La portée de ce concept hégélien ne se révèle, dès lors, qu'à travers les oppositions qu'il comporte. Aussi importe-t-il, pour

---

(1) C'est l'aboutissement extrême d'une tendance théologique latine. Au "credere, intelligere, videre" d'Augustin fait écho le "Glauben, denken, erkennen" de Hegel. Cfr G. Lasson, Einführung in die Religionsphilosophie, p. 63.
(2) G.P. Einl., pp. 193-196; Weltg. L.III, 743-744; G. II, p. 113.
(3) Hegel dit "mondain". "Gläubige und weltliche Reflexion" Rel. I, L. 11-16, G. 19-22 (mscr).
(4) Ph., pp. 480, 553, 556-558.

dégager ce concept dialectique de la religion (1), de déployer l'ensemble des apories de la conscience religieuse. Comment celle-ci se pose-t-elle face à son Autre, la réalité profane mondaine ?

---

(1) Cfr infra : Chapitre III. La dialectique de la pensée; II. Le concept de religion, pp. 286 - 310.

Le concept hégélien (Begriff) désigne très classiquement l'abstraction universalisante de l'acte intellectuel, le conceptus subjectivus, en tant que référence constitutive à la particularité de l'objet pensé, conceptus objectivus; il marque surtout l'identité active et concrète de cette forme subjective et de ce contenu objectif. Cette unité actuelle et agissante de l'universel et de ses déterminations particulières, c'est le moi singulier en acte de pensée, et donc identifié à l'objet de sa pensée, et en lui, à l'universel : ψυχη πως παντα . D'où le paradoxe du concept hégélien d'être à la fois le moi en acte singulier de soi, et l'objet, lui aussi en acte de soi dans le sujet qui le pense abstraitement comme universel.(Dans la traduction anglaise de la Phénoménologie, Baillie a traduit Begriff par Selfactivity).(Log.II, pp.220 sqq.)

L'originalité de Hégel n'est donc pas d'indiquer le rôle médiateur de la différence spécifique et de la species différenciatrice dans l'objectivation particularisante du concept : rien de plus scolastique. Ce n'est pas non plus de voir dans le concept la coïncidence avef l'acte des objets, et la saisie de leur forme intérieure. C'est très aristotélicien. (Cfr H. Niel, Médiation, pp. 207-209). Thomas d'Aquin savait que l'Esprit (le concept), en se connaissant s'ignore, et se cherche tant qu'il est à distance de son objet.(A. Hayen, Communication de l'Être, I, 72,93 ; II, 185); L'intuition intellectuelle de Kant constituait déjà ce "principe" objectivo-subjectif du concept hégélien en prise sur les choses. (A. Véra, Philosophie de l'Esprit, II, p. 256, n.2). Hegel n'affirmait non plus rien de neuf quand il voyait dans le concept la racine et le principe de la liberté : rien de plus thomiste (De veritate, 24.2.c.; cfr. Fr. Grégoire, Etudes hégéliennes, pp. 15-22). Rien d'inouï enfin,à parler de "concepts inconcevables", comme si toute métaphysique de l'analogie n'en était pas réduite à ce point de négativité, sinon au même vocabulaire. (cfr. Hyppolite, Logique, p. 5).

Quelle est donc la caractéristique du concept hégélien ? Le concept est forme de son identité. Cette identité, étant le lieu de la différence de l'objet et du sujet, de l'immédiateté abstraite et de la médiation réflexive, de l'"être" et de l'"essence" est, pour Hegel, identification en devenir autant qu'acte d'identité. La distance, l'opposition, du sujet et de l'objet, est donc, en tant que telle négativement constitutive de l'unité pensée : celle-ci, comme connaissance de soi, est donc "formellement" rapport d'identité et de nonèidentité à l'absolue vision de l'Esprit, à l'Idée du Logos.

Mais, ceci est propre à Hegel, cette dialectique constitutive du concept trouve proprement son dynamisme dans la négativité ("potentielle") de la nonèidentité; alors que, selon la tradition aristotélicienne, l'actuation de la puissance s'enracine dans la positivité

2. Conscience religieuse et conscience mondaine.

Ce que la religion nomme Dieu, l'Esprit, est, pour Hegel, le tout de l'homme; mais la religion n'est pas Dieu et elle n'apaise pas le coeur humain. La conscience religieuse est en effet conscience séparée. Son objectivité est certaine, mais reste étrangère à la réalité effective du monde - "étrangère" au sens hégélien bien sûr, ce qui n'a rien ~~d'une~~ de l' indifférence et tout du déchirement.

D'une part, la religion, et singulièrement le Christianisme, entend rendre compte de tout, en révélant la suprême définition de Dieu comme Esprit, et en manifestant à l'homme, l'unicité de sa liberté, la profondeur de son coeur, l'intimité de sa conscience. En ce sens, la religion recouvre toute la sphère de l'Esprit absolu(1); elle est"l'achèvement ou la perfection de l'Esprit au fondement de

---

(suite note 1 p. 165): de l'identité en acte.(Log.II, pp. 226, 235). Si, en effet, Aristote ne présuppose le multiple du cosmos en mal de l'unité qui le finalise et le meut par le désir, Hegel, tout au contraire, part de l'unité de l'Esprit qui se creuse et se suscite en se dessaisissant dans le multiple objectif pour y saisir sa profondeur, sa subjectivité. Ce sont là deux mondes de la finalité et du désir. Ils impliquent deux modes distincts de conception et d'engendrement de l'objet et du sujet : deux "concepts" divergents. Pour Aristote, le concept hégélien manque la réalité actuelle du cosmos objectif et se réduit à l'abstraction de la forme subjective de l'Idée. En termes hégéliens, Aristote en est resté à la sereine abstraction de l'Idée objectivée et a manqué la réalité concrète, déchirée, passionnément subjective de l'Esprit. En quoi, selon Hegel, Aristote n'était qu'un parfait païen, puisque l'Esprit, c'est le Christianisme.

Que penser de cette conversion chrétienne d'Aristote? Aux yeux de Hegel, c'est, ~~en tout cas,~~ la seule authentique de l'histoire, puisque la scolastique du Moyen-Age en est restée philosophiquement au formalisme logique découvert en Aristote.

Cette position ne réunit évidemment pas les suffrages de tous les historiens de la pensée médiévale. ~~On pensera par exemple aux travaux de E. Gilson, de M.-D. Chenu et de A. Hayen.~~

Sur le concept hégélien, cfr A. Véra, Logique, II, pp. 167 sqq; G. Noël, Logique, pp. 84 sqq.; H. Marcuse, Hegelsontologie, pp. 124 sqq.

(1) Cfr supra, p.145, n.1.

ses moments constitutifs présupposés"(1) : conscience, conscience de soi, raison, Esprit (immédiat, objectif). Aussi le déploiement de ces moments divers de la conscience humaine ne s'effectue-t-il au concret que dans leur reploiement déterminé dans la totalité simple de la religion; celle-ci expose pour la conscience la vérité universelle de l'unique certitude de l'Esprit; en tant que telle, elle en révèle le Soi absolu, principe de ces moments divers.

Or la liberté du Soi trouve dans la nécessaire succession temporelle sa plus stricte altérité. Le temps n'apparaît donc proprement ~~en propre~~ que dans cette libre conscience de l'Esprit en totalité(das Ganze)(2). La religion est donc présupposée à la conscience du temps et à sa compréhension comme histoire humaine(3).

(1) Ph., p. 477. Cfr A. Kojève, Introduction à Hegel, p. 287.
(2) Ph., pp. 476, 564.
(3) Cette interprétation ne rejoint pas celle de Kojève. Hegel, écrit-il, dirait dans cette page de la Phénoménologie: "La religion est toujours une idéologie, une "supra-structure" idéelle, fondée sur l'"infra-structure" de l'histoire réelle, active..."(op.laud?, p. 217). Cfr infra, p.174 n. 1 .
Mais peut-on identifier l'histoire à "l'ensemble de cette vie dans le monde"(ib.)? Ses moments successifs, dont prend conscience la Phénoménologie ne se révèlent-ils pas en leur totalité une, c'est-à-dire comme histoire, à la seule pensée spéculative? Dès lors, la Phénoménologie accède-t-elle effectivement à l'histoire sinon en s'achevant ~~culminant~~ dans le Savoir absolu ? Or, celui-ci suppose l'expérience religieuse dont il est l'Aufhebung. N'est-ce pas dire que l'histoire ne se révèle que dans et par la religion, et donc qu'elle s'y fonde comme sa "présupposition" ?
La présupposition hégélienne se fonde (Ph., p.477b), en effet, dans la vérité idéale et spirituelle de l'essence qu'elle anticipe et à laquelle elle ne cesse depuis toujours de se référer(zurückgeht, ibid.), comme au but qui fait son ~~propre~~ début, son principe et sa norme.(Log.II, pp.15-20, 21, 88).
C'est donc inverser Hegel et ne pas comprendre sa catégorie de la Wirklichkeit, moment de l'essence, dont le concept seul sait et fait la réalité, que de voir, dans la religion, une superstructure idéelle idéologique, le reflet du monde réel. "Une Religion, une Théologie données, écrit Kojève, reflètent les caractères spécifiques de l'Esprit réel, c'est-à-dire du Volksgeist. C'est donc bien une projection dans l'au-delà du caractère de la réalité sociale, une infrastructure historique réelle, déjà formée".(Kojève, op.laud., pp.218-219). Si c'était là Hegel, comment quelqu'un a-t-il un jour éprouvé le besoin de remettre sur ses pieds la méthode dialectique?
Il faut accepter le verdict de G. Lukacs: "Diese höchste Geschichte des Geistes ist also bei Hegel... eine Geschichte der Religion". (Der junge Hegel, p.592).Cfr etiam R. Garaudy, Dieu est mort, pp. 272 sqq., 399-415.

C'est pourquoi la philosophie hégélienne de l'histoire discerne, dans la religion, le principe qui articule consciemment l'histoire humaine, tout comme elle y reconnaît la densité substantielle de chacune de ses époques.

Mais c'est précisément la limite de la religion de n'être que le contenu substantiel de la réalité historique, sans pour autant posséder effectivement la forme pure de la réalité(1). L'être-là immédiat que se donne la religion, reste toujours inadéquat à sa conscience spirituelle de la vérité. La religion ne peut se conférer la réalité mondaine où elle pourrait librement se reconnaître comme dans un autre soi-même. Toute expression de la religion ne sera donc jamais que partielle. D'où son paradoxe de n'apparaître jamais que comme une réalité parmi d'autres réalités, alors qu'elle sait la vérité de toute réalité. La religion n'est jamais qu'un aspect de l'homme et de son agir; elle n'est qu'une des figures de sa conscience. C'est pourquoi la conscience religieuse ne peut surmonter ni l'extérioritéde la nature autonome, ni la finitude effective de l'Esprit(2), bien que l'Esprit, accédant religieusement à la conscience de soi, soit en principe immanent à la totalité de la réalité mondaine.

Cette antinomie de la conscience religieuse divisée entre sa nécessaire séparation du monde et sa révélation de la réconciliation universelle s'impose à la réflexionde Hegel.

Avant lui, la tradition chrétienne, du Quatrième Evangile à Luther en passant par Augustin, s'est trouvée perpétuellement affrontée à ce problème des deux amours et des deux cités, du monde et du Royaume qui se partagent l'Eglise : "Mon Royaume n'est pas de ce monde" dit le Christ johannique (Joh. XIX)(3). La terminologie hégélienne, et l'usage qu'on en fit, ne doit donc pas tromper : les limites reconnues par Hegel à la Religion, la tradition les avait lues

---

(1) Ph., p. 475.
(2) Ph., p. 475b; Enc., § 573, p. 451.
(3) Cfr E. Bréhier, Histoire de la philosophie, p. 773.

déjà dans l'histoire de l'Eglise(1).

Cette contrariété est immanente à la révélation chrétienne et à la vie de la communauté; elle s'impose à la conscience religieuse dans la diversité et l'inadéquation de ses relations au monde profane, alors même qu'elle manifeste la vérité unifiante de ses attitudes multiples.

Or cet univers des relations de la conscience constitue l'unité d'une civilisation déterminée. L'histoire a donc progressivement déployé, à travers les siècles de Chrétienté, cette antinomie de la conscience chrétienne simultanément sacrée et profane. Cette difficulté s'est d'ailleurs révélée d'autant plus douloureuse qu'elle se manifestait dans les activités supérieures de la conscience, dans l'état, dans l'art, en philosophie.

a. L'état.

Le Christianisme proclame la vérité rationnelle libératrice de la conscience politique et sociale. Mais, l'histoire le montre, il reste d'abord étranger, voire hostile, à l'organisation rationnelle de la liberté dans l'état; il s'en réserve l'institution dans une société particulière, l'Eglise. L'Etat cependant, en se constituant rationnellement, finit par affirmer objectivement, dans le monde, l'universalité de la raison; il met ainsi en ~~opposition~~ question l'autonomie juridique de l'Eglise; mais par là ~~même~~, il accomplit dans le monde la mission

---

(1) En rapprochant ainsi, jusqu'à parfois les identifier, religion et communauté des fidèles, Hegel ne fait que reprendre à son compte la compréhension ecclésiale du phénomène religieux congéniale au Christianisme. Après Th. Haering, J. Hyppolite a justement noté que, dans le chapitre sur la religion, la Phénoménologie traite d'une "pensée de son contenu par une communauté". (Phénoménologie, t. II, p. 203).

Au niveau phénoménologique de l'expérience de la conscience, il n'y a là rien qui ne s'inscrive dans la tradition de l'Eglise. Celle-ci s'est en effet toujours comprise, et exclusivement, comme la révélation effective de l'Esprit; en termes traditionnels, comme le Corps spirituel du Fils de Dieu, infailliblement conduit par son Esprit.

authentique du Christianisme de la Réforme(1).

Comment penser en vérité - car c'est le propos hégélien - ce paradoxe où le principe chrétien de la liberté rationnelle se perd en se réalisant, et où sa réalisation profane effective rend le principe à sa pureté religieuse originelle?

La contradiction s'accuse encore, quand la représentation religieuse de cette réalité mondaine se révèle inadéquate à sa visée de la présence absolue et qu'elle requiert, à cause de cette insuffisance, le complément esthétique et philosophique de sa trop courte suffisance(2).

b. L'art.

A l'instar de toute religion, le Christianisme se suscite une expression artistique, comme l'immédiate proximité où la foi jouit de l'intuition et du sentiment de l'Absolu qu'elle se représente.

Cependant en manifestant l'Absolu à la conscience religieuse, le Christianisme a dépassé l'art; il le met au passé de soi; il conclut l'histoire de l'humanisme esthétique.

Révéler la vérité de l'art, c'est donc tout ensemble, lui donner son objet et sa fin, le conserver et le supprimer : cette Aufhebung définit les rapports de l'art et de la religion selon Hegel.

D'une part, l'art est assumé par la religion comme un moment de son déploiement. Aussi n'est-il pas hégélien de considérer la religion comme une "idéologie historique ou sociale"(3) : pour Hegel, la société ou l'histoire objective ne détermine pas une "superstructure" religieuse. Il n'est pas non plus conforme à la Phénoménologie de l'Esprit de regarder les Arts, les Littératures et les Religions

---

(1) G.P. Einl., p. 201; Enc., § 552 Rem.; Recht., § 270. Cfr E.Hirsch Lutherstudien, II, p. 139.
(2) Enc., § 563.
(3) A. Kojève, Introduction à Hegel, pp. 591-593.

comme des idéologies historiques(1); comme si l'art n'y était pas compris exclusivement, comme un moment, inaccessible, déterminant, ou dépassé, de la conscience religieuse de l'humanité(2).

Inversement, en tant que le Christianisme achève l'histoire et se révèle comme religion absolue, il s'oppose à la divinisation de l'art : il le désacralise et rend ainsi possible sa modernité profane. C'est peut-être pourquoi Hegel ne parle plus, dans les deux dernières éditions de l'Encyclopédie de "religion de l'art"(3), mais simplement de l'"art" grec. Non que le caractère religieux de l'art hellénique paraisse atténué : il y est toujours abondamment question des dieux et de leur culte. Mais si le divin art des Grecs appartient, selon l'Encyclopédie de 1827 et de 1830, à la révélation suprême de l'Esprit, ce n'est point parce qu'il fut un art sacré, mais parce qu'il demeure par excellence le classicisme de l'art (4). C'est le mérite dialectique du Christianisme d'avoir chassé les dieux hellènes et d'avoir, par là même, révélé au monde l'art de la Grèce. Ainsi Hegel dépassait-il l'aporie de sa jeunesse écartelée entre l'art grec, son polythéisme imaginaire et la vérité austère du monothéisme chrétien. C'était la réponse de la dialectique au tourment de Hölderlin et à son espérance d'une réconciliation de la Grèce classique avec le Christianisme évangélique allemand. Pour Hegel, à la manière de son ami poète, le Christ a chassé les dieux morts. Le Christ est le Prométhée de la beauté arrachée à Zeus : le Christ donna la beauté aux hommes, le jour où il les en libéra (5).

---

(1) A. Kojève, op. cit., p. 592.
(2) Enc., § 561; cfr Ph., pp. 518-525.
(3) Enc., § 556; à la différence de la Ph., pp. 490-522, et de la première édition de l'Encyclopédie à Heidelberg, § 456. Mais, déjà dans la Phénoménologie, note Lukacs, l'art n'est qu'une "Unterabteilung der Religion". (Lukacs, Der junge Hegel, p. 590.
(4) Dans un sens différent, cfr G. Lukacs, Introduction à l'Aesthetik, éditée par Basenge, pp. 15-19.
(5) Ph., pp. 520b, 521-525. Hölderlin, Brot und Wein, IXe strophe; Patmos; Der Einzige. Cfr H. Urs von Balthazar, Herrlichkeit, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961, p. 483.

Comprendre la vérité de la conscience chrétienne, c'est donc, selon Hegel, se trouver amené à penser cette désacralisation de l'art opérée par la religion qui l'a éveillé.

L'Absolu religieux désacralise, en l'accomplissant, l'expérience esthétique qui le vise à tâtons; la représentation religieuse absolue rend à sa pureté l'intuition esthétique de la proximité de l'Esprit : par là, elle l'achève et en conclut l'histoire.

Ainsi le phénomène artistique accuse-t-il historiquement la tension dialectique du sacré et du profane immanente à la conscience religieuse. Celle-ci renvoie perpétuellement en elle-même, à l'Autre de soi. Son déchirement intime déchire tout l'univers.

Cette scission de la représentation religieuse et de la proximité esthétique de l'absolu, de la conscience spirituelle de soi et de la conscience profane extérieure fait historiquement le malheur de la conscience en peine de conciliations. Ces contradictions y inscrivent (en) creux la vérité encore négative de sa réconciliation. L'unité de la conscience religieuse qui, au cours de l'histoire, se médiatise douloureusement, n'achève point le mouvement dialectique et ne réalise pas effectivement la Présence qu'évoque et invoque la religion dans les lointains de la représentation et du culte.

Cet au-delà de soi, qui fait sa vérité, la conscience religieuse de l'Eglise chrétienne le connaît bien. C'est le Royaume des derniers temps déjà inauguré par Jésus. C'est dès ici-bas, le Ciel de l'espérance chrétienne.

Cet achèvement "eschatologique", cette présence qui consume la conscience et la consomme dans l'unité de l'Esprit c'est, tranche

Hegel, la philosophie(1).

c. La philosophie.

Il faut discerner ici l'ampleur du projet hégélien. La pensée de Hegel ne se comprend pas seulement, Kojève l'a bien vu, comme la réflexion abstraite d'une conscience particulière, caractéristique jusqu'à lui, de la recherche du philosophe. Pour Hegel, la Sagesse "philosophique", à la fin de l'histoire, résoud définitivement les contradictions de la conscience individuelle et sociale. Kojève l'a montré : pour Hegel la philosophie est dès lors "théologie", sans pour autant coïncider avec les spéculations des diverses confessions chrétiennes. Kojève a cependant reculé devant l'audace de Hegel; pour celui-ci, la philosophie est théologie en tant qu'elle a Dieu pour unique objet de sa connaissance universelle, de sa vision apaisante et béatifiante. La philosophie hégélienne reprend ainsi à son compte la tension espérante de la conscience chrétienne. Elle identifie dialectiquement l'objet de cette attente, la fin chrétienne de l'histoire, à l'objet de sa propre spéculation.

Kojève n'a pas pris assez au sérieux cette identité dialectique; il a peut-être montré que la spéculation hégélienne entend finalement transférer dans le hic et hunc réel la béatitude que le chrétien espère dans l'au-delà : Kojève marquait ainsi la non-identité de la philosophie de Hegel et de la représentation chrétienne. Trop unilatéralement. Il aurait dû relever aussi l'identité de la conscience

---

(1) Ph., p. 548. Marx diagnostique : "Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr". (Marx, Das Elend der Philosophie). Dans son Introduction à Hegel, A. Kojève a rudement souligné ce caractère "eschatologique" de la Sagesse hégélienne (pp. 271-441). Mais M. Heidegger a mieux relevé le caractère "parousiague" de cet accomplissement spéculatif de la conscience historique selon Hegel (Hegels Begiff der Erfharung, in Holzwege, pp. 105-192. Cfr etiam R. Kroner, Von Kant bis Hegel, I, pp. 1 sqq.; E. Schmidt, Hegels Lehre von Gott, p. 257; E. Hirsch, Lutherstudien, II, pp. 153-155; J. Hoffmeister, Einleitung in die Phänomenologie, pp. XXII sqq. Cfr infra, p. 215, n.1; p. 236, n.1; p. 305, n.1.

chrétienne qui, dans l'Aujourd'hui de Dieu, anticipe à bout de soi l'éternité, et de la philosophie hégélienne qui n'achève l'histoire dans la présence de l'Esprit qu'en s'y inscrivant et s'y perdant à son tour(1).

Le savoir absolu entend dire la vérité eschatologique de la conscience chrétienne; il veut à la fois, respecter le Christianisme de la conscience croyante et en révéler finalement, dans la pensée, la vérité absolue.

---

(1) En d'autres termes, si Kojève a bien vu que Hegel divinise l'homme au prix de la mort de Dieu, il n'a pas dialectiquement compris l'humanisation hégélienne de Dieu au prix de la mort de l'homme, laquelle lui est corrélative.

Dans une perspective plus complète, moins exclusivement "subjective", A. Kojève aurait pu reconnaître la corrélation dialectique de l'anthropologie athée de Hegel et de sa théologie non-humaniste; Dieu et l'homme ne s'identifient que dans leur mort; mais à ce prix, ils s'y reconnaissent en Esprit. C'est le Vendredi Saint spéculatif. En comprenant "idéalement", imaginairement, la mort de Dieu, comme athéisme, et physiquement, la mort de l'homme comme la fin apocalyptique de l'histoire, Kojève a manqué le mouvement proprement spéculatif de la dialectique pour qui Dieu meurt aussi objectivement, physiquement, et l'homme, absolument, d'abord par la pensée. Cfr etiam G. Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung, pp. 102-105.

R. Garaudy, Dieu est mort, p. 191, relève bien, selon sa perspective propre, comment l'anthropologie "existentielle" de Kojève lui a caché l'objectivité de l'Idée et il peut justement affirmer : "Lorsque Kojève écrit : "D'après Hegel, - pour employer le langage marxiste - la Religion n'est qu'une superstructure idéologique qui ne naît et n'existe qu'en fonction d'une infrastructure réelle", nous pensons qu'il ne s'agit pas d'une "interprétation" de la pensée hégélienne, car cette thèse est contraire, non seulement à la lettre des écrits hégéliens, mais à l'esprit même de son idéalisme objectif, selon lequel le déploiement de l'Idée est le seul moteur de l'histoire". (ibid., p. 409)

Cette note de Garaudy montre la valeur de son interprétation, sa limite aussi. Pour Hegel, l'idéalisme n'est pas seulement "objectif", ainsi que Garaudy le souligne contre le "subjectivisme" de Kojève : il est absolu.

Pour Hegel, l'identité, dans leur différence, de la pensée philosophique et de la représentation eschatologique de la conscience chrétienne n'est donc paradoxale, qu'à la mesure infinie, de l'espérance chrétienne. Pour rendre progressivement justice à la certitude libératrice de celle-ci, la pensée philosophique a appris à saisir, dans le présent, l'inaccessible Présence qui reste à venir(1): l'histoire de la philosophie de la chrétienté apparaît à Hegel comme le déploiement nécessaire, de plus en plus effectif, de cette plénitude de l'Esprit qui est liberté de la conscience. Dans sa propre spéculation, il pense finalement reconnaître l'avènement parousiaque de cette Présence spirituelle à laquelle aspire la conscience évangélique.

Hegel peut-il accéder à cette Présence? ou/ l'a-t-il niée en prétendant y atteindre? Que la question reste ouverte. Elle est significative de la portée de cette philosophie.

Plus radicalement que le dépassement de l'art, le passage à la spéculation manifeste, en effet, la profondeur contrastée de la conscience chrétienne.

La dialectique de l'art et de la religion(2) révèle l'opposition du sacré et du profane dans une conscience religieuse inadéquate, en réalité, à sa vérité.

La dialectique du Christianisme et de la philosophie(3) manifeste plus rudement la tension du présent et de la présence, du temps et de l'éternité, immanente à la conscience chrétienne, dont la réconciliation n'est certitude que dans le déchirement de la vérité.

La dialectique du Christianisme et de l'état(4) réalise, dans

---

(1) Ph., p. 548/
(2) Cfr supra, pp. 170-173.
(3) Cfr supra, pp. 173-176.
(4) Cfr supra, pp. 169-170.

l'immédiat, ces oppositions de la conscience religieuse(1), qui ne s'achève et ne s'accomplit qu'en se perdant de vue, parce que sa plénitude n'est que dessaisissement.

La conscience chrétienne apparaît comme le lieu historique de toutes les contrariétés et de tous les déchirements de l'homme.

3. La religion manifeste.

Cette tension et ce dialogue du Sacré et du Profane, de l'éternel et du temporel, de la présence et du présent, de la vérité et de la réalité, constitue donc le destin historique de la conscience chrétienne : le christianisme porte le poids entier de ces contrariétés, de cette négativité(2).

Seule dans l'histoire, la religion chrétienne s'est absolument distinguée de la proximité immédiate de l'intuition esthétique et de la présence médiatisée de la pensée philosophique(3). C'est que seule elle éprouve la distance infinie qui sépare la conscience représentative de l'immédiat et l'intériorité cultuelle de la conscience de soi dans et par la médiation de cette représentation. Le Christianisme, en effet, dans sa foi à l'homme-Dieu, écartèle la conscience religieuse entre l'immédiateté finie du hic et nunc et l'infinité absolue qu'elle y voit médiatisée, dès lors qu'elle identifie, comme un Soi humano-divin, l'être historique humain avec l'éternelle essence divine(4).

Si donc la conscience chrétienne accède seule à la présence de l'Absolu dans le pur miroir - per speculum - du savoir spéculatif, c'est grâce à cette médiation représentative de la proximité immédiate de l'être où Dieu, se proposant, à distance infinie de Soi, dans la réalité significative et le sens effectif de soh ipséité, apparaît à la conscience comme un hic et nunc fini, le hic et nunc

---

(1) G.P. Einl., p. 201.
(2) Rel. V, L. 4-5, G. 9-10; G.P. Einl., p. 244.
(3) Rel. I, L. 302, G. 251(mscr).
(4) Ph., pp. 529-530.

(Dieser) de l'Esprit : l'homme-Dieu.

Voilà pourquoi la conscience représentative chrétienne apparaît radicalement distendue entre l'immédiateté exclusive du profane et l'essence spirituelle, sacrée, du soi.

De ce même fait, la conscience de soi du culte en Esprit se trouve, elle aussi, déchirée, puisqu'elle ne pose la vérité de son ipséité qu'en en dissociant la réalité d'une autonomie effectivement opposée à l'objectivité de sa représentation.

Dieu lui-même apparaît dans la raison chrétienne comme la Scission et l'Unité originaire de la proximité de l'être incarné et de la présence pure de l'Esprit. Par là Dieu se révèle effectivement à la conscience humaine, La religion chrétienne est la religion du Dieu manifeste(1).

Mais, de ce fait, la conscience chrétienne apparaît comme le lieu du déploiement concret de l'Esprit : la conscience humaine s'y découvre cette ultime profondeur spirituelle où l'ipséité de l'homme n'est chez soi qu'en Dieu et où Dieu n'est chez soi que pour l'homme dont il est la plus propre certitude. Cette conscience de l'identité dialectique de l'ipséité, déchirée de sa finitude et déchirante infiniment, c'est le message du Christianisme, révélateur de la conscience humaine et de sa Discorde originaire. La religion chrétienne est la religion manifeste(2).

Pour penser sa vérité, il faut penser ce Différend originel de la conscience humaine extérieure à soi et déchirée de son intimité, mais dont la réconciliation déploie en vérité universelle l'unicité de l'Esprit.

Conscience et conscience de soi, raison et Esprit, tels sont donc les élements constitutifs de l'expérience religieuse(3). Ce sont dès lors les déterminations d'une authentique philosophie de la religion(4). Ces moments dialectiques articulent encore la conscience

---

(1) Ph., p. 530a.
(2) Ph., pp. 528-530.
(3) Ph., p. 476.
(4) Cfr infra : Chapitre III. La dialectique de la pensée, pp. 243-310.

chrétienne de l'historique.

II. L'HISTORICITE DU CHRISTIANISME.

Le Christianisme a surgi dans le temps; si la conscience chrétienne le comprend comme religion absolue, elle le sait aussi religion historique. Une religion, née à la suite des autres, s'affirme être la seule à vérifier authentiquement la notion de religion. Penser la vérité du Christianisme, c'est respecter et élucider cette affirmation paradoxale d'une représentation de l'Absolu toute entière engagée dans la relativité de l'histoire(1).

- Parmi les religions de l'histoire, le Christianisme n'est lui aussi qu'une religion "positive" : comment entendre cette "positivité"? (2)
- Le Christianisme cependant juge qu'il est le seul à réaliser adéquatement la notion de religion : comment une religion positive peut-elle vérifier à elle seule l'idée de la religion?(3)
- Si d'ailleurs la positivité chrétienne épuise à elle seule l'idée religieuse, peut-on parler encore d'autres religions? Comment la conscience chrétienne se détermine-t-elle par rapport aux autres expériences religieuses de l'humanité? Comment celles-ci se voient-elles déterminées par rapport à celle-là? (4)

Telles sont les antinomies historiques de la conscience chrétienne. L'opposition dialectique n'est le sort de la conscience subjective que parce qu'elle est aussi le destin objectif de l'histoire chrétienne. La spéculation de Hegel se propose de la résoudre.

---

(1) Sur le lien de la représentation et de l'historique, cfr Rel. I, L. 111-112, G. 102-103(1827). Cfr supra, pp. 158-160.
(2) Cfr infra : 1. Positivité et contingence historique, pp.179-185.
(3) Cfr infra : 2. Le Christianisme et la religion, pp. 185-191.
(4) Cfr infra : 3. La Religion et les religions, pp. 191-200.

1. Positivité et contingence historique.

La religion chrétienne proclame la libération de l'homme : pourquoi apparaît-elle à la conscience comme un ensemble contraignant de dogmes, d'obligations et de prescriptions fondé sur l'autorité de la hiérarchie et de la Bible?

Le Christianisme annonce l'éternelle révélation de l'Esprit : comment se trouve-t-il égaré dans les cheminements tortueux de l'histoire biblique et ecclésiastique?

La conscience chrétienne en appelle au témoignage de l'Esprit Saint : pourquoi en refère-t-elle à la confirmation extrinsèque du miracle ou à celle, non moins contingente, d'incertaines démonstrations et présuppositions philosophiques?

La foi chrétienne enfin expose la vérité absolue : pourquoi emprunte-t-elle son langage à tous les mythes, sinon à toutes les mythologies, à toutes les représentations religieuses de l'humanité?

Ces questions, Hegel ne les a pas inventées. Le dix-huitième siècle européen les lui avait imposées, sans deviner qu'il remettait au théologien de Tübingue l'héritage lointain des disputes scolastiques. C'est peut-être une mystification réactionnaire que de croire à une période théologique du jeune Hegel(1). Le jeune Hegel, en tout cas, s'est longuement préoccupé de problèmes théologiques; et particulièrement de celui de la positivité du Christianisme(2). Les commentateurs ont souligné ~~l'importance~~ le rôle de cette réflexion tourmentée dans la genèse de la pensée hégélienne. Fidèle à notre intention, nous laisserons hors de notre propos les péripéties parfois dramatiques de ce développement de la spéculation hégélienne d'avant la Phénoménologie.

---

(1) Cfr P. Asveld, La pensée religieuse du jeune Hegel, Dans un sens contraire, G. Lukacs, Der junge Hegel, A. Peperzak, Le jeune Hegel et la vision morale du monde "exerce un sage arbitrage entre ces diverses interprétations"; comme l'écrit Ricoeur (p.V), "cette synthèse souple et ferme des études sur le jeune Hegel mérite attention et estime".

(2) A. Peperzak, op. laud., pp. 200-206 : Note sur la positivité. On y trouvera un commentaire informé des positions de Asveld, Haering, Hyppolite, Niel.

Nous tenterons seulement de discerner, à l'intérieur du Système, la dialectique spéculative de la conscience religieuse confrontée à l'historicité du Christianisme.

Révélation de l'absolu du Dieu, le Christianisme manifeste absolument la finitude humaine qui le transit de part en part. La positivité manifeste historiquement cette finitude. Le Christianisme est religion positive, en tant qu'il surgit et se déploie dans l'extériorité contingente de l'histoire(1).

Cette extériorité affecte la forme sous laquelle apparaît à la conscience, comme un donné, une "révélation achevée" qui s'impose avec l'autorité de l'Ecriture et de l'Eglise. On peut dégager les fondements de cette autorité. Elle n'en reste pas moins irréductible, par hypothèse, à la conscience la plus compréhensive.

Le contenu de la révélation chrétienne, qui se croit absolue, apparaît lui aussi, frappé de contingence, lié à l'événement, aux hasards de l'histoire juive et chrétienne, déterminé par le destin terrestre unique de Jésus. Car la conscience religieuse ne se satisfait point du sens général de l'Histoire du Salut. C'est à l'unicité de cet événement contingent qu'elle se croit suspendue.

C'est encore à l'événement, et surtout à ce qu'il peut comporter d'irrationnel et d'étrange, que recourt la conscience religieuse en mal de certitude. Seul l'Esprit fait la coalescence intime, incommunicable, indestructible, où la conscience découvre, en son unicité, l'univers de la vérité. Or la conscience chrétienne, comme inapaisée, de ce témoignage de l'Esprit, se met en quête d'assurances immédiates, de faits sensibles, exceptionnels, révélateurs par leur étrangeté même de la vraie patrie de l'Esprit.

Aussi extérieur à la sphère spirituelle, le langage de la représentation chrétienne reste trop souvent au niveau de la parabole ou du mythe. Certes la Bible sait que la lettre tue et la théologie chrétienne est la première à comprendre l'inadéquation de son langage

---

(1) Enc., § 16 Rem. p. 49; G.P. Einl., pp. 171-175; Rel. IV, L. 19-27, G. 27-34 (1827).

à la vérité spirituelle. La conscience chrétienne n'en reste pas moins liée au monde symbolique que son discours évoque en croyant invoquer l'Esprit.

Hegel a mesuré la dureté de ces antinomies inhérentes à la dialectique de la positivité. C'est pourquoi il ne peut se contenter des solutions que la conscience chrétienne s'est trop souvent données sans discerner assez les exigences du problème posé. Il est trop facile de séparer, comme deux univers, la positivité et la spiritualité de la conscience, comme si celle-ci ne s'éprouvait pas, en son intimité, comme l'unique vérité objective, comme si celle-là ne s'affirmait pas déterminante de toute certitude du sujet(1).

Impossible, dès lors, de soumettre la conscience et sa réflexion philosophique à la seule autorité extérieure de la positivité : ce serait contredire la liberté de l'Esprit et du même biais, la vérité du principe chrétien.

La solution inverse consisterait pour la conscience à renoncer à la positivité. Celle-ci ne concernant qu'une forme historique et mythique, pourquoi la religion ne l'abandonnerait-elle pas pour en traduire la vérité dans les formes abstraites de la pure raison. Cette problématique est celle de l'Aufklärung, de ses philosophes, Kant y compris, comme de ses théologiens. Mais les premiers, indifférents à la positivité, dont ils s'imaginent avoir extrait la rationalité authentique, ne peuvent accéder à la plénitude de l'abstraction et aux pauvretés de l'entendement. La religion dans les limites de la raison n'est plus une religion.

Quant aux théologiens, ils s'avèrent divisés. Les uns s'obstinent à défendre la positivité de la représentation chrétienne, en ce qu'elle possède de plus heurtant pour l'Esprit; ils font fi des exigences rationnelles de la conscience. D'autres sacrifient la positivité et réservent au pur sentiment la vérité de la

---

(1) G.P. Einl., pp. 196-199.

révélation. D'autres encore, ~~tout~~ proches de l'Aufklärung, renoncent eux ~~aussi~~ à la positivité du dogme, ~~mais c'est pour élaborer~~ et instrument une nouvelle, abstraite et raisonneuse orthodoxie(1).

---

(1) G.P. Einl., pp. 196-199. Cfr Rel. I, L. 42-62, G. 38-59 (1827). "Jadis, surtout dans l'Eglise catholique, on n'avait pas établi de séparation entre la philosophie et la théologie.

Chez les Pères de l'Eglise déjà qui s'étaient plongés dans l'étude des philosophies néo-pythégoricienne, néo-platonicienne et néo-aristotélicienne, cette liaison avait eu lieu. Quelques-uns sont venus de là au Christianisme; d'autres ont appliqué cet esprit profond au dogme chrétien. C'est à leur culture philosophique que l'Eglise doit les premiers commencements de la doctrine chrétienne, le développement d'une dogmatique...

"Un lien semblable entre la théologie et la philosophie se rencontre au Moyen-Age. La philosophie scolastique n'est qu'une seule et même chose avec la théologie; celle-ci est philosophie, et la philosophie théologie. On imaginait si peu que la pensée, la connaissance compréhensive (begreifend) nuisait à la théologie qu'on la croyait nécessaire et essentielle pour la théologie même. Ces grands hommes, Anselme, Abélard ont développé la théologie en partant de la philosophie. Ainsi Anselme a dit : "cum ad fidem perveneris, negligentiae mihi esse videtur non intellegere quod credis."

"L'époque d'aujourd'hui, après que cette opposition fut devenue à nouveau un préjugé, paraît à nouveau plus favorable au lien de la philosophie et de la théologie...

"Des théologiens se trouvent cependant... qui ont eu l'audace d'accuser la philosophie ~~pour~~ de ses tendances destructrices. Or ces théologiens ne possèdent plus rien du contenu qui pourrait être détruit.. Nous n'avons qu'à considérer brièvement comment les théologiens ont tout fait pour évacuer (Auflösen) l'élément déterminé de la religion.

Dans la théologie moderne,(évangélique, du XVIIIe s.) très peu de dogmes de l'ancien Système de la Confession de l'Eglise ont été maintenus, tout au moins, avec l'importance qu'on leur attribuait jadis; d'autres ne les ont pas remplacés...Dans la religiosité du public en général, il s'est produit une indifférence fort répandue, presqu'universelle, à l'égard des doctrines de la foi, tenues, par ailleurs comme essentielles. Il est vrai qu'on fait toujours du Christ comme médiateur et sauveur, en quelque sorte le centre; toutefois ce que l'on appelait jadis l'Oeuvre de la Rédemption a pris un sens très prosaïque et si psychologique que l'ancienne doctrine de l'Eglise en a été anéantie. "Une grande énergie de caractère, la fermeté de la conviction avec laquelle le Christ a fait si peu de cas de sa vie" - telles sont les catégories communes. Le Christ est ainsi rabaissé au niveau de la conduite humaine, sinon banale, et introduit dans le cercle d'une manière d'agir dont des païens aussi, comme Socrate, furent susceptibles. Même, bien que le Christ soit demeuré pour beaucoup d'hommes religieux, et aussi plus profonds, le centre de la foi, les doctrines les plus importantes, par exemple la foi en la Trinité,

(suite note 1 p.182) : dans les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament, ont beaucoup perdu de leur importance.

"Le tout du Christianisme se ramène à une tendance au recueillement; mais la divinité du Christ, le dogme, ce qui est propre à la religion chrétienne, tout cela est écarté ou réduit à de pures généralités. Ce n'est pas seulement l'Aufklärung qui a fait cela; cela advient même des théologiens plus pieux. Ceux-ci disent avec celle-là que le dogme de la Trinité est entré dans la doctrine chrétienne par l'Ecole d'Alexandrie, par les néo-platoniciens. S'il faut certes admettre que les Pères de l'Eglise ont étudié la philosophie grecque, l'origine de ce dogme est tout-à-fait indifférente; toute la question est de savoir s'il est vrai en et pour soi; c'est ce qu'on ne recherche pas. Cependant cette doctrine est la détermination fondamentale de la religion chrétienne.

"Si une grande partie du public cultivé, si même beaucoup de théologiens devaient dire, la main sur la conscience, s'ils considèrent ces dogmes comme indispensables en vue de la félicité éternelle, et si ne pas croire en eux avait pour conséquence la damnation éternelle, on ne saurait mettre en doute leur réponse. Bien plus, damnation éternelle, félicité éternelle sont des termes dont on ne doit pas user dans la bonne société...

"Lorsque la doctrine de l'Eglise a perdu à ce point de son intérêt, la philosophie peut se conduire par rapport à elle en toute simplicité (unbefangen).

"Le signe le plus évident que ces dogmes positifs ont perdu de leur importance est la circonstance déjà signalée qu'on les traite de préférence historiquement... Si ce que l'on doit connaître dans la religion ne doit être qu'un facteur historique, alors nous devrions comparer les théologiens aux commis d'une maison de commerce qui tiennent le livre et le compte d'une fortune étrangère qui passe par leur main; ils n'agissent que pour autrui, sans rien gagner pour eux; ils reçoivent sans doute un salaire, mais tout leur mérite consiste à enregistrer ce que possède leur maître ou d'autres; eux n'y ont aucune part.

"Ainsi la philosophie n'a plus à redouter le reproche de diminuer les dogmes. On lui faut plutôt le reproche d'en conserver trop par devers elle, plus même que la théologie qui domine généralement aujourd'hui.

"Or, en philosophie, comme en religion, il s'agit essentiellement pour l'esprit propre d'acquérir un contenu (Inhalt, Gehalt), d'entrer en rapport intime avec l'intérêt suprême. L'Esprit ne doit pas s'en occuper comme d'un quelque chose qui lui est étranger; mais il doit tirer son contenu de l'Essentiel et se considérer comme digne de la connaissance. Ce qui importe ici à l'homme, c'est la valeur de son propre Esprit. Il n'a pas à se tenir humblement au dehors, ni à errer tout autour dans la distance". (Rel. I, L. 44-48, G. 45-48) (1824, 1827).

Rien ne manque à ces théologiens et à ces philosophes, sinon la religion. Car la conscience chrétienne perd sa substance, si on la coupe de la contingence de sa positivité historique, autant que si on la dissocie de sa nécessaire rationalité. La philosophie, soucieuse de comprendre toute la vérité chrétienne, entend concilier, dans et par la pensée, cette extériorité présupposée dont la contingence est nécessaire et la relative immédiateté, essentielle à la médiation absolue de la conscience chrétienne(1).

La dialectique hégélienne entend conférer ainsi toute sa valeur à la positivité qu'elle ~~le~~ comprend comme un moment nécessaire de la libre manifestation de l'Esprit. La positivité apparaît comme ~~la sphère de~~ l'immédiateté où s'expose, pour s'imposer à la conscience objective, et à laquelle s'oppose pour se proposer dans la conscience de soi, la vérité de l'Esprit médiatement révélé à l'Esprit(2). Au-delà de toute allégorie mathématique, la positivité finie est ainsi comprise comme le processus d'auto-position où l'Esprit se dessaisit pour se ressaisir au fondement absolu de sa négativité(3).

La dialectique hégélienne entend ainsi respecter, tout en les réconciliant en raison, les conflits de la conscience réformée, dont l'intériorité est faite de ce combat et de cette lucidité spirituelle qui discerne, dans et au-delà de l'immédiateté et de la contingence, la rayonnante présence de l'Absolu libérateur.

Mais en reconnaissant ainsi l'Incarnation de l'Absolu dans l'immédiateté sensible, en comprenant sa positivité comme la propre révélation de Dieu, le Christianisme s'affirme "représentation absolue de l'Absolu".

~~Quel est ce nouveau paradoxe de~~ Comment la conscience chrétienne peut-elle, ~~qui~~, non seulement poser la rationalité spirituelle de sa contingence historique, mais affirme encore sa positivité comme la perfection absolue de la religion.

---

(1) Rel. IV, L. 19-27, G. 24-34 (1827).
(2) Enc., §§ 119-120.
(3) Log., t. II, pp. 40-56.

Le Christianisme, religion positive, peut-il donc s'identifier à l'idée même de la religion?

2. Le Christianisme et la Religion.

Le Christianisme est la religion manifeste où transparaît la vérité de l'unité dramatique de Dieu et de l'homme(1). Dieu s'y révèle à la conscience, en propre et en totalité, sans se réserver aucun secret(2). Cependant, le donné révélé parvient à l'homme de l'extérieur, "en son temps", dans la partialité de la contingence positive(3).

La conscience chrétienne vit de cette paradoxale identité historique du Révélant et du Révélé(4). A ce propos, Bloch a justement souligné la différence de la positivité révélée et de l'Esprit qui s'y révèle(5); Pour Hegel cependant, c'est aussi comme révélé, Lasson l'a bien montré(6), que le Christianisme est la religion manifeste : car le phénomène (Erscheinung) historique chrétien apparaît

---

(1) Rel. IV, L. 19, G. 27 (1827)
(2) Rel. I, L. 75-76, G. 71 (1824-1827)
(3) Ph., p. 528b.
(4) C'est en ce sens que la religion chrétienne positive constitue, sans aucun doute possible, la Religion absolue selon Hegel. Cfr v.g. Ph., p. 528b; Rel. I, L. 65, G. 62 (1824-1827); L. 75, G. 70 (mscr); L. 205, G. 175 (1827); IV, L. 19, G. 27 (1827).
Nous ne comprenons pas les hésitations de J. Bolland, dans son introduction à son édition de la Religionsphilosophie hégélienne (p. XX), ni celles de R. C. Whitemore, Hegel as Panentheist, in Studies in Hegel, p. 148. Même si le titre de absolute Religion, donné à la religion chrétienne dans l'édition des Vorlesungen, ne provient pas du manuscrit de Hegel (Rel. IV, L. 235 : "III. Teil. Die vollendete Religion oder offenbare"), la synonymie est constante chez Hegel.
Il est seulement vrai que la religion absolue n'est la forme absolue que sur le mode de la représentation. En ce sens, la Religion, même absolue, n'est pas, pour Hegel, la suprême expérience de l'Esprit.
(5) E. Bloch, Subjekt-Objekt, p. 302.
(6) G. Lasson, Einführung in die Religionsphilosophie, p. 132.

marqué; dans la mort du Christ, de la propre infinitude de l'Esprit(1).

Le déchirement mortel de la conscience positive s'aggrave ainsi infiniment, de l'unité déchirée de l'Esprit. Le Christianisme fait l'expérience historique de Dieu. Comment penser cet ultime étirement de la conscience? (2)

La conscience historique ~~ne~~ se détermine ~~que~~ par rapport à son objet immédiat, comme la discrimination d'un savoir. Or le savoir de la positivité chrétienne ne différencie pas seulement son objet historique comme un phénomène particulier; il identifie encore cet objet immédiat ~~avec~~ à l'essence absolue; du coup ~~est~~ l'objet de la foi, identifié à l'essentielle absoluité de l'Esprit, est aussi l'ultime identité "subjective"(3) du savoir croyant auquel il se propose. Ainsi la conscience chrétienne ne se pose comme un rapport particulier de discrimination croyante et d'objectivation positive que dans son identification à l'Esprit dont l'absoluité l'absout de toute positivité relative.

Certes la conscience chrétienne reste, par sa position finie de croyance positive, infiniment ~~p~~pposée à l'identité absolue qu'elle invoque; mais c'est précisément ~~parce~~ en cela qu'elle est identifiée, dans la mort de l'Homme-Dieu, à l'absolue déchirure de l'Esprit, en peine dans cette différence du fini, de l'identification révélatrice de son infinité. En effet, cette conscience croyante n'est rapport d'extériorité à sa positivité objective, qu'en tant qu'identifiée au dessaisissement de l'Esprit absolu : si spirituellement, elle s'identifie dans l'Essence divine de son objet phénoménal, c'est dans la distance où se saisit l'Esprit. La conscience croyante et sa positivité ne sont donc pas ~~significativement élevées~~ étrangères à l'Esprit : elles ~~et, par là,~~

---

(1) Rel. I, L. 74, G. 70 (1824-1827 ?) : "So ist nun die Erscheinung selbst die unendliche, der Inhalt dem Begriffe des Geistes gemäss und die Erscheinung so, wie der Geist an und für sich selbst ist."
(2) Rel. I, L. 148-151, G. 132-133 (1824).
(3) Rel. I, L. 149-151, G. 131-133 (1824); IV, L. 14, G. 23 (1824).

révèlent, à travers les distances de la finitude , la présence même de l'Absolu. La conscience chrétienne se découvre ainsi comme "un moment de l'Etre de l'Esprit"(1). Dans la foi absolue de cette conscience étrangère à son objet historique, l'Esprit absolu, dessaisi de soi, se saisit comme conscience de soi.

Ainsi quand elle reconnaît, dans la positivité du Christianisme, le propre phénomène de la négativité de l'Absolu, la conscience croyante se découvre comme le Lieu fini où l'Esprit, en y déployant sa phénoménalité, articule, révèle et rayonne sa connaissance infinie de soi et de toute finitude. Dans la conscience chrétienne, l'Esprit apparaît comme ineffable appel à l'Esprit et en se proposant à l'Esprit, l'Esprit se fait objet et sujet de l'Esprit. En son unicité, l'Absolu se fait l'univers du chrétien : l'infinité de l'Esprit y éclate comme une passion qui consume, en lui donnant son sens, toute finitude.

Cet univers spirituel est encore différenciation finie dans la conscience croyante et son objet révélé, en même temps que déjà, infinie singularité de la conscience de soi. Il est le présupposé et l'Au-delà de la conscience chrétienne. En tant que tel, l'Esprit absolu se révèle à la conscience chrétienne qui surmonte en lui sa finitude naturelle et historique pour y accéder à l'universalité encore abstraite de la pensée, comme l'univers concret de l'Idée absolue(2).

---

(1) Rel. I, L; 150, G. 132 (1824).

(2) L'Idée hégélienne est, d'une part, l'unité du sujet et de l'objet, du fini et de l'infini. (Enc., § 183; Rel. IV, L. 5, G. 14-15, (1827). En ce sens, l'Idée est concrète et répond, au-delà de l'"Idée" platonicienne (Lasson, Einführung in die Religionsphilosophie, p. 90), à l'univers intelligible des néo-platoniciens (G.P. Einl., pp. 238-240).

Mais par ailleurs, l'Idée n'est pas l'Esprit qui s'identifie subjectivement cette Vision absolue dans la négativité de la nature et de l'histoire. (Enc., §§ 18, 19, 381, 384, 387, 222). En ce sens, l'Idée n'est qu'abstraite, car elle ignore l'expérience de l'Unicité libre révélée par le Christianisme. (Cfr Enc., §§ 575-577; G.P. Einl. pp. 98-100.

Ainsi en tant que l'identification chrétienne de la positivité phénoménale et de l'Essence absolue identifie spirituellement la conscience et l'Esprit, le Christianisme révèle, dans le malheur de la conscience croyante, l'opposition de l'expérience particularisante et concrète à la pensée universelle mais abstraite. Mais le Christianisme fait surtout apparaître à la conscience humaine l'immense béance de l'Esprit dont la présence totale comme identification infinie de l'universalité pensée et de l'unicité spirituelle, n'est totalement Soi qu'à distance de Soi. C'est le Surgissement absolu qui, dans la conscience, se surmonte et se disjoint éternellement dans l'absoluité spirituelle de l'Idée et la négativité idéale de l'Esprit, l'Evénement unique de cet univers de vision en sursis et en surcroît de soi dans la conscience humaine : l'Idée absolue.

Cependant, la conscience chrétienne devenant le Lieu de l'inhabitation divine, le Christianisme apparaît dès lors comme Dieu même, présent à distance de soi dans la conscience finie élevée à sa proximité révélante. La religion chrétienne, c'est le Christ-Esprit(1), qui s'y révèle comme la libération du sujet fini dans l'objectivité infinie de son absolue présence à soi. Dès lors, la positivité historique chrétienne, en tant que révélation finie et absolue, est elle-même présence de l'Idée absolue de l'Esprit(2) : l'infinie distance qui, au travers des tensions de la conscience croyante, l'Esprit inscrit dans sa Vision de soi(3).

La représentation de la conscience chrétienne spirituellement amenée dans la conscience cultuelle de soi à la présence de la pensée rationnelle, saisit donc Dieu dans le rapport idéal de l'Esprit à l'Esprit qui en fait la Différence intime(4).

---

(1) Cfr Enc., §§ 569-570; Rel. IV, L. 30, G. 36 (1827).
(2) Rel. I, L. 151, G. 133 (1824); L. 205, G. 175 (1827).
(3) Rel. IV, L. 5, G. 14 (1827).
(4) Rel. I, L. 150, G. 132 (1824); IV, L. 14, G. 23 (1827); L. 35, G. 44 (1827).

Mais si le Christianisme est la conscience de soi de l'Absolu - Dieu même dans la conscience finie - le savoir chrétien de cette identité du Dieu révélé et de l'homme élevé, de l'infinie vérité objective et de la subjectivité réelle finie, ne surmonte jamais totalement le dualisme et n'atteint pas à la pure simplicité spéculative de l'Esprit, ni à la plénitude concrètement dialectique de l'univers(1).

Certes la conscience chrétienne fait au concret l'expérience historique de l'Esprit absolu, mais positive, fragmentaire, sa connaissance spirituelle, de son propre aveu, reste virtuelle, in via, in aenigmate. La religion chrétienne, toute faite de cette finitude dont elle se défait encore, n'a qu'un savoir et une vision abstraite de l'Esprit. Celui-ci ne lui est qu'Idée(2). L'union religieuse avec Dieu ne connaît, selon Hegel, ni toute la densité naturelle et historique, ni la suprême subjectivité dialectique de l'Esprit(3). Si la religion positive est conscience finie de l'Esprit, l'Absolu ne lui devient concret que sous le voile de l'arrachement, de l'abstraction de la finitude et du déchirement de soi(4).

La conscience chrétienne ne connaît donc pas la plénitude de l'Esprit. Elle ne s'identifie pas à son mouvement infini. Le Christianisme, en tant que conscience de l'Esprit, est vision et présence de l'Absolu comme Idée(5).

De ce fait, la religion chrétienne se révèle à la conscience croyante comme la plénitude de l'expérience religieuse.

En effet la conscience chrétienne découvre dans le Christ, comme en son Lieu spirituel absolu, ce qu'est la religion authentique : elle s'y reconnaît, en et par lui, comme la réalité de cette union du Dieu infini et de l'homme fini qui fait l'idée absolue de l'Esprit(6).

---

(1) Rel. I, L. 150, G. 132 (1824); L. 28-35, G. 32-37 (1824, 1827).
(2) Rel. I, L. 75, G. 70 (1824, 1827); L. 184, G. 157 (mscr); IV, L. 15, G. 23 (1824).
(3) Enc., § 573 Rem. p. 451.
(4) Cfr Rel. I, L. 173-175, G. 148-149 (mscr).
(5) Rel. I, L. 165-167, G. 143-144 (1824); L. 167-168, G. 145(W).
(6) Rel. I, L. 162, G. 141(mscr). Cfr E. Schmidt, Hegels Lehre von Gott, p. 224.

Le Christianisme est ainsi la religion réellement consciente de soi, la religion qui se prend comme objet, et dégage dès lors, sa notion authentique en même temps qu'elle détermine comment la réaliser(1).

La positivité chrétienne apparaît, dès lors, comme cette réalisation concrète du "concept" de religion, comme l'identité de la notion de religion et de sa pleine et apaisante réalisation dans la conscience croyante historique.(2)

Le Christianisme est la Religion même(3) : il est l'Idée de la Religion(4).

Qu'une religion déterminée soit ainsi l'Idée de la Religion, puisqu'elle se sait l'Idée de l'Esprit absolu dont elle fait l'expérience à travers la finitude de la conscience croyante(5) : telle est l'antinomie radicale de la positivité historique du Christianisme, dont la phénoménalité est l'Incarnation de Dieu.

Ces paradoxes de la révélation absolue manifestent dans la conscience, la distorsion de l'Esprit divin lui-même à distance de sa vision infinie dans l'Idée absolue.

Soucieuse d'une compréhension exhaustive de cette réalité spirituellement déchirée de la positivité chrétienne, la philosophie hégélienne reste lourde de ce dessaisissement, de cet effacement de l'Absolu, de la négativité de l'Esprit à distance de sa Vision absolue et idéale.

---

(1) Rel. IV, L. 3, G. 13 (1824); L. 14, G. 22 (1824). Cfr G. Lasson, Einführung in die Religionsphilosophie, p. 128.
(2) Rel. IV, L. 12, G. 21 (1827); L. 17, G. 25 (1824). Cfr G. Lasson, op. laud., pp. 90-91.
(3) Rel. IV, L. 15, G. 24 (1824).
(4) Rel. I, L. 64-65, G. 62 (1824); II, L. 6, G. 9 (W); IV, L.5, G. 14 (1824); L. 8, G. 17 (1827).
(5) G. Lasson, op. cit., p. 127 : "Die Idee Gottes und die Idee der Religion gelten Hegel als identisch; wo die Idee Gottes in dem Bewusstsein soweit zur Klarheit gekommen ist, dass Gott von ihm als der absolute Geist gewusst wird, da ist auch die Idee der Religion soweit wirklich geworden, dass sie als die absolute Religion auftritt."

Cependant cette positivité suscite encore, pour la conscience chrétienne de l'histoire, une autre aporie dont la philosophie doit également rendre compte : comment comprendre le Christianisme comme la religion absolument vraie, comme l'Idée de la Religion, et respecter, en même temps, le fait de son apparition dans l'histoire parmi les autres religions positives de l'humanité?

Celles-ci ne sont-elles donc qu'erreur : mais alors, répondent-elles encore à la notion de religion? Si, inversement, toutes les religions sont vraies, il n'y a plus de religion absolue, plus d'Idée de religion : il n'y a plus de religion. Comment se présente à la conscience croyante cette nouvelle antinomie historique de la révélation absolue?

3. La Religion et les religions;

Ce problème de la pluralité des religions ne pouvait être esquivé par Hegel. Sa jeunesse avait éprouvé la séduction hellénique de la religion de la beauté; il avait supporté avec peine l'austérité dépouillée du Christianisme réformé; il avait donc là un problème personnel à résoudre. Par ailleurs, c'était un thème de la philosophie des Lumières : la diversité des religions justifiait, selon l'Aufklärung, le scepticisme ou l'indifférence.

La problématique ~~hégélienne~~ dépend ici de la conception de la positivité ~~chrétienne. Si, en effet,~~ Puisque la conscience chrétienne impose la notion d'une religion positive, historiquement révélatrice de la vérité absolue, elle pose, du même biais, la question des autres religions positives dont le Christianisme partage l'historicité et dont il met en cause la vérité. Comment Hegel développe-t-il le problème?

Pour lui, comme pour des Romantiques comme Novalis ou Friedrich Schlegel, le Christianisme est la Religion même(1), en tant qu'il

---

(1) Rel. II, L. 3, G. 7 (mscr). Sur la religion des Romantiques, on pourra consulter : R. Huch, Les Romantiques allemands, XVI - L'ancienne religion.

réalise le concept de religion et lui identifie sans réserve jusqu'à sa positivité : le Christianisme est l'Idée de la religion dont la réalité s'égale en lui à la virtualité de son concept.

Quant aux autres religions, pense Hegel, elles répondent aussi à la notion de religion : le langage l'atteste; mais elles n'en vérifient effectivement que tel ou tel aspect, chacune s'attachant d'une façon exclusive, partiale, limitée, à une dimension déterminée du concept de religion.

La spécificité de cette doctrine hégélienne a été trop peu remarquée, faute qu'on ait dégagé nettement le "concept de la religion" dont la réalité effective se trouve absolument présente dans la conscience chrétienne, ~~absolument~~(1); c'est pourtant là un point qui éclaire vivement la compréhension hégélienne de la conscience chrétienne historique.

°

Le concept de religion ne trouve sa réalité concrète que dans l'expérience de la conscience religieuse(2); il ne déploie donc réellement la totale vérité de son contenu que dans la conscience dont la vie effective assume et épuise absolument les virtualités religieuses de l'Esprit, c'est-à-dire dans la conscience chrétienne de l'identité spirituelle de Dieu et de l'homme. C'est seulement dans cette conscience que le concept de religion trouve sa réalité authentique. Dès lors la conscience chrétienne est la seule à pouvoir discerner, à partir de son expérience, la vérité de ce concept. La religion révélée révèle la religion(3). Le Christianisme dégage la notion de la religion, par le simple fait de sa prise de conscience de soi(4).

Le concept de religion apparaît à la conscience chrétienne comme le terme d'une spéculation, soucieuse de discerner dans la réalité du Christianisme, le principe formel d'articulation selon

---

(1) Sur le "concept" hégélien, cfr supra : p. 165, n.1
(2) Rel. I, L. 66-67, G. 63-64 (1827); II, L. 4-5, G. 8(W).
(3) Rel. I, L. 162-164, G. 141-142 (mscr); IV, L. 3-5, G.13-15(mscr + 1824).
(4) Rel. I, L. 74, G. 70 (1827).

lequel il se constitue lui-même en religion absolue.

Ce concept, lié à l'acte d'une pensée chrétienne en quête de compréhension de son expérience religieuse, constitue donc le moment subjectif expressif de la formalité abstraite du Christianisme(1).

En d'autres termes c'est "nous" qui dégageons le concept de religion (für uns) dans le travail d'une pensée subjective dont l'autonomie se distingue de l'expérience spirituelle. En ce sens, ce concept de la religion n'est pas la religion(2). C'est le produit fini de la pensée subjective, abstrait du mouvement de l'Esprit, qui seul, dans la religion concrète, peut lui conférer son absolue réalité(3).

Cependant cette subjectivité du concept de religion n'a rien de sentimental et d'arbitraire; s'il est l'acte rationnel du sujet, le concept de signe aussi ~~concurremment~~ l'universalité de l'objet. Le concept de religion n'est abstraction de la conscience subjective, qu'en dégageant la formalité universelle objectivement constitutive des structures religieuses concrètes. Comment ~~en effet~~ le Christianisme met-il ce concept en évidence?

En se pensant comme l'Idée de la religion, comme sa parfaite réalisation, le Christianisme se révèle, en deçà de sa réalité et de sa positivité concrète, comme sa propre attente en peine et en espérance de soi.(4) Or cette présence, où le Christianisme se présuppose dans l'objectivité de sa pens ée, est, en tant que telle, la finitude qu'il surmonte absolument en son mouvement spirituel de religion manifeste. Mais c'est aussi la forme qu'il distingue en soi comme l'universalité au principe de sa rationalité. Le Christianisme dégage ainsi le concept de religion comme la forme finie constitutive, avec le contenu fini de sa positivité, de son infinité religieuse. C'est l'universelle, l'abstraite négativité du Christianisme, sa distance de soi à soi ~~et sa singularité~~, dont l'indétermination est présence

---

(1) Rel. I, L. 9-12, G. 13-20.
(2) Rel. II, L. 5, G. 8 (W); IV, L. 8, G. 17 (1827); L. 17-18, G. 25-26 (1824).
(3) Rel. IV, L. 8, G. 17 (1827); L. 11, G. 20 (1827); L. 18-17, G. 25-26 (1824).
(4) G. Lasson, opk cit., p. 129.

à toute détermination religieuse possible.

Le concept de religion, c'est donc le Christianisme lui-même dans son moment abstrait d'universalité concrète; ce concept rationnel ne constitue n'est pas la réalité spirituelle du Christianisme; mais en lui, la religion chrétienne se fait abstraitement, indéterminément, immédiatement présente, en-deçà de son unique réalité, à l'univers de l'expérience religieuse de l'homme(1).

Celle-ci y découre ~~trouve tout~~ son sens. Car en révélant le concept de religion, le Christianisme manifeste à la conscience le principe universel qui se déploie, se cherche, se développe dans ~~ces~~ expériences humaines(2). Le concept de religion se dégage, en effet, dans le Christianisme comme la possibilité finie de la réconciliation infinie où l'homme, ~~est~~ élevé à Dieu, efface l'effacement de sa nature, et où se ressaisit le dessaisissement de Dieu qui révèle à l'homme sa divine Essence(3). En se manifestant comme la réalisation effective de cette rédemption, le Christianisme, Idée de la Religion apparaît à la fois, comme le dépassement par la religion de sa propre finitude, et comme l'accomplissement absolu de ses possibilités. A cette lumière chrétienne, l'expérience religieuse de la conscience humaine se comprend comme le mouvement où se marquent, se développent, s'épuisent les moments de ce dépassement qui font les étapes de cet adcomplissement(4). Pour que Dieu se révèle à l'homme qu'il élève, il faut en effet que se surmontent leur distance et leur éloignement(5); c'est l'oeuvre de l'Esprit dont la ~~lente~~ patience déploie infiniment chaque différence et en épuise la finitude avant d'en susciter dialectiquement une autre. Puisque d'ailleurs ce mouvement de réconciliation emprunte les détours de l'Espace-Temps où s'égare l'homme et où Dieu se perd à sa recherche, la Religion

---

(1) REL. I, L. 66, G. 63 (1827); IV, L. 13, G. 15 (mscr).
(2) Rel. I, L. 70-73, G. 66-69 (1824, 1827); II, L. 3-8, G. 7-11(W).
(3) Rel. IV, L. 34, G. 43 (mscr); L. 36, G. 45 (1827).
(4) Rel. II, L. 7-8, G. 10-11 (W).
(5) Rel. IV, L. 35-36, G. 44 (1827).

prend la forme d'une histoire(1).

Ce déploiement, jusqu'à l'épuisement dans le Christianisme, de la possibilité religieuse de l'humanité, du concept de religion, s'inscrit ainsi, dans la réalité spirituelle des consciences, comme la suite des religions historiques.

D'une part, celles-ci instituent progressivement le dépassement par l'homme de sa naturalité finie. De ce fait, chaque religion apparaît comme un moment particulier, à l'historicité contingente, sinon arbitraire, dont les déterminations singulières sont spécifiquement hétérogènes à toute autre. Dans cette perspective, la vérité absolue du Christianisme se révèle à la conscience chrétienne comme l'au-delà, seul infini, des autres expériences religieuses seulement finies : car étant le seul à surmonter effectivement et totalement la limite des possibilités humaines ~~[en tant que tel]~~, il est seul religion parfaite, seul, révélé par Dieu, seule vraie religion en Esprit et en vérité(2).

Mais par ailleurs, le Christianisme est la plénitude spirituelle qui égale sa positivité finie à l'infinité des virtualités religieuses de l'Esprit : il s'affirme ainsi virtuellement (an sich) présent à toute religion; en chacune il découvre le lieu inégal de son propre avènement. Tout s'organise donc en fonction de lui : les différentes religions marquent seulement les moments de l'enchaînement infrangible de cet unique déploiement de l'esprit. A la lumière de l'Idée chrétienne de la religion, toute religion apparaît idéalement à la conscience chrétienne comme l'expression d'un moment de cette vérité totale dont témoigne l'unique révélation de l'Esprit.

Aussi, dans toutes les formes religieuses de l'humanité, la consciense chrétienne peut-elle, à sa propre lumière, retrouver, défigu-

---

(1) Rel. II, L. 7, G. 10 (W).
(2) Rel. IV, L. 10-12, G. 19-21 (1827); L. 14-15, G. 22-24 (1824); LK 32-35, G. 41-43 (mscr).

ré, son bien propre(1). Car en toute religion finie qui n'est pas la vraie religion, mais n'en reste pas moins une religion, la Religion, le Christianisme, se cache sur le mode d'une présence encore enveloppée et dissimulée à elle-même, comme l'universalité indéterminée, abstraite, le concept, qui ~~ouvre~~ suscite tous les développements possibles. (2) Pour le chrétien, l'histoire des religions est l'histoire de la Religion.

- C'est d'abord la religion naturelle. Il ne s'agit évidemment pas ici de la "religion naturelle" de l'Aufklärung, cette théorie déiste qui n'est ni ~~la~~ religion, puisqu'elle est abstraction pure, ni naturelle, puisqu'~~elle est~~ le résultat hautement élaboré de la réflexion critique. (3) La Religion de la nature épuise au contraire l'expérience concrète de l'immédiateté de l'être. C'est la conscience limitée de l'Orient (Chine et Inde, Perse et Egypte) où la substantielle massivité du monde évoque la puissance sensiblement absorbante d'une nature sans mesure et de l'individualité grossièrement despotique où se dissimule la libre infinité de l'Absolu(4).

- Le second moment de l'expérience religieuse de l'humanité est celui où la conscience commence à accéder, dans l'individu, à la liberté spirituelle; d'où l'expérience de l'essence comme du fondement originaire de cette réflexion intériorisante. C'est donc la réduction de l'extériorité immédiate, et ~~tout~~ d'abord la révélation du néant de toute réalité mondaine face à l'intériorité absolue - sublime -de la conscience de soi absolue : le Dieu des Juifs. C'est

---

(1) Rel. II, L. 6, G. 9 (W): "Les religions déterminées ne sont pas, il est vrai, notre religion; toutefois, comme moments essentiels, bien que secondaires, qui ne doivent pas faire défaut à la vérité absolue, ils sont contenus dans la nôtre. Nous n'avons donc pas à faire à quelque chose d'étranger, mais à quelque chose qui est nôtre. Reconnaître qu'il en est ainsi c'est concilier la vraie religion avec les fausses". C'est aussi la pensée des romantiques, qui, avec Tieck, avaient lu J. Böhme (Cfr R. Huch, op. laud., p. 158).
(2) G. Lasson, op. cit., p. 93.
(3) Rel. II, L. 11, G. 13 (W).
(4) Rel. II, L. 9, G. 12 (1824); L. 19, G. 19 (mscr); L. 38, G. 34, (mscr); IV, L. 9, G. 18 (1827); L. 37, G. 45 (1827).

ultérieurement la mise en évidence de la réalité sensible comme d'un phénomène divin, la transparence et la fraîcheur de la beauté de l'art et de la rationalité du divin, mais aussi la soumission inéluctable et sereihe de l'artiste et de son dieu à la nécessité que le Grec appelle Destin(1).

-Enfin l'homme fait l'expérience religieuse de sa propre finalité. Il se révèle capable d'assumer, de concevoir à son gré son univers. Le romain est le principe subjectif qui régit le monde. Il mobilise ses dieux pour dominer la terre. C'est la position encore finie du concept comme première manifestation immédiate du dynamisme de l'Esprit(2).

Ainsi dans chacune des religions de l'humanité, la conscience finie se donne un visage nouveau de l'infinie conscience de soi de l'Esprit : à travers les religions humaines païennes, finies, la conscience chrétienne discerne l'apparition progressive de l'Esprit, selon les moments logiquement déterminés de son infinie révélation. (3)

C'est ce déploiement dialectique de l'Esprit qui retient l'attention de Hegel. Nous venons d'indiquer les étapes de sa philosophie de la religion selon le manuscrit de ses Cours de Berlin. Les leçons orales ont parfois, semble-t-il, articulé autrement l'histoire religieuse de l'humanité(4). Par ailleurs la Phénoménologie qui, à son niveau d'expérience de la conscience(5), ne pouvait dégager le concept de religion, propose une dialectique différente: religion na-

---

(1) Rel. II, L. 13, G. 14 (1824, W); L. 19, G. 19 (mscr); IV, L; 10, G. 19 (1827); L. 37, G. 45 (1827).
(2) Rel. II, L. 15-16, G. 16-17 (1824); L.20, G. 20 (mscr); IV, L. 10, G. 19 (1827).
(3) Rel. II, L. 21, G. 20 (mscr). On aura reconnu dans cette division de la Religionsphilosophie la structure même de la Logique hégélienne : Etre, Essence, Concept.
(4) G. Lasson, op. cit., pp. 106-112. L'importance accordée aux différentes religions naturelles, le rôle dialectique des religions grecque et juive, l'intérêt spéculatif de la religion syrienne constituent les principaux éléments variables dans l'organisation des Leçons hégéliennes sur la religion.
(5) Ph., p. 61 : "Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins".

turelle immédiate, religion hellénique de l'art, religion manifeste, le Christianisme(1). Ces faits le montrent : il s'agit moins pour Hegel d'écrire une histoire des religions que de comprendre philosophiquement l'histoire de la religion(2).

C'est qu'en pensant la vérité du Christianisme historique, Hegel pense dévoiler la vérité de toute religion. Le mouvement dialectique expérimenté a posteriori par la conscience chrétienne, constitue pour lui l'a priori de toute religion(3). La philosophie hégélienne ne fait ainsi que reprandre, dans sa perspective propre, la certitude absolue de la conscience chrétienne qui croit accomplir toute religion. Hegel voit aussi la révélation idéale de l'Esprit s'anticiper en toute autre expérience religieuse. L'histoire des religions n'est que la réalisation progressive de la révélation de l'Esprit à la conscience chrétienne.

La succession contingente des différentes religions "finies" importe donc moins à cette philosophie que l'expérience spirituelle et logique de la vérité chrétienne, à la fin et au principe de toute religion possible. Peu importe qu'un moment dialectique de cette révélation de l'Esprit se représente et s'épuise concrètement dans telle ou telle religion de l'Histoire. Mais il est absolument important que la dialectique de l'Esprit, révélée à la conscience chrétienne, révèle la rationalité humaine et le moment proprement spirituel de toute religion.

C'est pourquoi Hegel peut varier au cours des années son exposé des différentes religions. Elles sont les expressions parfois indécises du mouvement de l'Idée, mais la dialectique du concept spirituel n'est pas en jeu ni en cause dans ces vicissitudes de l'histoire. Le Christianisme l'a révélé définitivement à la conscience croyante.

---

(1) A. Die natürliche Religion (Ph., pp. 481-489); B. Die Kunst-Religion, (pp. 490-522); C. Die offenbare Religion (Ph., pp. 523-548).
(2) Rel. I, L. 163-164, G. 142 (mscr).
(3) Rel. I, L. 162-164, G. 141-143 (mscr); IV, L. 10-12, G. 19-21 (1827).

Hegel pense donc moins l'histoire des religions que la préhistoire du Christianisme; ou plutôt, il ne pense la première qu'en tant qu'il en connaît, comme ~~le croyant~~ le seul croyant, l'identité avec la seconde(1)? D'où la présence dans les textes hégéliens sur les diverses religions, de centaines de références au Christianisme. Celui-ci constitue, en effet, pour la philosophie spéculative comme pour la conscience chrétienne, la norme irréformable et le principe caché de toute religion; ~~il est~~ la lumière qui en élucide l'histoire, le point de repère ~~qui en permet l'~~ de son étude systématique.

Le Christianisme n'est donc pas seulement la religion manifeste (offenbare Religion) de la conscience; il est encore, pour Hegel, comme pour le chrétien, la religion accomplie (vollendete Religion)(2) de l'histoire; car en son historicité, il achève en leur vérité et accomplit de sa plénitude toutes les autres religions de l'humanité.

La religion révélée révèle la religion; elle dévoile la vérité voilée de toutes les religions finies; celles-ci n'illuminent pas le Christianisme, mais la conscience chrétienne s'éclaire de se réfléchir ~~en~~ dans elles(3).

Ainsi la positivité chrétienne accomplit-elle l'histoire religieuse : toute religion est fausse qui n'est pas chrétienne, mais la

---

(1) C'est là une perspective proche de la pensée augustinienne, respectueuse du caractère unique, divin, du Christianisme, soucieuse en même temps, d'en découvrir, en toute expérience du sacré, les ébauches humainement approximatives et donc souvent grossières, mais aussi providentiellement souhaitées et donc parfois, spirituellement très pures : "illa vera religio... quae fuit ab initio mundi... et quae nunc appellatur christiana..."

Mais, indépendamment d'autres divergences, peut-être plus fondamentales, avec la tradition chrétienne, il faut souligner le peu de relief accordé par Hegel à la tradition du Judaïsme biblique. Certes celui-ci conserve aux yeux du philosophe le privilège spirituel unique de parler de Dieu. Cependant Hegel ne semble pas reconnaître de portée spirituelle spéculative à l'Alliance nouée avec Israël par le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

(3) Il ne serait donc pas sans utilité pour l'étude de la compréhension hégélienne du Christianisme de s'attarder à son interprétation des diverses religions finies, "ethniques", disait Goethe. Nous devons y renoncer. Le résultat de nos recherches n'en serait pas d'ailleurs modifié. Les remarques précédentes expliquent pourquoi.

(2) v. g. Rel., t. IV, p. 235.

seule vraie religion est déjà présente dissimulée en chacune(1). Hegel adopte l'affirmation paradoxale de la conscience chrétienne quand il pense le Christianisme historique comme Idée de la Religion(2). Il sonde encore la profondeur de cette antinomie de la positivité absolue, quand il reconnaît, au fondement de toute histoire et de toute religion, cet infini paradoxe de l'Esprit à distance infinie de Soi, en sa propre Vision, la négativité absolue de l'Idée(3).

Cependant ces affirmations posent un problème nouveau, comme une difficulté suprême. La conscience chrétienne se présente comme la révélation absolue de l'Absolu. Mais comment Hegel peut-il le soutenir rationnellement? Davantage comment, en pensant la vérité de cette représentation absolue, mais voilée, peut-il affirmer penser absolument l'absolu? Ce sont là pour beaucoup des prétentions insoutenables; il faut, en tout cas, tenter de les comprendre.

III. LA VERITE DU CHRISTIANISME.

Le Christianisme est paradoxe. Il déchire la conscience croyante en manifestant son infinie profondeur et l'arrache au monde en lui en révélant la vérité(4). L'historicité chrétienne extériorise l'Esprit, déploie la distance et les disjonctions intimes de la vérité spirituelle et fait comme éclater l'expérience religieuse de l'humanité à laquelle elle croit s'identifier(5). La foi chrétienne dépasse sa propre conscience représentative de l'Esprit et surmonte, en chaque moment, sa propre historicité finie quoiqu'absolue. Telle est l'expérience du Christianisme.

Mais un autre tourment guette le croyant : le dédoublement plus intime du coeur aux heures équivoques du doute, quand l'Esprit se fait redoublement de certitude et s'absoud, au nom de l'Absolu, de son oscillante ambiguïté(6).

---

(1) Cfr supra : 3. La religion et les religions, pp. 191 sqq.
(2) Cfr supra : 2. Le Christianisme et la religion, pp. 185-191.
(3) Cfr supra : 1. Positivité et contingence historiques, pp.179-185.
(4) Cfr supra : I. L'expérience du Christianisme, pp. 156-178.
(5) Cfr supra : II. L'historicité du Christianisme, pp. 178-200.
(6) Rel. V, L. 4-5, G. 8-9; Aesth., III, p. 50.

Finalement c'est de la vérité de la conscience chrétienne qu'il s'agit, de l'identité, incessamment contestée, mais toujours confirmée, de la certitude et de la vérité : c'est la question ~~des dimensions et~~ de la portée du phénomène religieux, du sens et de la valeur des affirmations de la conscience chrétienne.

Le problème est des plus classiques.

Il prend souvent, chez les philosophes de la religion, la forme d'une question sur les "origines" du phénomène religieux. On lui a donné bien des réponses : la peur, le sentiment de dépendance, le désir(1). On connaît la doctrine marxiste de l'aliénation religieuse. Plus récemment la sociologie, la phénoménologie ont contribué à dégager plutôt le sens des conduites religieuses. Rendre compte de la religion, c'est d'abord la situer dans le phénomène humain.

Sans rejeter le principe de cette recherche, le croyant ne la considère pas comme suffisante. Pour sa part, il s'attachera aussi et surtout à mettre en relief le fondement divin de sa religion. Son effort pourra prendre la forme d'une apologétique ou d'une théologie critique des fondements de ~~son~~ discours dogmatique(2).

De part et d'autre, il s'agit, avec plus ou moins de nuances, d'affirmer ou de nier la "réalité", la "vérité" propre à la conscience religieuse.

Ce problème est pour Hegel d'une importance considérable, et même, ~~si on le comprend bien, centrale~~ décisive : puisque sa philosophie pense et détermine, en sa vérité, la religion chrétienne, et que celle-ci contient substantiellement la vérité de celle-là.

---

(1) A. Vera, Philosophie de la Religion, I, p. CII : "La peur(Epicure, Lucrèce, Strauss), le sentiment de dépendance(Schleiermacher), le désir (Feuerbach), une révélation primitive (William Jones) ont été tour à tour considérés comme constituant le principe de la Religion".

(2) B. Welte, La position de la théologie en Allemagne dans le cadre de la philosophie actuelle, in Catholicisme allemand, Paris, Le Seuil 1955, pp. 536-558.

Il faut préciser cependant la position hégélienne du problème. Il est, en effet, des manières diverses d'évaluer le phénomène religieux. Les critères d'estimation sont multiples.

Faut-il vérifier la religion à son pouvoir d'apaisement sur le coeur de l'homme à qui elle révèle l'harmonie cosmique et sociale. Rousseau l'a tenté : la majesté des Ecritures le frappait; la sainteté de l'Evangile parlait à son coeur; il "ne raisonnait jamais sur la nature de Dieu, qu'il n'y fut forcé par le sentiment de ses rapports avec Lui".(1)

L'art et la beauté constituent-ils au contraire le témoignage le plus autorisé de la révélation divine? Herder, Chateaubriand l'ont pensé, et Hamann déjà voyait, dans l'obéissance esthétique du Golgotha, le "scheblimini", la clef universelle du mystère du Royaume, de la Genèse à l'Apocalypse(2). On sait comment les romantiques Tieck et Wackenroder, Brentano et les frères Schlegel, furent au grand déplaisir de Hegel, esthétiquement séduits par le catholicisme(3).

N'y a-t-il au contraire que le Dieu de la moralité? Les exigences de la raison pure pratique constituent-elles le critère décisif de toute croyance religieuse? A un moment de sa jeunesse, Hegel fut peut-être tenté par cette théologie moraliste à la façon de Kant

---

(1) J.J. Rousseau, Emile, L. IV, La Profession de Foi du Vicaire savoyard. Cfr P. Burgelin, J.J. Rousseau et la Religion de Genève, Genève, Labor et Fides, 1962.
(2) H. Urs von Banthasar, Herrlichkeit, Einsiedeln, Johannes Verlag, t. I, 1961, p. 78; t.II, 1962, pp. 603-643.
(3) G. P. 19, p. 664; Aesth. II, p. 233.

ou de Fichte(1).

Mais, dans le Système de l'Encyclopédie, l'éthique n'est plus que le point de surgissement (Ausgangspunkt) (2) de la religion; elle ne la mesure plus; la moralité n'apparaît plus dans l'expérience religieuse absolue(3). Le problème de Hegel est, en effet, celui de la vérité de la religion. De ce point de vue spéculatif, la moralité, la beauté du Christianisme, l'apaisement que la religion chrétienne peut apporter aux angoisses du coeur humain, ne l'intéressent guère.

Or, pense Hegel, la vérité est la libre et absolue réalité de l'Esprit. Le Christianisme révèle l'Esprit. Le Christianisme est donc la vérité.

"L'Absolu est l'Esprit" : telle est la plus haute définition de l'Absolu. - Découvrir cette définition, en comprendre le sens et le

---

(1) Des textes comme les suivants suggèrent cette hypothèse : Theologische Jugendschriften, pp. 8, 48-59, 51 :"Je höher also Hochachtung für die Moral und für die Moral der Lehre Christi steigt, desto heterogener, desto entbehrlicher dauncht ihnen das übrige"; 60, 143, 144, 153 :"dass der Zweck und das Wesen aller wahren Religion und auch unserer Religion Moralität des Menschen sei"; 357, 360 :"Hauptwesen des Christentums : moralische Besserung".
Peut-être ces textes indiquent-ils la perspective d'où l'on pourrait caractériser au mieux l'évolution de la "Philosophie religieuse" de Hegel. Après Tübingue, la représentation chrétienne lui apparaissait, comme à Kant, assez strictement mesurée par les exigences de la Raison pure pratique. Peu à peu, d'une manière décisive dès la Phénoménologie, la représentation chrétienne manifeste sa vérité singulière; et ce, d'une part, grâce à la saisie du contenu proprement spéculatif du dogme et, d'autre part, grâce à l'affirmation toujours plus assurée de la Raison pure théorique, spéculative.
Cfr v.g. Nohl, pp. 235-237 : on y trouve, encore dissociés, les éléments, théorique et pratique, la représentation "imaginaire" et les exigences rationnelles, qui, transmués spirituellement, feront bientôt la Vernunft hégélienne. Les ouvrages de P. Asveld et de A. Peperzak éclairent profondément cette question. Cfr supra, p. 16, n. 50; p. 179, n. 1, 2.
(2) Enc., § 552, Rem., p. 431.
(3) G. Lasson, Einführung, p. 7. C'est peut-être pourquoi R. Haym, a accusé Hegel de n'avoir retenu du Christianisme que la représentation dogmatique sans accorder d'attention à la vie chrétienne concrète. (Hegel und seine Zeit, p. 408).

contenu, c'était là, peut-on dire, la tendance absolue de toute culture et de toute philosophie; sur ce point se sont concentrées toutes les religions et toutes les sciences; cette visée seule permet de comprendre l'histoire universelle.- Le mot et la représentation de l'Esprit furent tôt trouvés : le contenu de la religion chrétienne, c'est de donner Dieu à connaître comme Esprit.(Mais) saisir en son élément propre, le concept, ce que la religion chrétienne a donné à la représentation, et ce qui est en soi l'essence, tel est le problème de la philosophie, qui ne sera pas résolu... tant que le concept et la liberté ne seront pas son objet et son âme".(1)

Ainsi le savoir philosophique constitue-t-il, pour Hegel, la seule connaissance où la vérité de l'Esprit se révèle à la conscience avec le visage même de la vérité : la philosophie conçoit spirituellement la conscience de soi où s'engendre spirituellement et se manifeste, en toute certitude, la vérité unique(2).

La conscience religieuse, cependant, communique substantiellement à ce privilège, par là, tout au moins, en sorte que le contenu de sa foi dogmatique et cultuelle se laisse concilier, voire identifier, avec l'Absolu de l'Esprit.

Dès lors, la question de la vérité absolue de la conscience chrétienne ne s'identifie, chez Hegel, au problème de sa conciliation avec la connaissance absolue de la philosophie. Puisqu'elle n'est pas une réflexion de type subjectiviste, la spéculation, pense en effet Hegel, ne relativise pas la religion qu'elle pense. Au contraire, estime-t-il, la philosophie justifie l'absolue réalité du Christianisme qu'elle conçoit et engendre en sa vérité spirituelle.

L'interprète, théologien chrétien ou marxiste, kantien ou phénoménologue, peut ici rester hésitant. Il peut en effet paraître absurde de prétendre "justifier" par autre chose que lui-même l'"Absolu" religieux. Ou bien, cet Absolu trouve en lui sa propre vérification, et toute autre justification stricte est impossible; ou bien, l'Absolu de la conscience religieuse a besoin de la philosophie (ou

---

(1) Enc., § 384 Rem.
(2) Ph., pp. 556b, 559a.

de la science), pour que se dévoile et se fonde sa vérité authentique; mais, du coup, il n'est plus l'absolument Absolu de la religion.

Le dilemme paraît adéquat; il y a, semble-t-il, contradiction à dire tout ensemble que le Christianisme révèle absolument l'Absolu et que la philosophie seule révèle l'Absolu de cette révélation.

La contradiction est extrême. Mais Hegel la revendique. Il faut donc tenir les deux bouts de la chaîne hégélienne : la religion chrétienne est, en elle-même absolue, parce que la philosophie la justifie absolument(1).

Que la pensée philosophique, sans "rationaliser" subjectivement, ni "humaniser" le Christianisme, en vérifie l'absoluité, ce n'est peut-être ni chrétien, ni philosophique; mais c'est la pensée de Hegel. Feuerbach l'avait bien vu, quand, en 1828, écrivant à Hegel avec la rudesse d'un étudiant en mal d'émancipation de son maître, alors déjà, il le critiquait violemment sur ce point(2). Après lui, avec lui, les hégéliens de gauche(3) ont discerne et stigmatisé cette volonté hégélienne d'abso-

---

(1) Ph., pp. 552b, 553b; Enc., Vorrede zur zweiten Ausgabe, pp. 3-4, 12-19; Vorrede zur dritten Ausgabe, pp. 23-28; §§ 1, 2, 4-7; G.P. Einl., pp. 288-297; G.P. 19, pp. 684 sqq.; Berl., p. 15 :"Philosophie (hat) denselben Zweck und Gehalt mit der Religion, nur nicht (als) Vorstellung, sondern Denken. Die Gestalt der Religion(ist) deswegen unbefriedigend für das höher gebildete Bewusstsein, - muss erkennen wollen, die Form der Religion aufheben, - aber allein dann, um ihren Inhalt zu rechtfertigen. Dies dann die wahrhafte Rechtfertigung, nicht die geschichtliche, gelehrte, äusserliche. Das Ewige hat nicht im Zeitlichen seine Begründung, in Fakta, usf. Jenes ist das Zeugnis des Geistes". (Discours inaugural de Berlin, 22-10-1818); Berl., pp. 79-80 : Vorrede zu Hinriche Religionsphilosophie; Berl., pp. 190-191 : Recension de Solgers nachgelassene Schriften ; Berl., p. 295 sqq., : Recension des Aphorismen de Göschel.

(2) Br. 592, de Feuerbach (22-11-1828). Cette lettre qui proclamait l'"Alleinherrschaft der Vernunft" et refusait de voir dans le Christianisme la Religion absolue, est restée sans réponse de Hegel, semble-t-il. Sur la manière dont Feuerbach oppose sa conception de la religion à celle de Hegel, cfr H. Arvon, Ludwig Feuerbach, spec., pp. 74 sqq.

(3) Cfr A. Véra, Philosophie de la Religion, I, p. LXVII. Il y cite Die Menschwerdung Gottes de Frauenstädt et l'Andeutung eines Systems Spekulativer Philosophie de Daumer. Cfr etiam K. Löwith, Die Hegelsche Linke.

lutiser le Christianisme, par là seulement qu'on le pense. Strauss et Nietzsche n'étaient pas moins lucides dans leur critique "ironique" (1) ou "rageuse"(2), que Göschel(3) dans la ferveur de ses commentaires. Peut-être convient-il donc d'hésiter avant d'attribuer à Hegel ~~la trop stupide~~ l'absurdité d'avoir confondu l'absolu et le relatif, ou la déloyauté d'avoir dissimulé sa visée de démolition du Christianisme; peut-être aussi est-il imprudent de ne trouver chez Hegel qu'incompréhension philosophique de la religion chrétienne.

Mais ne convient-il pas plutôt de s'interroger au préalable sur cette religion, et sur cette philosophie? N'est-il aucunement possible d'élucider cette paradoxale affirmation hégélienne d'une vérité religieuse absolue, référée au-delà de soi, à autre chose que soi? Dans cette intention, il ~~s'indique d'éclairer~~ faut discerner les composantes de cette vérité de la conscience chrétienne.

Car enfin, qu'est-ce que la vérité d'une religion? Théologiens et philosophes ont toujours su l'ambiguïté de cette question. La vérité de la conscience religieuse implique, en effet, en soi une indéniable dualité.

D'une part, c'est la vérité particulière à la conscience croyante, son bien propre, nécessairement rebelle à toute communication objectivante. L'adhésion croyante peut être sans réserve, et la révélation, plénière; l'acte de la foi n'en reste pas moins particularisé dans une positivité contingente, distingué, en quelque sorte, opposé aux autres conduites de la conscience, et surtout, de par l'absolue vérité de son objet, toujours à distance de la certitude immédiate de la subjectivité rationnelle autonome. La foi la plus généreusement inclusive de l'univers reste toujours une exclusive unicité.

Aussi l'effort d'intelligibilité de la conscience religieuse ne s'épuise-t-il pas dans la compréhension de la singularité irréducti-

---

(1) H. Arvon, op. laud., p. 175.
(2) H. Arvon, op. laud., p. 179.
(3) A propos de C. Fr. Göschel et ses Aphorismen, cfr infra : Appendice IV.

ble de sa foi : il implique encore, nécessairement, une autre dimension d'universalité. Il faut, en effet, saisir aussi la positivité contingente dans son rapport à l'histoire universelle, situer la démarche religieuse dans l'ensemble des formes de la conscience, et, d'une façon ou de l'autre, appréhender l'universalité objectivement rationnelle de ces certitudes subjectives absolues. La foi la plus incommunicable et la plus paradoxale communique toujours à la raison.

Il est donc une double approche de la vérité religieuse, soit " de l'intérieur", par l'attention à la vérité spécifique de la conscience croyante qui adhère à ses certitudes particulières, soit "de l'extérieur", par la réflexion sur les dimensions universelles de sa vérité et l'examen de la portée de ces certitudes globales.

Evidemment, le théologien ou le philosophe interprètent diversement cette dualité; elle n'échappe pourtant, ni à l'un, ni à l'autre.

Le théologien catholique par exemple, distingue classiquement la "crédentité théologique" et la "crédibilité rationnelle"; à ses yeux les deux points de vue "dogmatique" et "apologétique" ne sauraient se recouvrir, sous peine de compromettre, soit la vérité surnaturelle de la foi, soit l'autonomie de la raison naturelle.

Dans une perspective philosophique, des ouvrages comme ceux de Gusdorf(1) et de Ricoeur(2) montrent comment une anthropologie générale reste tronquée, si elle ne tient pas compte de la spécificité de la conscience mythique et de la croyance religieuse naïve. Car le mythe, réservé et secret comme toute origine, reste irréductible à la raison critique. D'où, pense Ricoeur, la nécessité d'une "naïveté seconde", candidement saturante, religieusement engageante, autant que l'unicité mythique originaire, mais en même temps, oritiquement lucide et élargie à la mesure de l'univers. Comment sinon,

---

(1) G. Gusdorf, Mythe et métaphysique, Paris Flammarion, 1953, I. La conscience mythique; II. La conscience intellectuelle; III. La conscience existentielle. Le retour de la conscience mythique refoulée.

(2) P. Ricoeur, Finitude et culpabilité, II. Symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960. "Le symbole donne à penser".

vouloir librement mourir pour ses mythes? Autant que le théologien, le philosophe subit donc cette inévitable polarité de la vérité religieuse, toujours prêchée, mais à jamais incommunicable, secrète à l'intime du coeur, et révélatrice de l'univers.

Hegel a longuement médité ce problème. Dans ses cours d'introduction à la Philosophie de la religion, il est revenu, à plusieurs reprises, sur ce thème de la vérité de la conscience religieuse. Il en a signalé la complexité; il a dénoncé l'insuffisance de la plupart des solutions proposées parce qu'elles lui semblaient unilatérales; il a enfin indiqué sa solution.

- A un premier niveau, la conscience religieuse particulière se trouve tentée, par la vigueur même de ses affirmations croyantes, de se replier sentimentalement sur sa vérité propre, de se couper de l'universel et donc de renoncer à sa rationalité : cet isolement, peut-être partisan, ne suffit cependant pas au philosophe pour contester la portée absolue des représentations religieuses de la conscience chrétienne(1).

- Veut-elle cependant s'assurer totalement de soi, la conscience religieuse se met en question et éclate, au-delà de soi, en interrogations indéfinies. Du coup, la conscience croyante se trouve, en soi, confrontée à soi-même comme à un vide avide de certitude universelle et de preuves apologétiques. Critiquer cette conscience de soi se heurte aux exigences illimitées, aux certitudes difficiles de la vérité religieuse, empiriquement facile, mais peutêêtre absolument inabordable : peut-on concilier l'universalité chrétienne de la conscience de soi et sa certitude, la vérité du savoir révélé et son unicité? (2)

- Cette difficulté congénitale au fini, n'est pas sans solution, car la pensée religieuse, dans sa finitude, est, dans l'Esprit, mys-

---

(1) Cfr infra : 1. La Vérité de la représentation croyante, pp. 210-211.
(2) Cfr infra : 2. Certitudes critiques de la conscience, pp. 211-217.

tiquement, "spéculativement"(1), identifiée au Logos absolu. Le contenu et la liberté de la conscience croyante sont, en effet, fondés, au-delà de leurs limites, en cette identité spéculative, où la conscience religieuse éprouve systématiquement son absoluité spirituelle. Sa certitude unique est la vérité de l'univers(2).

Telle est la vérité mouvementée de la conscience chrétienne, selon Hegel(3); sa complexité fait écho aux apories de la conscience croyante dont même les certitudes sont encore déchirantes.

---

(1) Hegel rapproche souvent ces deux termes. Cfr Rel. I, L. 235-236; G. 198-199 (1827); L. 294, G. 245 (mscr); L. 301, G. 250 (mscr); III, L. 177, G. 144 (mscr); IV, L. 57, G. 62 (mscr); G.P. 19, 96, 195 Br. 459, à Windischmann (23-8-1823) : "Es handelt sich zunächst nur darum, den gemeinschaftlichen Boden, den spekulativen Standpunkt gewonnen zu haben. Die beiden Zugänge zu demselben, auf denen sonst die Welt von selbst schon stand, Mystik, und Gedanke, sind ja jetzt mehr oder weniger verstopft durch Überschwemmung, unzugänglich gemacht".
On mesurera la portée et l'enracinement historique de cette "identification" du mystique et du spéculatif, en relisant dans les Theologische Jugendschriften, p. 367 les extraits des mystiques allemands tirés par Hegel de Mosheim. On y remarquera, en effet, le rapprochement de la Vernunft et de l'"Etincelle" de l'âme (das fünkelin der Sêle) dont parlait Maître Eckhart faisant ainsi écho à la "scintilla animae" de P. Lombard et de S. Jérôme. Cfr à ce propos G. Lasson, Einleitung in die Wissenschaft der Logik, pp. LXVIII-LXXV.
(2) Cfr infra : 3. L'Absolu de la vérité, pp. ~~138-151~~ 218-242.
(3) Sous des formes diverses, cette dialectique, une et triple, de la vérité religieuse réapparaît dans chacun des Cours d'Introduction de Hegel à sa Philosophie de la Religion : Rel. I, L. 11-28, 62, 284-301, G. 19-31, 62, 237-251 (mscr); L. 53-57, 61-62, 165-167, 174-176, 188; G. 52-55, 58-59, 143-144, 150-152, 160-161 (1824); L. 57-61, G. 55-58 (1827); L. 167-174, G. 145-150 (W).
Cfr H. Hadlich, Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie, pp. 22-24; G. Dulckeit, Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels, Kap. 2, pp. 84-104.

1. Vérité de la représentation croyante.

La foi se nourrit de sa vérité propre. Elle repose sur l'autorité de la révélation divine. Elle est confiance, "fides fiducialis", et abandon du coeur : la religion est d'abord piété et sentiment subjectif de crainte et d'amour. Mais la foi est aussi la doctrine dont l'objectivité, médiatisée par l'enseignement de la tradition, nous est, à travers et au-delà des miracles de l'Evangile et des injonctions de l'autorité ecclésiastique, intimement attestée par le témoignage de l'Esprit; celui-ci opère la coïncidence intime de la conscience croyante et de l'objet de son adhésion lequel la comble et l'apaise. D'où l'indifférence à la rationalité de cette foi positive, autorisée par l'Esprit, certaine de la vérité donnée sans que sa certitude soit acquise.

Croyante, sans le savoir, ni le dire, cette conscience serait, dès lors, sans question et ne ferait pas problème, si elle ne considérait sa représentation particulière comme la révélation de la vérité absolue. Mais la conscience chrétienne ne peut concevoir sa vérité comme provisoire ou partielle : elle a nécessairement rapport à l'universel et à la raison. Ni la conscience croyante, ni la pensée ne peuvent donc s'isoler l'une de l'autre, comme l'avait bien vu l'Eglise et la scolastique médiévale(1). Il n'y a, en fait, ni croyance irrationnelle, ni philosophie séparée. La conscience religieuse représente la rationalité absolue ; la raison est elle aussi révélation divine; l'Esprit n'est pas divisé contre lui-même.

Cependant, si la foi affirme vigoureusement cette unité, elle n'en a qu'une conscience particulière, et comme fragmentaire : sa naïveté surprend la raison, elle ne la comprend pas.

Aussi la rationalité universelle et unifiante apparaît d'abord étrangère à la représentation particulière : elle est l'Autre de la conscience croyante; mais l'Autre, qui, tout en l'enveloppant totalement, ne peut que la pénétrer, au-delà d'elle-même, comme son

---

(1) G.P. Einl., pp. 169, 192, 290, 303; G.P. 19, 151, 155, 259; Rel. I, L. 55, G. 53 (1824); V, L. 5-6, G. 9.

inaccessible intériorité. Dans la conscience, comme extravertie(1), de la foi à la représentation religieuse, l'universalité de la raison surgit ainsi comme l'inquiétante intimité d'une ipséité unique, d'un Soi autonome. La vérité universelle de la religion, ce n'est d'abord, pour la conscience religieuse, que la certitude de soi.

Comment peut-elle ~~dès lors~~ s'assurer absolument de soi? (2)

2. Certitudes critiques de la conscience.

La rationalité surgit dans la conscience comme l'inquiétude de la conscience de soi. Affirmer de la foi la vérité certaine, c'est, en effet, poser sa distance au Vrai : la foi n'est plus qu'une vérité - et, c'est prendre conscience du sujet affirmant, comme d'un Soi, révélateur tourmenté de cette inadéquation. Le premier éveil de la conscience de soi s'oppose ainsi à la représentation de la conscience religieuse. La vérité de la conscience croyante, inégale à sa certitude, fait l'incertitude de sa conscience de soi. D'où le trouble, le dédoublement du doute, le besoin d'une autorité qui certifie cette incertaine vérité, la recherche imprescriptible de témoins et de preuves.

"Cependant si ces moyens pour coordonner le contenu de la représentation avec la conscience de soi atteignent leur but, si le raisonnement apologétique peut, grâce à ses arguments, en convaincre quelques-uns, ou bien, si moi, avec les besoins, les penchants et les douleurs de mon coeur, ai pu trouver dans le contenu de la religion des consolations et de l'apaisement, cet événement n'est qu'un pur hasard. C'est simplement que, à ce niveau, la réflexion et le sentiment n'étaient pas encore inquiétés, que le pressentiment d'un état supérieur ne s'y était pas encore éveillé. Cela dépend donc d'un défaut dû au hasard." (3)

C'est l'oscillation de la conscience entre l'inquiète fermeté de

---

(1) "extérieure", dit souvent A. Kojève, Introduction à Hegel.
(2) Rel.I, L. 11-13, 16, G. 19-20, 22 (mscr); L. 53-55, 61-62, G. 52-53, 58-59 (1824); L. 284-287, G. 237-240 (mscr).
(3) Rel. I, L. 291, G. 242 (W).

l'affirmation dogmatique et la vaine satisfaction de l'ironie sceptique. La division s'installe dans la réflexion entre la révélation divine, présupposée comme un donné substantiel, et la conscience finie qui se pose dans sa libre auto-détermination. Une distance s'institue, un conflit surgit entre ce qui se nomme la foi et la raison : l'Esprit est scindé entre la simplicité première du sentiment croyant et l'exigence réflexive de l'intelligence scientifique. Cette partition de la conscience permet, dès lors, aussi bien l'étroitesse exclusive des "Philosophes" religieusement indifférente et des Aufklärer, plus ou moins sentimentalement religieux, que celle, inverse, des théologiens dont l'érudition historique et la critique objectivante tient lieu de conviction ~~propre~~ et de ~~connaissance~~ mystique. La partialité de l'Aufklärung ~~tourne~~ fait de la foi ~~en~~ une superstition et l'opposition de la conscience croyante réduit l'Aufklärung au superficiel(1).

En cette divergence, cependant, la conscience s'institue comme le rapport différenciel de la libre certitude et de la vérité nécessaire, du Soi et de l'Autre, de la forme subjective et de la matérialité objective. Ainsi l'Esprit ne peut-il prendre distance par rapport aux représentations "extrinsèques" de la conscience religieuse, sans que la conscience intime n'ait à juger aussi réflexivement de soi : les doutes de la conscience de soi et l'apologétique de la conscience religieuse renvoient l'un à l'autre. Même, ils se réfléchissent mutuellement, appelant par là une plus universelle critique, celle de la raison. Si, en effet, la foi doit se démontrer son objet, la raison subjective doit s'assurer de soi : la critique de la religion absolue par l'Aufklärung entraîne la Critique de la raison pure. "Cette critique de la faculté de connaître est la position de la philosophie kantienne selon le point de vue de son époque et de sa théologie".(2)

---

(1) Rel. I, L. 25-28, G. 29-31 (mscr); L. 55-57, G. 53-55 (1824); L. 287-295, G. 240-245 (mscr).
(2) Rel. I, L. 57c, G. 55c (1827).

Cependant cette apologétique de la raison ne surmonte pas mieux que la critique de la religion le moment dualiste de la conscience réflexive(1).

"La raison juge la raison", dit Kant; mais il comprend que la conscience réfléchit sans la transcender sa différence subjective à l'objet et que la spontanéité du sujet est vouée à critiquer ses possibilités de réceptivité consciente de l'objet. C'est que la critique kantienne accuse, dans son immédiateté naïve, la distance du sujet et de l'objet : elle reste prisonnière de la différence qui fait la conscience finie(2); elle n'en reconnaît pas l'identité infinie. Désireux, en effet, de réfléchir l'activité rationnelle avant de laisser réfléchir sa raison (3), Kant s'extrapose cette identité spirituelle, qui est pensée, dans la discrimination d'une présupposition objective - la Chose en soi - face à quoi la raison s'oppose comme la pure position conscientielle d'une forme subjective.

La Critique se révèle de ce fait, aussi incapable de résoudre les antinomies de la "raison" que les doutes de la conscience religieuse (4).

La philosophie spéculative, au contraire, pense, dans la simple présence de l'Esprit, les paradoxes et la rationalité de la représentation religieuse. A cette lumière, elle en réconcilie la vérité dispersée. La spéculation connaît, en toute certitude de soi, la vérité propre de la conscience religieuse.

Cependant, cet absolu savoir de l'identité de l'Esprit comprend et prend sur soi le dualisme de la conscience critique. Car ce serait partialité que d'oublier cette dissociation, indissociable de

---

(1) Enc., § 345.
(2) Sur la finitude Kantienne, et sa critique hégélienne et heideggerienne, cfr infra, p. ~~159, n. 39~~ 256, n. 1.
(3) Rel. I, L. 57, G. 54-55 (1827).
(4) Sur la "critique de la Critique" au point de vue de la philosophie de la Religion, cfr Rel. I, L. 55-58, G. 53-56 (1824); L. 13-22, G. 20-27 (mscr); L. 201-202, G. 171-172 (1824, 1827); IV, L. 17, G. 25 (1824); V, L. 11-14, 136-157, 158-171, 172-177, G. 12-14, 95-112, 113-124, 125-129.

la réflexion sur soi de la conscience chrétienne. Même, il ne suffit pas à la philosophie de déployer cette divergence, comme un moment de l'identité idéale de son savoir. Elle doit encore pâtir réellement cette scission entre la vérité de la conscience représentative et la conscience certaine de soi. La pensée éprouve nécessairement le poids du déchirement de la conscience à distance absolue de son objet.

Dans cet expériment spéculatif, la conscience s'épuise et se déprend assez de soi pour surmonter l'inquiétante étrangeté de cette objective altérité. Certes, Kant avait fait l'expérience de la division de la conscience; mais pas assez profondément, pour y apprendre l'unité de la vérité, y reconnaître le "devenir du savoir" et le surgissement phénoménal de l'Esprit(1). Dégager dans le malheur de la conscience, à peine déprise de sa certitude immédiate, l'avènement de la raison, montrer dans la scission analytique de la foi objective et du savoir du sujet, le surgissement de l'Esprit, révéler dialectiquement, dans le déchirement de la représentation religieuse, la présence absolue de l'Idée de l'Esprit, bref, désespérer de douter sans ignorer l'apologétique, assurer la foi sans sacrifier le savoir, purifier la raison sans épurer l'Esprit, c'était le problème de la Critique de la raison pure : il est résolu dans la Phénoménologie de l'Esprit (2).

(1) Ph., Selbstanzeige in Jen. A.L.Z.,(28-10-1807), Intelligenzblatt. Cfr infra: Appendice I. Le texte se trouve dans l'Einleitung de J. Hoffmeister à son édition de la Phénoménologie (éditions de 1937)et de 1952). Cfr H. Hyppolite, Genèse, p.311 :"La Phénoménologie se propose une double tâche : conduire d'une part la conscience naïve au savoir philosophique, et d'autre part faire sortir la conscience singulière de son prétendu isolement, de son être-pour-soi exclusif, pour l'élever à l'esprit". N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, II, pp. 308-324.

(2) Les 3 moments "religieux" de la Phénoménologie : La conscience malheureuse. Le subjectivisme pieux, pp. 158-171; La foi et l'intellection, avec Le combat de l'Aufklärung et de la superstition, pp. 376-383; pp. 383-407; la Religion, pp.473-548, semblent ainsi susceptibles d'un certain parallèle avec les 3 étapes, esthétique, analytique et dialectique, de la Critique de la Raison pure.Cfr infra , Troisième Partie : La Systématique. Sur le lien de la Critique et de la Phénoménologie, cfr v.g. Enc., §§ 415 Rem., 418 Rem., 420 Rem. Cfr J. Hoffmeister, Einleitung à la Phénoménologie, pp. XIII-XVII (1952); R. Kroner, Von Kant bis Hegel, II, 360-363; J.Hyppolite, Genèse, pp. 556-561; R.Heiss, Wesen und Formen der Dialektik,pp.45-49, 49-55.

C'est en indiquant le mouvement nécessaire de la conscience en peine de son absolu savoir, que la Phénoménologie marque dialectiquement ce lieu spirituel de la conscience religieuse. Celle-ci y apparaît comme une expérience indispensable à la libre manifestation de l'identité spirituelle de la conscience finie. La vérité de la représentation religieuse, c'est ici d'être moment nécessaire de la certitude essentielle de la conscience en peine de soi, en mal de la présence parousiaque de l'Esprit(1).

La Phénoménologie de l'Esprit constitue ainsi la réponse héglienne aux réflexions déchirantes de la conscience certaine de soi et en quête de sa vérité : elle déploie et résout les apories de la conscience réflexive à distance de sa foi, à distance de soi (2).

---

(1) Sur la Phénoménologie, comme Advenir de la Parousie de l'Absolu, cfr M. Heidegger, Holzwege, pp. 183-192 (1952) :"Le savoir absolu est la présentation de l'apparaître de l'Esprit comme être de l'étant (des daseienden Geistes). Il accomplit l'"organisation" de la constitution ontologique du royaume spirituel. La marche du dialogue se recueille en l'endroit qu'elle produit et atteint seulement en sa marche, pour, le traversant, s'établir en lui, et, ainsi arrivée, être présente en lui. La marche d'approche du dialogue est le chemin du désespoir sur lequel la conscience se perd, à chaque moment respectif, son non-encore-vrai et le sacrifie à l'apparaître de la vérité. Lors de la consommation du dialogue mené par le "secpticisme s'accomplissant", échoit le mot : tout est consommé. Il tombe à l'endroit du chemin où la conscience meurt elle-même sa mort, vers laquelle elle est emportée par la violence de l'absolu. A la fin de l'oeuvre, Hegel appelle la phénoménologie de l'esprit "le calvaire de l'esprit absolu".
"La science de la phénoménologie de l'esprit est la théologie de l'absolu quant à sa parousie dans le vendredi-saint dialectique-spéculatif. Ici meurt l'absolu. Dieu est mort. Ceci veut tout dire sauf : il n'y a pas de Dieu." (Holzwege, p. 186; nous citons la traduction de W. Brokmeier, parue sous le titre, moins richement ambigu que celui de Heidegger, : Chemins qui ne mènent nulle part, p. 167).
(2) Cette interprétation n'épuise évidemment pas le donné de la Phénoménologie . Il ne s'agit ici que d'esquisser son apport à la Problématique de la Philosophie de la Religion; double restriction d'importance. Cfr les autres interprétations hégéliennes de la Phénoménologie, Log. I, pp. 29-30, 35, 42, 53; II, 437, Enc., (1817) § 36; Vorrede zur dritten Ausgabe, pp. 24-26, 30-33, § 25 Rem.; Rel. I, L. 167-172, G. 145-149 (W).

Cependant la Phénoménologie n'est que le "chemin du savoir", l'Apparaître de l'Esprit, l'expérience de la différence, lourde encore de la contradiction qu'il se surmonte en la conscience. Certes la vérité de la conscience religieuse s'est avérée nécessaire à la certitude de la conscience rationnelle. La foi objective est affirmée complémentaire de la réflexion du sujet. La représentation religieuse de l'absolu révèle seule la profondeur essentielle de la conscience de soi. La Phénoménologie montre donc que la certitude est toujours vraie dès lors que la vérité est certaine, que le conflit foi-raison, en s'ouvrant, impose sa conclusion, que la différence de la conscience représentative et de la conscience de soi se résout dans l'identité de la connaissance spirituelle.

Mais la Phénoménologie, ne pense pas, en son absolue profondeur, la vérité de ce savoir qu'elle gise au bout de soi; elle ne déploie pas l'unité de l'Esprit qu'elle n'atteint qu'à bout de souffle. Les affirmations de la Phénoménologie restent en effet relatives au pour-soi réflexif de la conscience divisée(1); elle se justifient, sans doute, absolument, en tant qu'abstraitement fondées dans l'en-soi rationnel de l'Esprit; mais elles restent concrètement inadéquates à la pureté et à la vérité spéculative de leur concept.

On n'a en effet pas développé la vérité de la conscience religieuse, si celle-ci, malheureusement déchirée entre le doute et l'apologétique, déchirée surtout par son expérience mobile de l'Un immuable, n'est pas comprise et justifiée, apaisée et reprise dans et par l'unité espérée de l'Esprit. Il ne suffit pas d'en rester à

---

(1) Cfr v.g. Ph., p. 563. J. Hyppolite, Structure, p. 319, n. 1 distingue "l'être-pour-soi comme forme absolue de l'Idée" et "l'être-pour-soi comme second moment de toute dialectique". Il y aurait sans doute avantage à préciser que si, dans le premier sens, "l'esprit objectif est en-soi par rapport à l'esprit subjectif", c'est qu'il s'agit pour lors de l'Identité spéculative de la pensée. Il s'agit au contraire, de la Non-identité de la conscience dialectique objectivante quand"dans le second sens, c'est l'esprit subjectif qui est l'en-soi, le premier moment de la dialectique"; pour la conscience, en effet, l'Esprit et sa subjectivité ne sont d'abord qu'une abstraite virtualité (an sich). A propos de "an sich", cfr infra, p. ~~164, n.7.~~ 265, n. 1.

l'affirmation abstraite de la nécessaire conciliation de la raison et de la foi : il faut encore mettre en lumière, à sa lumière propre, cette identité. C'est trop peu d'identifier la vérité particulière à la représentation religieuse avec la certitude singulière de la conscience réflexive, si on ne pense aussi l'identité spéculative de la certitude propre à la conscience religieuse dans la vérité universelle de l'Esprit.

Bref, la vérité religieuse n'apparaît pas seulement relative à la conscience finie qu'elle absout de son doute en y vérifiant sa nécessité, et qui la réconcilie dans l'absolu, en la certifiant de sa liberté. Penser la vérité de la conscience croyante, c'est aussi la vérifier comme ~~la~~ révélation de la pensée infinie, c'est encore fonder sa certitude dans l'Esprit absolu, qui, s'identifiant la subjectivité du pour-soi autant que l'en-soi substantiel de la conscience, est désenveloppement intime de Soi, comme de l'absolue vérité. En d'autres termes, la vérité de la conscience religieuse ne se comprend pas seulement comme l'ultime vérité de l'homme, mais aussi comme sa certitude divine.

Mais le discours humain est-il révélation de l'absolu? - au sens subjectif de ce génitif? La vérité de la religion serait-elle vraiment cette unio mystica (1), cette identité spéculative de l'homme et de Dieu, qu'affirme naïvement la représentation des simples fidèles? Y aurait-il une candeur seconde, purifiée de ses impatiences par le sang des blessures du doute et des preuves critiques?

La religion pourrait-elle être aussi vraie qu'innocemment certaine, aussi certaine à l'entendement que vraie au coeur, absolument? (2)

Dieu se révèle-t-il à l'homme et la conscience finie communique-t-elle à l'infinité de l'Esprit?

---

(1) Rel. I, L. 235, G. 198 (1827).
(2) Rel. I, L. 22, G. 27 (mscr).

3. L'Absolu de la Vérité.

Il s'agit donc de réconcilier la simplicité croyante et le savoir pratique du coeur(1) avec la libre critique de la vie spirituelle et la science réflexive de la pratique(2) : penser la vérité de la conscience chrétienne, c'est affirmer l'identité absolue da sa certitude unique et incommunicable avec la vérité à laquelle communie l'univers.

D'une part, on ne peut porter préjudice au contenu propre de la représentation religieuse, le ramener à la pure extériorité du fini; d'autre part, la conscience réflexive ne peut rien céder de son autonomie et de son infinie certitude de soi(3).

Cette antinomie caractéristique de toute religion est évidemment poussée à l'extrême dans le Christianisme(4). Car celui-ci accuse infiniment la scission de l'homme et de son Dieu; la conscience humaine s'y situe, en son infinité, dans l'infinie distance de l'Esprit absolu; si la foi proclame leur réconciliation, le Dieu justifiant n'apparaît, dès lors, que dans la contingence finie de l'Incarnation, dans une révélation mystérieuse, irréductible à la raison de l'homme qu'elle béatifie. Ainsi, plus que toute autre religion, le Christianisme, en se posant comme la révélation absolue de Dieu à la conscience justifiée, lui impose un discours représentatif de l'Absolu; mais, plus que toute autre religion aussi, il conteste l'universalité rationnelle de ce discours, puisqu'il lui oppose la révélation de l'Absolu.

Comment, à ce niveau, concilier le discours particulier de la représentation croyante avec l'universalité de la pensée subjective? Il ne s'agit plus, par le double biais de la crédentité théologique et de la crédibilité rationnelle, d'identifier le mystère, doublement

---

(1) Cfr supra : 1. La Vérité de la conscience croyante, pp. 210-211.
(2) Cfr supra : 2. Certitudes critiques de la conscience, pp. 211-217.
(3) Rel. I, L. 22, G. 27 (W).
(4) Rel. I, L. 23, G. 27 (mscr); L. 302, G. 251 (mnscr).

transcendant parce que deux fois gratuit, de la vérité surnaturelle (1); il est encore moins question d'éliminer critiquement la théologie chrétienne, ou de renoncer dogmatiquement à l'autonomie de la raison(2). Il s'agit de penser radicalement, en sa vérité unifiante, le paradoxe infini pour la conscience chrétienne, de l'absoluité rationnelle du discours fini.

Car, affirme Hegel contre Jacobi, soucieux de dégager de toute finitude l'infinité du divin(3), le Christianisme rend possible un discours fini absolu. C'est même en tant qu'il suscite concrètement ce logos, qu'il se révèle pour ce qu'il est : Révélation de l'Esprit, logos absolu de l'Absolu(4). Si en effet, le Christianisme permet

---

(1) Cfr supra : pp. 208, 210-211. La vérité de la conscience croyante.
(2) Cfr supra : Certitudes critiques de la conscience, pp. 211-217. Cfr Rel. I, L. 299, G. 248 (mnscr) :"C'est cette détermination que la connaissance philosophique ajoute à la vérité. Il en ressort immédiatement que seule la philosophie toute spéculative peut opérer cela, mais aussi, qu'il ne s'agit de rien moins que de renverser la religion, c'est-à-dire de soutenir que le contenu de la religion ne peut être pour soi-même vérité. La Religion est bien plutôt le contenu véritable, seulement, sous forme de représentation; la vérité substantielle, la philosophie n'a pas à la donner la première. Les hommes n'ont pas eu à attendre la Philosophie pour recevoir la conscience, la connaissance de la vérité".
(3) Cfr Rel. I, L. 301, G. 250(mscr); L. 48-51, G. 48-50 (1827).
(4) Rel. I, L. 200-201, G. 171 (1827) :"Dieu peut être su (gewusst), connu(erkannt); car Dieu, c'est se manifester, être manifeste, révélé (offenbar). Ceux qui disent que Dieu n'est pas manifeste (offenbar) ne parlent pas selon la religion chrétienne; car cette religion se nomme la religion révélée (geoffenbarte). Son contenu est que Dieu est révélé (geoffenbart) aux hommes, (pour) qu'ils sachent ce que Dieu est. Auparavant, ils ne le savaient pas; mais dans la religion chrétienne, il n'est plus de secret (Geheimnis), mais bien un Mystère (Mysterium), non dans le sens cependant de ce qui est à ne pas savoir (dass man es nicht wisse) : tous les Athéniens savaient (wussten) les Mystères (Mysterien) d'Eleusis; le Mystère (Mysterium) est quelque chose de profond. Plus tard, chez les néoplatoniciens, c'est l'élément spéculatif (das Spekulative) qui exprimait le dieu immédiat; pour la conscience de l'entendement, la connaissance sensible, c'est secret (Geheimnis), pour la raison, manifeste (Offenbares). Si on prend au sérieux le nom de Dieu, Dieu, déjà selon Platon et Aristote, n'est pas jaloux de se communiquer. Chez les Athéniens, était puni de mort qui ne laissait pas allumer, à sa lampe, celle de l'autre; puisqu'il n'y avait rien à y perdre! Dieu, de même, ne perd rien à se communiquer : Dieu se révèle (offenbart), se donne à connaître (erkennen).".

la conscience finie un logos absolu, la Vérité du Christianisme est manifeste, puisqu'en lui, se vérifie concrètement, dans, par et pour un logos fini, l'absoluité unique du logos révélé à l'univers(1).

Or ce logos absolu du fini, c'est finalement pour Hegel, la philosophie spéculative. C'est pourquoi la philosophie hégélienne se comprend comme le suprême témoignage porté à la vérité de la conscience chrétienne. Le Christianisme est la religion absolue, dès lors que le Discours absolu de la philosophie le justifie absolument.

Comment donc un discours représentatif fini s'avère-t-il absolu?(2)

Comment ce discours historique s'affirme-t-il comme savoir absolu de la conscience subjective qu'il exprime?(3)

Comment entendre cette absoluité de la finitude?(4)

a. Le Discours absolu.

On sait l'interprétation donnée par Kojève à cette perspective hégélienne : le Christianisme "est le devenir de l'athéisme", dès lors que sa théologie devient, dans le discours finalement absolu, conscience de soi comme anthropologie athée(5). Peut-être cependant, Lukacs est-il plus exact quand il oppose à l'anthropo-théisme de Feuerbach le "positivisme non critique"(6) de Hegel, dont les "mystifications" dialectiques "sauvent spéculativement la religion"(7). L'intention religieuse de Hegel est, en effet, évidente à qui reconnaît, dans ses affirmations apparemment inédites, d'un discours absolu,

---

(1) Rel. I, L. 58-61, G. 56-58 (1827); L. 173, G. 149 (W).
(2) Cfr infra : a. Le Discours absolu, pp. 220-225.
(3) Cfr infra : b. Le Savoir absolu, pp. 225-231.
(4) Cfr infra : c. Scientia Dei et beatorum. Le système de la science, pp. 231-242.
(5) A. Kojève, Introduction à Hegel, pp. 303-304, 318-319; et pass.
(6) G. Lukacs, Der junge Hegel, p. 577 : "unkritischer Positivismus".
(7) G. Lukacs, op. laud., p. 600 :"Wir sahen, dass die hegelsche "Rettung" des Christentums gerade darin besteht, dass ihre Mythen objektiv die höchsten Formen der absoluten Dialektik enthalten", cfr ibid., pp. 590-593.

la transposition spéculative d'un problème traditionnel de la théologie chrétienne : comment la parole humaine devient-elle la parole de Dieu?

Ce thème qu'on retrouve dans les traités scolastiques De inspiratione, De revelatione, De legatu divino, se découvre déjà au coeur du prophétisme biblique et de la théologie johannique de la Parole et du Témoignage. Comment la conscience humaine peut-elle s'énoncer au nom de Dieu? Absolutiser le discours fini apparaît ~~pourtant~~ de tout temps, comme une exigence de la foi chrétienne à l'inspiration de l'Ecriture et à l'Incarnation de la Parole.

Hegel a pris au sérieux de sa vérité cette théologie et sa problématique des critères de la parole divine : le rapprochement ne peut manquer de frapper.

C'est en effet une question traditionnelle que celle des signes de la révélation.

D'après la Bible, le premier de ces signes consiste dans l'accomplissement de la prophétie(1) comme réalisation significative pour le sujet humain de la Parole proclamée. Il faut ensuite la conformité de l'enseignement du prophète avec la tradition historique du Yawhisme(2). Enfin, le prophète authentiquement élu par Dieu, annonce normalement le malheur lié au péché à qui ce déchirement rappalle la nécessité de la conversion et impose la soumission à Dieu(3). On retrouve ces thèmes dans les chapitres V et VIII du Quatrième Evangile sur l'enseignement du Christ : trois signes y sont donnés de sa mission divine. C'est d'abord l'accomplissement objectif de la parole, la libération des consciences par la puissance vivifiante de l'Esprit; ce sont les "Oeuvres" du Christ johannique. Le deuxième signe de la mission de Jésus est la conformité de sa parole à la tradition historique des Ecritures. Mais le témoignage suprême, c'est sa soumission à Dieu doht la parole s'énonce par et dans la docilité de son Envoyé, comme si l'effacement du Fils était négativement révélateur de la

---

(1) Jérémie, XXVIII, 9. Cfr Bible de Jérusalem, p. 972.
(2) Jérémie, XXIII, 22.
(3) Jérémie, XXVIII, 8.

Présence du Père.

A bien lire, ce sont là les "signes" retenus par Hegel et conçus par lui comme les moments nécessaires de l'absoluité du discours.

La philosophie pense la vérité absolue de la religion. Or si la philosophie est, dans, par et pour la finitude, l'infinitude du Logos absolu, c'est qu'elle est Vision, Eidos, Idée absolue, identité de la Pensée et de l'Etre et donc liberté de l'Esprit; elle libère le sujet en lui conférant la réalité significative de sa vérité. La parole philosophique accomplit ainsi spirituellement la vérité qu'elle proclame "prophétiquement", au nom de l'Absolu(1).

Mais cette vérification libératrice resterait certitude subjective, si le discours philosophique ne se nourrissait des traditions de l'histoire, et singulièrement de la révélation chrétienne. La philosophie spéculative ne met la religion en sa propre lumière qu'en tant qu'elle se réfère, elle-même, à ces représentations historiques(2). La philosophie n'est que l'ombre d'un songe si elle n'est pas le fruit déchirant de l'histoire des fidélités bibliques et chrétiennes, si elle ne trouve pas sa vérité substantielle dans la tradition des Pères(3).

Cependant le grand signe traditionnel de la mission divine c'est l'effacement du témoin à la mesure de son infinie vérité, tout comme la déchirante négativité de son appel à la conversion dit l'infinité de Dieu à la finitude déchirée de péché(4). De ce fait, l'expérience croyante de la conscience découvre en soi, au-delà de soi, dans la négation de sa finitude abstraite et de son opposition à son

---

(1) Rel. I, L. 298, G. 248 (1824).
(2) Enc., §§ 4, 5.
(3) Cfr v.g. G.P. Einl., p. 246; Rel. I, L. 299, G. 248-249.
(4) Sur la présence négative de l'Infini dans le discours fini, cfr G. Morel, Le sens de l'existence chez Saint Jean de la Croix, II, Logique, Paris, Aubier, 1961.

objet, l'infinité absolue de l'Esprit, qui, dans ce déchirement, se propose objectivement en deçà de soi(1). La réflexion du chrétien, extérieure à la vérité de Dieu, apparaît ainsi négativement intérieure à la certitude divine. Dès lors, ce n'est plus l'homme qui connaît, c'est l'Esprit de Dieu qui connaît dans la conscience croyante : l'humaine finitude ne disparaît pas, mais elle est dialectiquement surmontée dans l'Aufhebung (2) où la foi anticipe la vision. Conformément à ces lumières de la foi, la philosophie n'enclôt pas la raison dans la finitude de son humanité abstraite, réflexivement séparée d'une autre raison, divine et infinie(3). Mais, tout comme dans la religion de l'Esprit, selon le dogme luthérien de la Grâce et de la Foi(4), il n'est qu'une vérité, la vérité divine, il n'y a spéculativement qu'une raison qui se communique de l'Esprit à l'Esprit dans l'Esprit :(5) seul l'Esprit entend l'Esprit. C'est l'Absolu qui se conçoit et s'engendre dans la pensée finie où la finitude pensée dit négativement la parole absolue(6). La réflexion

---

(1) Rel. I, L. 22-23, G. 27-28 (mscr, W).
(2) Sur l'Aufhebung, cfr supra : p. 4, n. 12.
(3) G. P. Einl., pp. 123, 182; Berl., p. 310.
(4) G.P. Einl., p. 177.
(5) G.P. Einl., p. 177; Rel. I, L. 96, G. 89 (1827); IV, L. 196, n.1, G. 187, n. 1 (W); Berl., p. 326. Cfr K. Barth, Hegel, p. 20 : "La raison individuelle devrait renoncer à sa prétention bornée d'être "la raison" et d'être "individuelle"; elle devrait reconnaître son identité avec la seule et unique raison, qui ne peut pas chercher querelle à Dieu, qui ne peut être ni ouvertement, ni secrètement athée, parce qu'étant la raison unique et véritable de l'homme, elle est aussi eo ipso la raison de Dieu; un génitif objectif qui, pensé jusqu'au bout, doit se transformer - et se transforme finalement - en un génitif subjectif".
(6) Br., 357, à Hinrichs (Eté 1819) : "... dass aber überhaupt jede Philosophie das Begreifen des Absoluten ist - ebendamit nicht eines Fremden, und das Begreifen des Absoluten somit allerdings ein Sich-selbst-Begreifen desselben ist - wie die Theologie - wie sie freilich mehr Theol(ogie) war als jetzt - vor je dasselbe ausgesprochen hat". La philosophie est comme la théologie authentique une auto-compréhension de l'Absolu.

abstraite, humainement rationnelle, sur le donné révélé, apparaît ainsi spéculativement comme le lieu d'une connaissance spirituelle où Dieu sait Dieu par Dieu. Penser la vérité de la foi, c'est accéder à une connaissance où le même infini, l'Esprit, est identiquement objet et sujet de soi, dans et à travers les différences abstraites de la réflexion subjective et de la conscience objectivante du fini. Mais, portant le poids de la vérité chrétienne, elle est Verbe divin, comme le discours prophétique de l'Ecriture chrétienne est l'humanité finie de la Parole de Dieu.

Dès lors, comme le prophète ou le théologien, le philosophe "sacrifie" historiquement sa finitude subjective(1) pour le "service divin"(2) : cette "humilité"(3) de la négativité de l'Esprit en est la suprême vérité, objectivement libératrice.

L'absoluité hégélienne du discours fini ne fait donc pas l'apothéose du langage et ne consacre pas l'athéisme. Celui-ci cependant ne se retrouve-t-il pas en celle-là? A moins qu'en reprenant à la religion biblique et chrétienne, ses critères, subjectif, historique et spirituel, de la Parole divine, la philosophie spéculative ne se situe simplement en continuité avec les traditions révélées? Ces questions sont prématurées. Il ne s'agit pour l'ihstant que de relever la spécificité de la problématique hégélienne en peine de penser les apories de la conscience chrétienne. L'absoluité du discours philosophique entend dire la vérité absolue de la Parole chrétienne inspirée.

---

(1) Sur le "sacrifice" de la finitude, cfr Rel. I, L. 236, G. 199 (1827). Sur l'effacement de la personne du philosophe; " Was das Andere betrifft, dass die Vorstellung hervorgehe, das Absolute habe sich in meiner Philosophie erst begriffen, so wäre viel darüber zu sagen; das Kurze aber ist, dass, wenn von Philosophie als solcher die Rede ist, nicht von meiner Philosophie die Rede sein kann... Aber Missverständnisse bei solchen... welche bei solchen Ideen die besondere eigene Person - ihre eigene und andere - nicht aus dem Kopfe bringen können". (Br. 357, à Hinriche (Eté 1819); cfr etiam G.P. 19, p. 277.

(2) Cfr supra, p. 148, n. 1.

(3) v.g. G.P. Einl., p. 282; Weltg., Vern., p. 46.

Mais en est-il bien ainsi, si ce discours entend exprimer l'absoluité d'un savoir subjectif?

b. Le Savoir absolu.

La vérité de la conscience chrétienne se justifie, en effet, selon Hegel, par l'absoluité du savoir : la "théologie" s'accomplit dans le savoir absolu de l'Esprit. Ici encore, le problème, sinon la solution, est posé par la tradition chrétienne : c'est celui de la théologie comme science (1). Que la foi s'épanouisse en savoir rationnel de sa vérité, ce n'est point en effet une hérésie gnostique; c'est la doctrine d'Augustin et d'Anselme; Thomas d'Aquin devait préciser le caractère scientifique de ce savoir (2).

Malgré les réserves de ses contemporains, hésitant à épanouir l'intellectus fidei selon les méthodes de la science rationnelle, Thomas d'Aquin affirme en effet que l'intelligence de la foi est une science, au sens strict(3). Or au sens aristotélicien, le concept de science est des plus exigeants. "La parfaite qualité de ce savoir éminent qu'est la science, n'est concevable et possible que si l'Esprit est totalement et immédiate-

---

(1) Ce problème tourmenta les théologiens du Moyen Age. Voir à ce sujet, E. Gilson, La Philosophie au Moyen Age, Paris, Payot, 2e éd., 1947; A. Van Steenberghen, Aristote en Occident, Louvain, Nauwelaerts, 1948; M.-D. Chenu, La théologie au XIIe siècle, Paris, Vrin, 1957; La théologie comme science au XIIIe siècle, 3e éd. Paris, Vrin, 1957. A l'heure actuelle, le statut scientifique de la théologie inquiète les philosophes; cfr M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübinge, Niemeyer, 2e éd., 1958; Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 1957.
(2) Sur cette continuité d'Anselme de Cantorbury et de Thomas d'Aquin, cfr A. Hayen, Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise, Louvain, Nauwelaerts, 1952.
(3) M.-D. Chenu, La théologie comme science au XIIIe siècle, p. 68.

ment maître de son donné initial, c'est-à-dire si les énoncés de départ portent en eux-mêmes leur lumière, discernable à la seule considération de leurs termes, per se nota. Point de recours, point de "docilité", mais autonomie. Ce sont exactement les conditions contraires à la foi, dont le trait premier est l'inévidence dans son objet, et donc, pour l'Esprit, l'obéissance. Ainsi la noétique aristotélicienne donnait la plus vigoureuse expression méthodologique à l'antinomie depuis longtemps éprouvée entre la raison et la croyance".(1)

Cette question thomiste du statut scientifique de la théologie se retrouve dans le problème posé par Hegel au début de l'Encyclopédie(2) : dans quel savoir peut bien s'épanouir, se fonder, se justifier l'intelligence subjective de la conscience croyante?

On sait la solution thomiste. "De même que le physicien mis en appétit tend à s'installer à l'étage d'intelligibilité du mathématicien, au-delà de ses propres principes, ainsi le théologien, dans l'appétit de sa foi, tend à la claire vue des vérités divines que jusqu'alors qu'il "croyait". Sa science se suspend à la science de Dieu, ou de ceux qui "voient" Dieu, et malgré son tourment de voir, il croit sans aucune hésitation les vérités reçues et s'en fait des principes de théologie".(3) Dans la Somme théologique, cette théorie thomiste de la subalternatio de la théologie au savoir absolu de Dieu et des bienheureux "constitue le pivot sur lequel est bâtie, et la preuve par laquelle est démontrée, la structure de la théologie comme science"(4). Pour Thomas d'Aquin, l'intelligence de

---

(1) M.-D. Chenu, op. laud., p. 69.
(2) Enc., § 34.
(3) M.-D. Chenu, op. laud., p. 72.
(4) M.-D. Chenu, op. laud., p. 72 : "Sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et hujusmodi. Quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam... Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum". (Ia Pars, qu. 1, art. 2)

la foi s'épanouit dans une science et ce savoir est la théologie, en "continuité organique, psychologique et religieuse" à cette science de Dieu et des bienheureux, d'où émane la lumière divine absolue dans l'Esprit de l'homme fini(1). Dès lors, la subordination, subalternatio, par quoi la théologie s'assure comme science, "est ce par quoi elle est "mystique". La théorie de la subalternation n'est que la formule technique de cette exigence structurale du savoir théologique. L'article de foi trouve son "lieu" dans l'immense genèse de vérité qui va de Dieu, Vérité première, à la modeste conclusion théologique : la théorie de la science qui semblait devoir à jamais consacrer l'hétérogénéité de la lumière divine de la foi avec la laborieuse et humaine spéculation de la théologie, en souligne, au contraire, sous les distinctions nécessaires, la féconde continuité... La structure de la science est le cadre proposé pour analyser le développement de la foi en intellectus fidei : cet épanouissement spéculatif, apparemment divergent hors de la simplicité contemplative du pur croyant, est, en réalité, s'il est bien mené, une remontée de la foi vers la science de Dieu... scientia Dei et beatorum".(2)

Certes la tradition théologique ~~rencontrée par~~ que connaît Hegel est moins intellectualiste que cette doctrine thomiste. Depuis le nominalisme et la Réforme, le Piétisme et la théologie de l'Aufklärung en

---

(1) M.-D. Chenu, op. laud., p. 73. "Ille qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus qui habet scientiam subalternantem" (de Veritate, qu. 14, art. 9, ad 3). Cette "continuité", poursuit le P. Chenu, s'établit selon la structure même de la foi qui est "non solum acceptio rerum quibus assentimus, sed aliquid quod inclinat ad assensum, et hoc est lumen quoddam divinitus menti humanae infusum" (in Boetium de Trin., qu. 3, art. 1, ad 4).

(2) M.-D. Chenu, op. laud., p. 74. "Hujus scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus; sed fides est in nobis ut perveniamus ad intelligendum quae credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientiam, tunc fiunt ei intellecta et scita, quae prius erant tantummodo cognita". (In Boetium de Trin., qu. 2, art. 2, ad 7).

étaient, en effet, revenus à l'opposition médiévale de la sapientia, ~~la~~ connaissance affective, et de la scientia, au sens trop commun où celle-ci évoque seulement les déductions ou les inductions de l'~~intelligence~~ entendement humain. C'est à cette théologie ruisselante d'affectivité ou desséchée par son positivisme historique que Hegel refuse le nom de science(1) : ~~ce~~ elle n'était d'ailleurs ~~plus non plus~~ une scientia thomiste.

Pour Hegel, en effet, la science, la Wissenschaft, c'est la seule spéculation où la conscience remonte ~~abjure cette~~ son extériorité dans l'élément "spéculatif" (2) de la théologie, c'est-à-dire dans sa dimension mystique(3); c'est dans la négation de la conscience objectivante ou réflexive, le savoir subjectif de l'absolue essence(4), la connaissance spirituelle de Dieu par Dieu(5). Plus spéculatif que les Réformateurs, dont l'expérience mystique est plus exclusivement affective ou éthique(6), Hegel, moins intellectualiste peut-être que Thomas d'Aquin, hésite cependant à parler de l'intelligence

---

(1) E. Hirsch, Lutherstudien, II, p. 151.
(2) Berl., p. 267.
(3) Sur l'"identification" du "mystique" et du "spéculatif", cfr supra, p. ~~132, n. 25~~, 209, n. 1.
(4) G. P. 19, 154.
(5) Le thème hégélien de la connaissance de Dieu par Dieu, du savoir de l'Esprit par l'Esprit reprend un motif johannique; cfr E. Franz, Deutsche Klassik und Reformation, p. 323. Hegel s'exprime souvent sur ce sujet. Br. 357, à Hinrichs (Eté 1819), cfr supra, p. ~~142~~, 223, n. 6~~9~~; Enc., § 564; G. P? Einl., p. 91; Berl., pp. 309-311 : Recension des Aphorismen de Göschel, où ce problème est longuement traité; G. P. 19, pp. 405, 686; Rel. I, L. 1-6, G. 9-13; IV, L. 10-14, G. 19-22 (1827); L. 14-19, G. 22-27 (1824); V, L. 43-50, G. 28-33, 140-141; Weltg. Vern., pp. 40-48.
(6) E. Hirsch, op. laud., pp. 148-151.

de la foi chrétienne comme d'une science(1). Pour Thomas, l'intellectus fidei, la doctrina sacra, par là qu'elle se suspend continuellement à la scientia Dei et beatorum, est en elle-même une science

---

(1) Il faut d'ailleurs noter dans le thomisme, la théorie de la "quasi-subalternation", de la subalternatio ratione ~~subjecti~~ modi, et non ratione ~~medii~~ subjecti de la théologie à la Science de Dieu. "Il n'y a pas ici subalternation d'objet, mais seulement subalternation de principes; c'est-à-dire que le théologien reçoit ses principes de la science de Dieu (c'est la foi), mais l'objet qu'il traite n'est pas "extérieur" à celui de la science de Dieu; il ne se constitue pas épistémologiquement par l'adjonction d'une propriété qui le tirerait hors le champ d'intelligibilité de la science subalternante... il reste identique en passant de Dieu dans l'esprit du théologien subalterné. Par conséquent, nous ne retrouverons pas l'autonomie, relative mais réelle, que le physicien avait vis-à-vis du mathématicien. Certes le théologien, sous les principes et dans la lumière reçue, apportera ses instruments rationnels, concepts, raisonnements, analogies, etc., mais ce "mode argumentatif", comme on disait au XIIIe siècle, ce régime rationnel ne déportera pas l'esprit vers un autre objet en marge de la science divine, comme était vraiment en marge de la ligne mathématique le rayon lumineux du physicien. Sous la différence spécifique des habitus de foi et de théologie, l'objet de la théologie n'est pas "autre" (= extrinsèque) que l'objet de la foi". M.-D. Chenu, op. laud., pp. 81-82.

Aussi, dès la première génération, des disciples et des interprètes de Saint Thomas exprimeront-ils cette "débilité" relative de la théologie en lui refusant la qualité de science proprement dite. A des titres et dans des vocabulaires différents, cette position nominaliste est celle des scolastiques, catholique et protestante, au moins à partir du XVe siècle.

Dans un sens tout opposé, A. Hayen écrit avec une grande vigueur dialectique : "La science théologique est subalternée à la science que Dieu a de lui-même et de son oeuvre. Saint Thomas l'appelle quasi subalternata. Il ne veut pas dire par là que la subalternation de la théologie à la science de Dieu est moins étroite et moins parfaite que la subalternation au sens d'Aristote, mais, au contraire, qu'elle est, analogiquement, plus parfaite et que la théologie, au ciel et dès ici-bas, est pleinement subalternée à la Science créatrice de sa propre authenticité théologique et scientifique"..." (A. Hayen, s.j., La théologie aux XIIe, XIIIe et XXe siècles, in Nouvelle Revue Théologique, 1958, p. 124.

On ne saurait affirmer avec plus de sérénité le paradoxe dialectique qui fait, spéculativement, le tourment de Hegel en peine de surmonter les apories nominalistes de son éducation théologique.

~~une science~~ divine dont Dieu est la lumière. Pour Hegel, c'est seulement à l'extrémité de soi que la théologie de la tradition chrétienne ~~est~~ devient science authentiquement absolue, là, où elle fonde sa subjectivité dans la saisie béatifiante de l'Esprit, par l'Esprit, dans l'Esprit, c'est-à-dire dans la philosophie. Mais, finalement, la théologie s'identifie dialectiquement à cette science philosophique spéculative, celle-ci étant la virtualité(1) ultime, immanente et imminente, dans la conscience de celle-là(2).

Ainsi, en parlant d'un "savoir absolu", Hegel ne se séparait pas de la tradition théologique chrétienne, sinon réformée(3). Il retrou-

---

(1) "an sich von der Theologie nicht geschieden" (G.P. 19, p. 154). Cfr etiam : G.P. 19; 151 : "Der wesentliche, einzige Gegenstand der Theologie, als Lehre von Gott, ist die Natur Gottes; und dieser Inhalt ist seiner Natur nach wesentlich spekulativ, solche Theologen (du Moyen-Age) können daher nur Philosophen sein. Wissenschaft über Gott ist allein Philosophie. Philosophie und Theologie haben hier als Eins gegolten". G.P. 18, 244; 19, 170; Enc., (1817), § 17; Rel. I, L. 30, G. 33 (mscr) : "So ist Gott der eine und einzige Gegenstand der Philosophie; mit ihm sich zu beschäftigen, in ihm alles zu erkennen, auf ihn alles zurückzuführen, so wie aus ihm alles Besondere abzuleiten und alles allein (zu) rechtfertigen, insofern es aus ihm entspringt... Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst" Rel. V, L. 56, G. 86; L. 228, G. 215. Cfr Fr. Grégoire, Etudes hégéliennes , p. 158, n.1. En fait, note A. Véra, Philosophie de la Religion, I, p. LV, Hegel reprend l'exigence scolastique formulée dans le De Praedestinatione de Scot Erigène : "La vraie religion est la vraie philosophie, et la vraie philosophie est la vraie religion".
(2) Enc., Vorrede zur zweiten Ausgabe, pp. 3-19; G. P. Einl., pp. 288-297; Rel. IV, L. 37, G. 33 (1827); L. 228, G. 215 (1827); Berl?, Vorrede zur Hinrichs Religionsphilosophie, pp. 59-82; Recension des Aphorismen de Göschel, pp. 295-329; cfr etiam, Werl., pp. 186-191, 267.
(3) E. Hirsch, op. laud., p. 147 : "Es dürfte kaum Zufall sein, dass Hegel, wenn er die Geschichte des Verhältnisses von Vernunft und Glaube im Christentum skizziert, eine Auseinandersetzung mit der Reformation selbst vermeidet. Er dürfte sich über das Verhälnis der Entgegensetzung von Glaube und Vernunft zu der von ihm als grundlegend bejahten reformatorischen Lehre vom Zeugnis des heiligen Geistes in uns nicht klar gewesen sein, kann ja die erste nur als von seinem Verständnis der zweiten aus folgewidrig angesehen haben. Innerlich nah steht ihm dagegen Anselm mit seinem Credo ut intelligam."

ve la problématique scolastique de Thomas(1) pour qui la vérité absolue fonde une science absolue de l'Absolu. Eutant que la notion d'un discours historique absolu, l'Idée de Savoir absolu s'enracine donc dans les interrogations traditionnelles de la conscience chrétienne sur sa vérité. Hegel n'est pas le seul à avoir compris la théologie comme le discours fini d'un savoir divinement absolu ; Il avait au moins un précurseur, Thomas d'Aquin.

Leurs théologies concordent-elles pour autant? Peut-être, si la scientia Dei et beatorum, où se suspend la théologie de Thomas, s'identifie à la Philosophie, où s'achève la théologie selon Hegel. Mais n'est-ce point là une inexpiable divergence? S'agit-il encore pour Hegel de penser ainsi la vérité du Christianisme? Ou bien, en est-ce le refus pur et simple?

c. Scientia Dei et beatorum - Système de la Science.

Pour la conscience chrétienne, certitudes et vérité vivent de la béatifiante éternité du Dieu qui sauve, scientia Dei et beatorum. L'historicité charnelle du Logos éternel renvoie à la plénitude qu'elle réalise; elle tire son sens de la Présence eschatologique qu'elle anticipe en l'annonçant; elle inaugure, en le préparant, l'Evénement parousiaque et promet, en l'accomplissant, l'Avènement du Seigneur qui est Esprit et dont l'Esprit est liberté.(2 Cor. III, 17). (2)

Dès lors, nourrie de cette espérance, la foi de la conscience chrétienne ne bourgeonne et ne se noue en raison que pour se dénouer et s'épanouir dans la Vision de cette plénitude. Si sa croissance est ordonnée à la béatitude eschatologique qui l'achève en pure Présence, la foi ne naît et ne grandit que dans et par la motion attirante de l'Esprit où Dieu, paternellement, se fait, dans la ténèbre du chemin, l'objet de l'intelligence humaine, anticipant ainsi la

(1) Sur le rapprochement entre Hegel et la scolastique, cfr supra p. 149, n.2; cfr etiam H. Niel, Médiation, p. 214.
(2) H. Urs von Balthasar, Verbum Caro, II, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1960, p. 294.

gloire filiale de sa béatifiante Présence(1). L'effort d'intelligence de la foi est ainsi tout entier suspendu à cette espérance de la vision qui se précède et s'annonce obscurément dans les clartés de la raison.

Le Proslogion d'Anselme de Cantorbury est particulièrement expressif de ce pèlerinage de la foi, credere, en route, sur les chemins de l'intellectus fidei, vers la vision, videre, de la Présence. Pour lui, les conflits de la pensée ne sont que le déchirement de l'exil : iste tuus longinquus exsul.(2) Si la conscience du sujet croyant s'épanouit dialectiquement dans la méditation angoissée de la raison finie, c'est qu'elle est l'attente priante de la connaissance et de la joie infinie du Seigneur.

La théologie thomiste, de son côté, même en ses fonctions "scientifiques" les plus poussées, "est héritière de cette sagesse augustinienne toute qualifiée par la vie bienheureuse vers laquelle elle tend. Non pas qu'elle se transforme en une science cordiale préférée aux voies et raisons de l'intelligence, mais parce que, dans la foi, son intelligence... est pénétrée, est menée par l'appétit de béatitude qui détermine la foi en préparation de la vision bienheureuse. Le dynamisme de la théologie est commandé et défini par cette trajectoire qui va de la foi mystérieuse à la vision ouverte"(3). Le travail de la théologie, dans la foi, tend à la vision. Ce dynamisme lui vient de ce qu'elle est premièrement suspendue à la vision que Dieu a de lui-même, et dont le croyant reçoit l'"impressio" dans une foi provisoire selon les accomodements d'une pédagogie divine pour une intelligence radicalement inapte à voir Dieu".(4) Ainsi la théologie est "impressio divinae scientiae" (5), car elle vit de la science divine (6), qui s'anticipe continuellement en ses

---

(1) Thomas d'Aquin, Summa Theologica, IIa IIae, qu. 1.
(2) Anselme de Cantorbury, Proslogion, Proemium.
(3) M.-D. Chenu, op. laud., p. 99.
(4) M.-D. Vhenu, op. laud., p. 78.
(5) M.-D. Chenu, op. laud., p. 77. Thomas d'Aquin, Ia, qu. 1, art.3, ad 2.
(6) Thomas d'Aquin, Ia, qu. I, art. 1, ad 2.

conclusions, et que son effort de recherche inaugure, obscurément, à Sa Lumière.

La dimension eschatologique est donc essentielle à la vérité de la conscience chrétienne, à son dogme et à son culte. Car la vision de la Présence, du "Dieu tout en tous" (1. Cor. XV) est le gage premier de la foi où elle s'anticipe et l'ultime fondement de la visée théologique qu'elle accomplit. Dans sa foi dogmatique et cultuelle, la conscience chrétienne de la vérité vit de cette tension eschatologique du fini, où apparaît négativement, comme en avant de soi, l'éternité de l'infini.

Tel est le paradoxe dernier des certitudes crucifiées et des radieuses vérités de la conscience croyante.

Hegel n'ignore pas ce déchirement "eschatologique", principe de vérité de la foi chrétienne. Pour lui aussi, la représentation et le culte chrétien anticipent, négativement, dans leur inquiétude, la Présence qui les accomplit dans l'unité(1). Pour lui aussi, la théologie tend vers une vision où elle s'achève dans l'Esprit(2). Cette vision, cet Eidos, c'est l'Idée, la pure présence de l'Esprit absolu qui surmonte en Soi les tensions et accomplit l'attente du sujet fini. C'est la "philosophie spéculative".

Si l'avènement historique de cette philosophie, à l'Heure de la pensée, fait l'Evénement objectif ~~en quoi~~ dans lequel s'achève l'histoire et se dénouent ses paradoxes (3), c'est que cette pensée est le surgissement parousiaque de la liberté subjective de l'Esprit, ~~jusqu'à elle~~ antérieurement, seulement visée, anticipée (4). De ce point de vue du sujet et de sa liberté, la "philosophie" marque, en effet, l'ultime réconci-

---

(1) Rel. I, L. 215, G. 203-204 (mscr); II, L. 135, n. 1, G. 110, n. 1 (W).
(2) Rel. IV, L. 66, G. 69-70 (1824).
(3) G. P. 18, p. 63; Weltg., L. IV, 920; G. II, 225. Cfr supra : L'histoire chrétienne et l'Heure de la pensée. L'avènement de la philosophie et le Christianisme, pp. ~~54 sqq~~ 131 sqq.
(4) Weltg., L. IV, 937-938; G. II, 238; Weltg. Vern., p. 39.

liation des consciences déchirées et la solution de leurs ~~apories~~ problèmes(1).

C'est la pure et réelle présence à soi, où se suppriment en s'accusant, les distances encore imposées à la représentation chrétienne par un passé déjà dépassé et un futur toujours à venir(2).

La transparence et la certitude que le chrétien, catholique ou luthérien, attend de la vie éternelle, le sujet hégélien la trouve (3) dans la libre pensée philosophique, Présence pure et saturante de l'Esprit(4).

Mais Hegel ne parle-t-il de l'éternité que pour la réduire à la fugacité d'un moment de la pensée subjective? En entendant penser la vérité de l'espérance eschatologique chrétienne, ne la ruine-t-il pas définitivement? Il est trop tôt pour trancher ce problème. Mais est-il vraisemblable que Hegel n'ait jamais parlé de surmonter la tension de l'ici-bas et de l'au-delà que pour exclure unilatéralement celui-ci, au bénéfice de celui-là? En fait, quelle que soit la réponse à formuler ultérieurement, il reste à évoquer ici un élément essentiel de la problématique hégélienne.

C'est que la philosophie ne pense pas seulement l'Éternité : elle assume encore la négativité immanente aux tensions temporelles de la conscience eschatologique.

Car la pure présence de la pensée philosophique n'identifie l'Eternité et l'instant, qu'en différenciant celui-ci en celle-là, inscrivant ainsi dialectiquement, dans la Présence de l'éternelle

---

(1) Weltg. Vern., p. 244.
(2) Ph., p. 548; G. P. 19, p. 212.
(3) E. Hirsch, op. laud., p. 155.
(4) Cfr v.g. G. P. Einl., p. 201; G. P. 19, pp. 200, 211, 523-526; Rel. IV, L. 194, G. 185 (1824).

vérité, l'éternelle absence du temps et la disparition de son incertain présent (1). La philosophie n'est ainsi présence saturante à la pensée qu'en étant aussi, pour la conscience, le déchirement d'une absence, d'une négativité absolue. Elle ne pense librement, dans le temps objectif, la présence de l'éternité, qu'en assumant aussi la tension historique, eschatologique, de la conscience chrétienne subjective(2). La philosophie n'est donc libre passage au Royaume des Cieux, qu'en tant qu'elle fait passer ce monde et sa figure(3). Cependant, elle n'est pas le Ciel qu'elle vide (4), lors même que son Royaume n'est pas de ce monde où elle n'a nulle demeure. Hegel entend comprendre et reprendre ces deux dimensions de la conscience eschatologique chrétienne, celle de l'accomplissement et celle de la promesse. La philosophie est la venue du Royaume de Dieu, et l'avènement du Règne des Esprits.(5).

---

(1) Berl., pp. 79, 196 : "Zunächst wird vom philosophischen Erkennen die richtige und grosse Bestimmung gegeben, dass es das Denken des Ewigen ist, insofern das Ewige in den Gegensätzen seiner Offenbarung als eins und dasselbe enthalten ist.", p. 197 : "Ist die Tatsache des Ewigen und die Lebendigkeit und das Erfahren der Tatsache nicht darin als vorhanden gesetzt, dass die Zerlegung der innern Einheit durch das Denken eine solche ist, dass darin diese Einheit zugleich als Unzerlegtes, als ein und dasselbe im Denken gegenwärtig bleibt?" Cfr M. Clark, Logic and System, p. 129 : "The final identity that Hegel affirms is no abstraction that simply ignores the real differences. Nor is it a mere future, a distant goal that never bears the responsibility of the present. It must be a true presence that yet contains its "other" within itself."
(2) R. IV, L. 215, G. 203-204 (1824).
(3) "Ubergang zum Himmelreich", "Untergang", Rel. IV, L. 231, G. 217 (mscr).
(4) Rel. L. 224, G. 211, (1824).
(5) Ph., p. 564; G. P. 19, 686, 691. A. Kojève voyait dans les modifications apportées par Hegel à la citation de Schiller en fin de la Phénoménologie, les signes d'une "négation radicale de toute transcendance" du Royaume des Esprits. (Introduction à Hegel, p. 440.) Ainsi que le fait remarquer M. Clark, (op. laud., p. 351) A. Kojève aurait peut-être interprété ces modifications (et cette négation) d'une manière moins militante, s'il avait aussi noté deux autres passages où Hegel cite Schiller sans le modifier. G.P. Einl., p. 184, (Texte de Michelet), Rel. IV, L. 132, G. 130 (mnscr).

Si donc, aux yeux de Hegel, la vérité philosophique fonde les certitudes de la conscience théologique, à la manière de la scientia Dei et beatorum de Saint Thomas, c'est qu'elle est la Présence, déjà immanente, toujours imminente, dans la conscience finie, de l'infinie vérité, de la connaissance absolue qui se promet dans la théologie du temps pour l'accomplir dans l'Eternité de l'Esprit.

Objectivement, l'avènement de cette philosophie est la fin de l'histoire(1): c'est pour le sujet l'événement libérateur des tensions de la conscience humaine (2) qui ~~pense~~ conçoit librement l'inquiétude eschatologique de la nature et de l'Esprit humain autant que la béatifiante vision de l'Eternité.

Faute d'avoir remarqué cette tension dialectique, on a interprété la Logique de Hegel comme l'acte spéculatif de cette libre pensée, accomplissant systématiquement, c'est-à-dire dans la liberté du sujet, les promesses de vérité de la théologie chrétienne. Mais on a dû alors s'étonner que Hegel "ne soit pas toujours resté fidèle, dans sa Philosophie de la Religion, aux fondements logiques de son Système". En fait, il y a là un malentendu. Certes, la Logique hé-

---

(1) Telle était la conclusion du Chapitre I : Hegel et les paradoxes de son histoire; cfr surtout pp. ~~84 sqq~~ 131 sqq.

A propos de cette composante "eschatologique", "parousiaque", "apocalyptique" de la spéculation hégélienne, cfr supra : Réforme, Révolution, Pensée, pp. ~~47-54~~; Le Christianisme et l'Avènement de la Philosophie, pp. ~~84-97~~; Scientia Dei et beatorum - Le Système de la Science, pp. ~~145-157~~. Cfr etiam p. 4, n. 12; p. ~~109, n. 17; p. 137, n. 101~~, 173, n. 1; p. 215, n. 1; p. 305, n. 1.

-84 -152 -242

En plus des textes qui y sont cités, on pourra se reporter à R. Kroner, op. laud., pp. 1, 504-505, 509, 517; H. Niel, Médiation, p. 251; J. Hyppolite, Logique , pp. 44, 231 sqq.; H. Marcuse, Hegels Ontologie, pp. 198-201, 347-362; E. Schmidt, op. laud., pp. 245-246.

Sur le messianisme de l'époque hégélienne, cfr entr'autres R. Kroner, op. laud?, I, p. 3; J. Hoffmeister, Einleitung à la Phénoménologie, pp. XXII et sqq.; R. Huch, Les Romantiques allemands, La Nouvelle Religion, pp. 149-165; A. Béguin, L'Ame romantique et le Rêve, p. 194 sqq.

(2) Telle est la conclusion de ce Chapitre II : Les apories de la conscience chrétienne.

gélienne pense définitivement la vérité de la religion comme de toute expérience possible : en cela, elle se distingue de la Phénoménologie qui, sur le "chemin du savoir", en recueille douloureusement les provisoires certitudes(1). Cependant la Logique ne contient le monde qu'à la manière de l'Eternité de Dieu, "avant la création"(2) de la nature et de l'Esprit fini(3); or, penser la vérité du Christianisme, ce n'est pas seulement penser l'Eternité "préexistente" de Dieu; c'est aussi concevoir la révélation, dans le temps, d'une ipséité réelle, et l'élévation, jusqu'à l'Esprit divin, de la réalité naturelle finie(4).

Pour connaître finalement la vérité des paradoxes et des aporiesde la conscience chrétienne et s'affirmer ainsi dans sa liberté, il ne suffit donc pas à la pensée d'une vision des possibilités contraires dans l'unité absolument présupposée de l'Idée éternelle(5). Il faut aussi laisser ces antinomies surgir dans leur extériorité native et s'opposer naturellement l'une à l'autre dans l'Esprit fini.

---

(1) Cfr supra : Certitudes critiques de la conscience, pp. ~~135-136~~ 211-217.
(2) Log. I, p. 31.
(3) "Elle est la théologie de l'absoluité de l'absolu avant la création" (M. Heidegger, Holzwege, p. 189; Traduction W. Brokmeier, p. 167).
Si la Logique est aussi le "Royaume des Ombres" (Schattenreich) c'est seulement pour la conscience subjective (Log. I, p. 41), qui, dans cette abstraction spéculative, doit mourir à tout contenu concret pour y trouver, d'abord indéterminément, l'éternelle vérité de l'univers. C'est là comme une initiation philosophique de la conscience à l'Eternité de l'Esprit, une "seconde naissance" (geistige Wiedergeburt; Berl., pp. 313, 327) qui introduit dans la dimension nouvelle de la vérité finale de l'Esprit. C'est que pour la conscience, l'absoluité initiale est déjà finale (Log. II, p. 437); le Savoir absolu lui est toujours déjà une fin, celle-même de la Phénoménologie (cfr Log. I, pp. 7, 29). L'Idée, la Vision éternelle, visée ainsi ~~au bout de~~ la conscience, n'en est pas pour autant la présence eschatologique de l'Esprit. "La théologie de l'absoluité de l'absolu" ne dit pas, n'exprime pas encore l'absolu de cette théologie.
(4) S'il est vrai, comme le pense Ehrenberg, que la Logique contient l'absolue vérité de la Christologie, sa possibilité inconditionnelle à priori, la Logique ne se laisse cependant pas identifier à la théologie chrétienne dont elle ne connaît que virtuellement (an sich) la vérité.
(5) Log. I, p. 31; Rel. I, L. 166, G. 144 (1824).

Il faut surtout que, dans et par cette dispersion de ces différences temporelles, se pose par et pour soi et se pense, en son ipséité absolue, l'Eternité conciliatrice de l'Idée : c'est là seulement le libre Surgissement de l'Eternel en Acte de Soi dans la tension et la plénitude des temps, l'Evénement parousiaque de l'Esprit absolu dans la pensée subjective (1).

Car l'Esprit est pour - soi le Terme d'où il surgit comme son Principe : il est - et c'est la "philosophie" - son propre Avènement qui, pour s'accomplir dans la libre vision éternelle de l'Idée absolue du Logos (2), se représente, en avant de soi, dans le monde de la conscience naturelle qui, en l'anticipant comme sa fin, l'affirme, dès sa création, comme son commencement (3).

Penser absolument la vérité absolue de la conscience chrétienne, ce n'est donc pas seulement en discerner l'Idée divine, le Logos éternel; ce n'est pas seulement savoir sa temporalité naturelle en attente historique de l'avènement de l'Esprit : c'est connaître spirituellement, en sa pure présence, la libre vérité de l'Esprit absolu(4) qui, à distance de soi, dans l'éternelle vision de l'Idée logique, disjoint historiquement l'espérance spirituelle de la cons-

---

(1) Enc., § 575; Rel. I, L. 166-167, G. 143-144 (1824). Ces pages montrent explicitement dans le Système de l'Encyclopédie, Logos, Nature, Esprit, le fondement ultime de la nécessaire vérité de la Religion. (Der Nachweis seiner Notwendigkeit). "La nécessité de la religion est l'idée de la religion dans le système. Tout est nécessaire dans le système, mais plus haute est la sphère de l'Esprit, et plus elle est nécessaire. La religion est donc absolument nécessaire. Elle est la nécessité par excellence, elle est la nécessité". (A. Véra, Philosophie de la Religion, I, p. 91, n.1)

(2) Hegel emploie rarement le terme de "Logos". Cependant Log. I, p. 19 en autorise l'usage.

(3) Enc., § 576; Rel. I, L. 174-176, G. 150-152 (1824).

(4) Aussi R. Kroner a raison de le souligner, (op. laud. II, p. 302) l'Englobant hégélien, ce n'est pas le Logos : c'est l'Esprit. Celui-ci ne surgit pas dans le Logos; le Logos se déploie à l'intérieur de l'Esprit absolu. Cfr E. Schmidt, op. laud., p. 105. E. Metzke, Hegels Vorreden, cite p. 210 : "In ihrer Wahrheit ist die Vernunft Geist" (Log. I, p. 6) et considère comme une retombée dans l'Aufklärung l'oubli traditionnel de cette "pensée centrale" de l'hégélianisme (cfr ibid., p. 216).

cience subjective et la nature objective de son accomplissement dans la pensée de la vérité(1).

Ce n'est donc pas la Logique, mais le Système de la Logique, de la Nature et de l'Esprit qui constitue, pour la pensée, le libre surgissement de la vérité spéculative de la conscience chrétienne. Aussi l'Encyclopédie peut-elle finalement parler du Christianisme, non seulement comme de la "religion manifeste" qui révèle à elle-même la profondeur de la conscience humaine(2), non seulement comme de la "religion accomplie", en quoi culminent historiquement toutes

---

(1) Enc., § 577; Log. I, pp. 55-56 : "L'Esprit est au terme (das Letzte) cela même dont surgit le principe (das Erste)... L'Esprit absolu, qui se révèle comme l'ultime et suprême vérité de l'être, est connu comme ce qui, à la fin du développement, se dessaisit de soi en Liberté, s'accorde le visage d'un être immédiat, et se décide à la création d'uh monde. Ce dernier contient tout ce qui était impliqué dans le développement qui a précédé ce résultat et qui, par ce renversement de situation vis-à-vis de son principe, est changé en dépendance de son résultat comme de son principe. L'essentiel de la Science n'est pas tant de commencer par l'immédiat; c'est que le Tout en soit le Cercle où le premier est aussi le dernier, et le dernier aussi le premier". "Dies Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat.-So wird noch mehr der absolute Geist, der als die konkrete und letzte höchste Wahrheit alles Seins sich ergibt, erkannt als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäussernd und sich zur Gestalt eines unmittelbaren Seins entlassend, - zur Schöpfung einer Welt sich entschliessend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Resultate vorangegangen, fiel, und das durch diese umgekehrte Stellung mit seinem Anfang in ein von dem Resultate als dem Prinzipe Abhängiges verwandelt wird. Das Wesenliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, dass ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern dass das Ganze derselbe ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird" (Log. II, p. 437).

(2) Cfr supra : L'expérience du Christianisme. La religion manifeste, pp. ~~110-112~~ 178. C'est pourquoi, du point de vue de cette expérience, la conscience de la Phénoménologie ne découvre dans le Christianisme que la religion qui la révèle, la manifeste, absolument à elle-même. (Die offenbare Religion, pp. 523-548).

les autres(1), mais comme de la "religion révélée" par Dieu(2). Car la conscience chrétienne trouve finalement son absolue vérité dans l'Esprit absolu en acte universel et systématique de soi, dans la cohérence de sa libre présence à lui-même.

Cette réponse hégélienne à la question de la vérité de la conscience chrétienne peut paraître étrange, ambigüe, destructrice, sinon absurde; la problématique cependant reste celle de la tradition chrétienne : c'est la quête de la patrie de l'Esprit, du Lieu spirituel de la liberté promis à la conscience croyante qui l'anticipe comme l'absolue vérité de son exil.

Chez Thomas d'Aquin, la scientia Dei et beatorum fonde cette théologie comme science : le savoir éternel s'anticipe dans la recherche espérante de la foi qui trouve, dans cette divine vérité eschatologique, l'inspiration, le gage infaillible de son discours scripturaire ou dogmatique. C'est la problématique traditionnelle de la vérité divine du discours humain de la foi. La parole humaine peut être parole de Dieu; la recherche de l'homme peut être une science divine; l'attente de l'homme est approche de Dieu.

La pensée hégélienne a hérité de ces apories de la conscience croyante. Y a-t-il une absoluité du discours fini?(3) Y a-t-il pour l'homme un savoir absolu? (4) La vérité finale de l'Esprit advient-

---

(1) Cfr supra : La religion et les religions, p. ~~120~~ 199. C'est (seul le point) de vue de l'exposé historique des Vorlesungen. Le Christianisme y est appelé, dans le manuscrit de Hegel : "Die vollendete Religion oder offenbare" (Rel. IV, L. 235). "Le titre d'Absolute Religion" n'est guère employé par Hegel dans les Vorlesungen.

(2) Enc., § 564 : "Es liegt wesentlich im Begriff"e der wahrhaften Religion, d.i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ist, dass sie geoffenbart, und zwar von Gott geoffenbart sei... in der absoluten Religion ist es der absolute Geist der... sich selbst manifestiert." "C'est un point essentiel du concept de la vraie religion, dont le contenu est l'Esprit absolu d'être révélée et de l'être par Dieu... Dans la religion absolue, c'est l'Esprit absolu qui... se manifeste lui-même".

(3) Cfr supra : Le Discours absolu, pp. ~~139-143~~ 220-225.

(4) Cfr supra : Le Savoir absolu, pp. ~~143-145~~ 225-231.

elle à soi dans le Système scientifique de la philosophie?(1) L'éternel Amen de l'Esprit absolu, dans l'affirmation systématique de la libre pensée du sujet, constitue la solution hégélienne de ces antinomies de la conscience chrétienne en peine de sa vérité.

Celle-ci n'est pas seulement la vérité particulière à la représentation dogmatique(2). Elle n'est pas seulement la vérité abstraitement générale ~~dont veut connaître~~ qui hante le doute empirique ou critique, et ~~qu'ignore~~ la réflexion apologétique(3). Elle est cette absolue vérité qui a plus d'~~éternelle~~ simplicité que la conscience naïve et plus de rationalité négative que la conscience réflexive de soi(4). Cependant cette tension, eschatologique, en mal de sa vérité éternellement simple et historiquement crucifiée, ne fait qu'assumer les apories de la conscience chrétienne qui perçoit sa positivité historique comme révélation absolue, comme le coeur vivant de la vision religieuse de l'humanité(5). Elle comprend aussi l'affrontement de la conscience croyante à la mondanité et le déchirement de son expérience propre entre la représentation objectivement extérieure et l'intimité subjective du culte(6).

Penser la vérité du Christianisme, la vérité de son temps et celle de son passé, c'est donc, pour Hegel, surmonter ces contrariétés subjectives(7), autant d'ailleurs que respecter les paradoxes objectifs de l'histoire du Christianisme(8).

La philosophie spéculative constitue cette libération de la liber-

---

(1) Cfr supra : Scientia Dei et beatorum - Le Système de la Science. pp. ~~145-152~~ 231-242.
(2) Cfr supra : 1. Vérité de la représentation croyante, pp. ~~132-134~~. 210-211.
(3) Cfr supra : 2. Critique des critiques de la conscience, pp. ~~134-138~~. 211-217.
(4) Cfr suupra: 3. L'Absolu de la vérité, pp. ~~138~~ 218 sqq.; III, La Vérité du Christianisme, pp. ~~127 sqq.~~ 200 sqq.
(5) Cfr supra : II. L'historicité du Christianisme, pp. ~~112-127~~. 178-200.
(6) Cfr supra : I. L'expérience du Christianisme, pp. ~~99-112~~ 156-178.
(7) C'est l'exigence posée par le Chapitre II : Les apories de la conscience chrétienne, pp. ~~98 sqq.~~ 153 sqq.
(8) Cfr supra : Chapitre I. Hegel et les paradoxes de son histoire, pp. ~~13-97~~ 22-152.

té, tout comme elle marque la consommation historique de cette histoire.

Seule l'éternelle patience de l'Esprit, en peine de soi,(1) permet ~~de faire~~ établir un dialogue entre ces contraires et de les saisir dans l'unique engendrement de la vision, de l'Idée qui les conçoit absolument. C'est la dialectique de la pensée spéculative. Soucieuse de toute vérité, miséricordieuse pour tous les unilatéralismes, elle ~~est réceptive~~ comprend des tourments de la conscience chrétienne et est attentive aux déchirures de son histoire.

Ainsi c'est en rejoignant le mouvement propre de cette religion absolue que l'Esprit se certifie l'universelle, la nécessaire Présence de sa vérité.

Prendre sur soi la surprise de cette nécessité, en comprendre l'inéluctable reprise, saisir ce dessaisissement et se laisser saisir par cette saisie, c'est accéder décidément à cette pensée spéculative dialectique, à la philosophie de la religion.(2)

---

(1) "Anstrengung des Begriffes auf sich zu nehmen", Ph., p. 48b; cfr Ph., p. 20c.

(2) Ainsi s'esquisse la triple démarche du Chapitre III : La dialectique de la pensée.

C H A P I T R E I I I

LA DIALECTIQUE DE LA PENSEE

Les paradoxes de l'histoire et les problèmes de la conscience chrétienne s'imposent à la pensée hégélienne comme la vérité de son époque. Cependant la méditation du Christianisme n'est pas accessible à n'importe quelle méthode. Celles des philosophes et des théologiens se sont habituellement révélées trop partielles, trop partiales, pour en respecter les certitudes et en manifester la vérité(1).

C'est que la philosophie doit transmuer l'approche de la représentation en présence pensée(2). Elle doit répondre aux multiples difficultés de la conscience chrétienne qui désire assurer la vérité de sa représentation, se certifier apologétiquement les assurances reçues et vérifier absolument ses certitudes les plus intimes(3). La spéculation a donc à discerner, dans l'immédiateté positive de la conscience représentative, sa paradoxale inadéquation à l'Esprit; elle distingue, dans la proximité objective de la conscience de soi, la médiation critique de la réflexion subjective, pour que s'affirme dans l'histoire la rationalité d'un savoir où se confirme librement, dans la médiation même, l'immédiate vérité de la chose absolue(4).

Cette diversité des questions engendre le pluralisme des philosophies; mais aussi, la philosophie recueille dialectiquement la vérité de ces tentatives divergentes, qui convergent en sa méthode spéculative : tel sera le premier objet de ce chapitre(5).

Un deuxième paragraphe déterminera le formalisme de ces considérations de méthode : il mettra en évidence, à partir de sa représentation historique traditionnelle, le concept "scientifique" de la religion, sa nécessité pour la conscience et sa vérité(6).

---

(1) Enc., § 6.
(2) Enc., § 20 Rem., p. 55.
(3) Le Chapitre II : Les problèmes de la conscience chrétienne, pp. 153-242, a imposé cette exigence subjective.
(4) Le Chapitre I : Hegel et les paradoxes de son histoire, pp. 22-152 a mis en lumière cette dimension objective de la spéculation. Cfr Enc., § 23 Rem.
(5) Cfr infra : I. La méthode philosophique, pp. 245-261.
(6) Cfr infra : II. Le concept de religion, pp. 261-285.

Il apparaîtra, dès lors, que ce concept spéculatif conjugue, selon la dialectique de la pensée, l'immédiateté de la représentation et la médiation rationnelle, l'histoire et la conscience, dans la philosophie hégélienne de la religion(1).

I. LA METHODE PHILOSOPHIQUE.

La philosophie de Hegel pense la vérité du Christianisme. Comment la philosophie peut-elle à la fois respecter l'expérience *a posteriori* d'une représentation historique particulière et se manifester comme la libre exigence de l'*a priori* universel?(2) Comment peut-elle s'arracher à l'extériorité immédiate, et, dans la médiation de ce déchirement, faire naître l'intimité apaisée d'un chez-soi spirituel? Comment accéder à cette pensée spéculative, penser la pensée? C'est là le problème de la *Logique* hégélienne(3).

Pour l'instant, notre propos restant méthodologique, il sera superflu d'articuler ici la *Science de la Logique*; il s'agit plutôt de se laisser initier à cette pensée, d'en saisir et de s'en approprier la méthode.

Ainsi pour penser spéculativement la vérité du Christianisme, il faut selon Hegel que la pensée se laisse induire à la pensée de la pensée. C'est dans le *Système des Sciences philosophiques*, le sens de l'*Introduction* à la *Logique*(4). Il convient de la parcourir comme la distance que la pensée inscrit en soi, comme de soi à soi, de son immédiateté particulière à son savoir universel.

---

(1) *Cfr infra* : *III. La Philosophie de la Religion*, pp. 286-310.
(2) Enc., § 12.
(3) Enc., § 19 Rem., p. 54.
(4) La *Phénoménologie* est, elle aussi, une "introduction"(*Werden*) (*Cfr Appendice I*)au Savoir; mais dans et à partir de la *conscience* d'abord immédiate, c'est-à-dire du rapport à la pensée de la pensée extérieure à elle-même : dans l'élément de la non-identité.
Dans le Système de l'*Encyclopédie*, la pensée se pense elle-même en sa propre intimité : dans l'élément de l'identité, négativement, activement constitutive de soi,/dans et par son extériorité même. (Cfr Enc., § 25 Rem.). par soi,

Pour Hegel, la pensée est l'Universel en acte subjectif de soi, dans et par sa réflexion sur la particularité de l'objet d'abord représenté; elle est le lieu où l'Universel se vise et se divise en pensée pensée et pensée pensante, en nécessité objective et en liberté du sujet, en universalité immédiate à médiatiser et en médiation particulière à universaliser(1).

Certes, rien de plus classique que cette compréhension de la pensée comme unité de l'objet et du sujet. C'est la thèse classique de l'objectivité de la pensée, de l'identité de l'intelligence et de l'intelligible en acte(2). Mais comment se conçoit et s'engendre ~~chez Hegel~~ cette identité?

Pour Hegel, elle est tout ensemble, le moment et le mouvement dans lequel l'Esprit, en mal de sa liberté, prend dans le sujet, position par rapport à l'objet qu'il pose. Penser la pensée(3), c'est donc se libérer comme ipséité spirituelle, par là que les diverses positions immédiatement prises ~~en~~ rapport à l'objet se posent et se situent comme les moments nécessairement expressifs du mouvement de la pensée et de sa présence subjective de soi à soi. Les rapports possibles du sujet à l'objet sont ainsi posés spéculativement comme les moments divers de la médiation en et pour soi de la libre pensée(4).

Cette pensée, cependant, ne se pose qu'à partir de la représentation où elle se présuppose en propre. Sa médiation spéculative, s'identifie ainsi concrètement avec l'acte de surmonter en et pour soi, dans sa vérité, l'opposition, à la conscience, de cette extériorité représentative historique. Dès lors, pour se penser absolument, la pensée pense nécessairement la vérité de la représentation religieuse absolue, où elle se présuppose historiquement pour la conscience.

De ce fait, déployer les moments essentiels, nécessaires au mou-

---

(1) Enc., §§ 20-23.
(2) Enc., § 24 Rem., p. 58.
(3) "Denken des Denkens", Enc., § 19 Rem., p. 54.
(4) "Selbstdenken", "Freiheit", Enc., § 23.

vement de la pensée en peine de soi, c'est-à-dire en situer les diverses positions face à son objectivité, c'est seulement reprendre, dans l'élément de l'identité spéculative, les différentes apories de la conscience chrétienne historique, paradoxalement en quête, au bout de soi, de sa libre et absolue vérité(1).

-La candeur de la conscience croyante, satisfaite de sa représentation historique, se retrouve dans la métaphysique dogmatique prékantienne(2).

- Le déchirement de la conscience religieuse, que sa médiation critique ou apologétique oppose à l'immédiateté de ses certitudes piétistes, réapparaît dans les tensions de l'empirisme de Hume et de la critique de Kant.(3)

- L'identification rationnelle de la certitude subjective de la conscience et de la vérité objective de l'histoire religieuse se recherche trop impatiemment dans le Savoir immédiat de Jacobi(4); elle se trouve dans la pensée dialectique et spéculative(5).

1. La métaphysique prékantienne.(6)

Philosopher, c'est traduire en pensée la représentation historique(7) : les premières traductions eurent les avantages et les inconvénients d'un strict littéralisme.

Elles gardaient, en effet, la simplicité immédiate de la foi, assurée de trouver la vérité en sa représentation : elles identi-

---

(1) Rel. I, L. 53-62, G. 52-59 (1824, 1827).
(2) Enc., §§ 26-36; cfr G. P. Einl., p. 197. Cfr infra : 1. La métaphysique prékantienne, pp. ~~154-155~~ 247-249.
(3) Enc., §§ 37-60; cfr G. P. Einl., pp. 197-198. Cfr infra : 2. Empirisme piétiste et réflexion critique, pp. ~~155-159~~ 249-257.
(4) Enc., §§ 61-78; cfr G.P. Einl., p. 198.
(5) Enc., §§ 79-83; cfr le résumé de ces paragraphes de l'Encyclopédie, in V. Delbos, De Kant aux Postkantiens, pp. 116-125. Cfr infra: 3. Le Savoir et son immédiateté, pp. ~~159-162.~~ 257-261.
(6) Enc., §§ 26-36; Rel. I, L. 118-126, G. 107-113 (1824).
(7) Enc., § 5.

Et leur commentaire in J. Kruytbosch, Hegel's ontologie, pp. 97-137.

fiaient candidement Etre et Pensée(1), ce qui les rendait d'ailleurs spéculativement supérieures, sans le savoir, à la philosophie critique qui devait ultérieurement les mettre en question(2).

Mais en revanche, ces métaphysiques du passé - toujours vivantes comme expressions du point de vue de l'entendement - restaient prisonnières de leur force d'affirmation naïve, faiblesse de tous les dogmatismes(3).

Elles présupposent comme allant immédiatement de soi, la possibilité d'une connaissance de l'absolu sous la forme d'une prédication de déterminations vraies; mais elles ne se soucient ni de penser ces déterminations dans la vérité de leur finitude, ni de réfléchir l'extériorité du jugement prédicatif(4).

Avec toute la ferveur de sa foi naïve, cette philosophie de l'entendement s'en tient fermement aux représentations immédiates : l'âme, le monde, Dieu. Elle croit y trouver la mesure et la référence objective de toute prédication(5). Ainsi, par manque de critique de la représentation de Dieu, cette métaphysique n'a pu dégager, des preuves de la théologie, dite naturelle ou rationnelle, le vrai passage du fini et de l'infini : soit que, l'infini restant grevé de la finitude de la conscience représentative, ne reflète qu'une image panthéiste de l'essence substantielle du monde fini; soit ~~que~~ qu'au contraire, fini et infini persistent à s'opposer dans le dualisme abstrait de leur différence réciproque(6).

Incapable de surmonter la contrariété de ces déterminations, cette pensée représentative ne peut, dès lors, qu'opposer finitude à finitude, une affirmation à une autre; c'est le dogmatisme manichéen de la vérité et de l'erreur(7), le règne du dualisme, de toutes les

---

(1) Rel. I, L. 24, G. 28 (mnscf); G.P. Einl., p. 197.
(2) Enc., § 28.
(3) Enc., § 27.
(4) Enc., §§ 28, 29, 33 Rem.
(5) Enc., §§ 30, 31.
(6) Enc., Rem.; Rel. I, L. 7-8, G. 15; L. 12-13, G. 20 (mnscr).
(7) Enc., § 32.

distinctions, de toutes les abstractions, déterminées arbitrairement par l'intuition de la conscience représentative croyante(1).

Une telle métaphysique est bien évidemment incapable d'être en pensée, la vérité du Christianisme.

Car elle n'en prend que l'immédiateté historique d'une représentation abstraite, sans rendre compte ~~du concret~~ de l'expérience chrétienne, sans pouvoir ~~surtout~~ justifier absolument la vérité absolue de la révélation.

Il faut à la philosophie plus de réflexion, et d'abord plus de coeur.

2. Empirisme piétiste et réflexion critique.

L'abstraction métaphysique est son propre destin, car le coeur de l'homme s'arrache à cet arrachement de la pensée pour trouver dans le concret de son expérience un plus inébranlable appui. C'est dans l'immédiate présence de sa perception propre que se fonde désormais la vérité de la représentation. La liberté subjective de l'intuition ou du sentiment intime constitue l'unique et vive référence de cette conscience devenue pensée réflexive (2).

Mais cet empirisme où s'isole l'individualité subjective ~~est devenu~~ méfiant de l'universel et de ~~toute~~ la nécessité; qu'il prenne dès lors les formes du scepticisme à la Hume, ou, au contraire, du piétisme sentimental et du fidéisme néo-platonicien de Schleiermacher : c'est tout un. Chez tous, l'objectivité n'est plus que l'habitude du hasard.(3).

D'où évidemment, l'abandon du contenu objectif des dogmes, et donc, de la tradition chrétienne historique : livrée à l'arbitraire de la contingence subjective, cette pensée n'est plus que ~~la~~ servi-

---

(1) Enc., §§ 31, 36 Rem.
(2) Enc., § 38.
(3) Enc., § 39; G. P. 18, 178-179.

tude ~~du sujet~~ au pays ~~même~~ de la liberté(1).

Le propos kantien(2) est de libérer la liberté de cet esclavage de l'empirie, tout en assurant l'autonomie du sujet sur le terrain même de l'expérience(3). Tout doit se décider au niveau empirique, y compris son objectivité universelle et nécessaire. Mais la totalité de l'expérience s'articule à la subjectivité de soi(4).

Ainsi l'objectivité de l'expérience kantienne est-elle fondée dans la spontanéité a priori du sujet, originellement constitutive de ses relations à ce qui lui reste opposé, son objet, - posant, en d'autres termes, les jugements synthétiques a priori(5).

De ce fait, cependant, la réflexion du sujet ne peut jamais que s'accuser à distance de l'objet dont la contrariété s'exténue dans l'irréductibilité de la Chose-en-soi et l'immédiate multiplicité du donné de l'intuition(6).

Aussi l'activité réflexive du sujet s'érige-t-elle moins en juge critique de l'objectivité que de sa propre saisie d'une expérience qu'elle rend a priori possible(7).

---

(1) Rel. I, L. 14, G. 21 (mnscr); L. 97-110, G. 90-100 (1824,1827); L. 230-231, G. 194-195 (W); IV, L. 225-227, G. 213-214 (1827). Cfr Glauben und Wissen, L. 309-313, Méry, 266-271 (à propos de Schleiermacher); Recension par Hegel des Hamanns Schriften, in Jahrb.- f. wissensch. Kritik, 1828, Berl., pp. 221-294. Cet article a été traduit en français par P. Klossowski, in Les Médiations bibliques de Hamann, pp. 65-119. L'introduction de Klossowski, pp. 59-64, relève justement que, dans cet essai, "Hegel fait par anticipation le procès de son futur et puissant adversaire Kierkegaard, tout de même qu'on a l'impression que Hamann prépare par ses faits et gestes l'arsenal kierkegaardien".(p. 62) Klossowski est peut-être moins heureux quand il tente de cerner les termes du débat; la position hégélienne ne ~~lui~~ paraît pas aussi familière que celle de Hamann. Cfr etiam in E. Metzke Hegels Vorreden, p. 238, n. 4, l'estime de Goethe pour la connaissance de l'oeuvre de Hamann qu'il reconnaissait à Hegel.
(2) Enc., §§ 40-60; cfr G. P. 19, 551-610; cfr Rel. I, supra p. ~~136, n. 7~~ 213, n. 4.
(3) Enc., § 40.
(4) Enc., § 41.
(5) Enc., § 40.
(6) Enc., §§ 41, 42.
(7) Enc., § 41.

C'est là le destin du criticisme kantien, fidèle, contre le dogmatisme, à la liberté subjective de l'expérience, soucieux, contre l'empirisme, de la nécessaire objectivité de la raison. Il voulait montrer l'objectivité de la liberté : il n'a guère mis en évidence que la subjectivité de la raison(1).

Resté prisonnier de l'opposition empirisme-dogmatisme, le kantisme n'est en effet qu'un dualisme de l'expérience et de la rationalité. (2) Tantôt les voici opposées ~~l'une à l'autre, tour à tour~~ comme nécessité et liberté (3); tantôt, les voilà ~~réduites~~ corrélatives l'une à l'autre, d'une part, à l'au-delà négatif de la pensée, la Chose en soi ou la pure extériorité contingente, et d'autre part à l'identité indéterminément originelle de l'expérience dont l'unité transcendantale est la pure aperception de la conscience subjective(4).

Incapable, dès lors, de penser le sujet et l'objet dans l'acte dynamique de leur identité, le sujet kantien aperçoit leur rapport dans son acte propre : la rationalité devient la subjectivité de la conscience; le kantisme n'est qu'une philosophie de la conscience de soi.(5) "Le Kantisme a les mains pures" - en tant que l'identité de soi à soi y ~~fait~~ constitue le pur élément de la réflexion, "car il n'a pas de mains" : cette réflexion subjective ne peut en effet rien atteindre, au-delà de sa pure identité, que le propre vide de cette abstraite identité(6). En ce sens, "on ne peut que s'étonner d'avoir lu si souvent qu'on ignore ce qu'est la Chose en soi"; rien de plus facile à savoir : c'est l'absolu de l'abstraction subjective posé comme son propre projet.(7)

La connaissance de l'Absolu est de ce fait impossible : car la conscience ne le pose jamais spontanément que comme l'au-delà de soi,

---

(1) Enc., § 60 Rem., pp. 83-85.
(2) Enc., § 60 Rem., p. 83.
(3) Enc., §§ 41, 42.
(4) Enc., §§ 42, 43.
(5) "Philosophie des Bewusstseins", Enc., § 415 Rem.
(6) Enc., § 44.
(7) Enc., § 44.

visé à vide par l'institution de catégories purement subjectives. La ~~réceptivité~~ donnée de l'expérience qui comble ce vide catégorial ne peut en surmonter le subjectivisme(1). En effet, l'intuition de l'expérience ne peut que conjuguer sa cécité à la vide indétermination du "concept" catégorial, comme la distance de l'objet au sujet dans l'indifférence du sujet ~~pour~~ son objet.

Ainsi le kantisme, égaré, dans son respect de l'expérience et son souci de liberté, par le dualisme négatif de ses représentations, reste un empirisme : les connaissances expérimentales, inadéquates, à la pure identité abstraite du moi, ~~ne~~ sont tenues ~~que~~ pour des phénomènes sans vérité(2). - Cet empirisme, cependant, moins conséquent que le naturalisme matérialiste(3), ~~se~~ justifie par un idéalisme, ~~critique et apologétique,~~ dont les catégories, fondées dans l'unité de la conscience de soi, autorisent la rationalité subjective. - Mais cet idéalisme, à son tour infidèle à son propos, a la fatale "paresse"(4) d'objectiver, dans la Chose en soi, sa propre équation à soi : du coup, la raison "faculté de l'inconditionné" (5), ne peut plus considérer celui-ci que du point de vue empiriquement objectif qu'elle avait d'abord prétendu surmonter(6).

Qu'il s'agisse de l'âme(7), du monde(8), ou de Dieu(9), la raison critique ne peut plus que répéter Hume ~~pour~~ qui déjà s'opposaient expérience et rationalité(10) : les paralogismes du moi, les antinomies mondaines de la raison et son pur idéal divin, au-delà de toute preuve nécessaire, ne font qu'accuser ce dualisme "barbare"(11) qui prive la pensée de tout contenu objectif(12), la condamne au formalis-

---

(1) Enc., §§ 43, 46 Rem.
(2) Enc., § 45.
(3) Enc., § 60 Rem., p. 85.
(4) Enc., § 43.
(5) Enc., § 45.
(6) Enc., §§ 39, 47, 50.
(7) Enc., § 47.
(8) Enc., § 48.
(9) Enc., § 50.
(10) Log., II, pp. 430-435.
(11) Log., II, p. 432.
(12) Enc., § 49.

me abstrait(1), dérobe l'Etre à toute détermination formelle et le relègue ainsi dans l'inconnaissable.

La liberté ne peut, dès lors, se déterminer rationnellement que selon ces mêmes formalités indéterminées de la raison théorique : même éprouvée par la conscience de soi, la liberté pure pratique ne peut que postuler subjectivement, en fonction de sa seule consistance propre, la réalité du Bien qu'elle pose(2).

En ce sens, la Raison pratique renvoie à la Critique du Jugement où la réflexion, esthétique et téléologique, vise l'Idée, comme identité concrète du particulier et de l'universel, de la nature comme empirie avec la rationalité de la liberté(3). Mais ici encore, Kant en reste à son subjectivisme. Les productions de l'imaginaire(4) et la finalité immanente au vivant(5) ne sont pour lui que des représentations ~~du sujet~~ subjectives. Ainsi, elles ne se distinguent pas de la nécessaire identité du bien et du réel, des postulats moraux, de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme(6). Toute la philosophie kantienne reste prisonnière de son principe de la conscience subjective.

Telle est cette philosophie de la conscience de soi, réflexion critique et apologétique, dont l'abstraction ne surmonte pas la dualité de l'expérience et de la rationalité. Du point de vue logique, ce dualisme phénomène-noumène et ces oppositions indéfinies des phénomènes aux phénomènes font une philosophie de l'indétermination des déterminations de la raison. La vérité reste sans contenu objectif dans ces médiations réciproques et indéfinies d'Idées, dès lors purement régulatrices, non constitutives de l'immédiateté phénoménale(7):

---

(1) Enc., § 52.
(2) Enc., §§ 53-54.
(3) Enc., §§ 54-55.
(4) Enc., § 56.
(5) Enc., § 57.
(6) Enc., §§ 59, 60.
(7) Enc., § 47.

on ne peut rien conclure des certitudes aporétiques d'une telle pensée(1).

La Critique est ainsi une philosophie de la médiation perpétuelle où l'immédiateté même est représentée comme médiatisée, comme pure opposition aux oppositions indéfinies de la médiation sans fin. (2) C'est pourquoi le rationalisme kantien porte en lui, comme une limite non surmontée, le piétisme opposé aux médiations raisonneuses de l'Aufklärung. Cette position du piétisme n'est, en effet, qu'une pure et arbitraire réflexion de la conscience de soi, une pure médiation de soi à soi.

Le Kantisme est ainsi, de part en part, une philosophie de la conscience de soi, de la limite sans limites(3) et de la

---

(1) En ce sens, la pensée kantienne en reste aux apories de Zénon : "Kants Antinomien sind nicht weiteres als was Zeno schon gethan hat". (G. P. 17, p. 341, 342.)

(2) Enc., § 48.

(3) Hegel critique Kant d'avoir posé la limite comme limite sans reconnaître, en cette position même, l'au-delà de la limite.

"C'est l'inconséquence la plus grande d'accorder d'une part, que l'entendement ne connaît que des phénomènes et d'affirmer, d'autre part, cette connaissance comme quelque chose d'absolu, en disant : "le connaître ne peut davantage; telle est la limite naturelle et absolue du savoir humain".

Les choses de la nature sont bornées. Ce ne sont même des choses de la nature qu'en tant qu'elles ne savent rien de leurs limites générales, en tant que leur détermination n'est une limite que pour nous, non pour elles. On ne connaît, on ne sent une limite, un manque, qu'après à'avoir dépassé.

Les êtres vivants ont le privilège de la douleur que n'ont pas les choses inanimées; mais même pour eux, si une détermination individuelle devient le sentiment d'une négation, c'est qu'ils ont en eux, comme vivants, la généralité de la vitalité qui dépasse l'individuel, qu'ils se maintiennent encore dans le négatif d'eux-mêmes, et sentent en eux l'existence de cette contradiction. Celle-ci n'est en eux qu'autant qu'en un seul et même sujet se trouvent et la généralité du sentiment de la vie, et, s'opposant à elle, la singularité qui la nie.

De même, la limite, le défaut du connaître n'est déterminé comme limite et défaut que par la comparaison avec l'Idée présente d'un universel, d'un tout, achevé.

Ce n'est donc qu'inconscience de ne pas le reconnaître : la désignation d'une chose comme finie ou limitée, renferme précisément la preuve de la présence réelle de l'infini, de l'illimité : il n'est de connaissance de la limite que si l'illimité se trouve en deçà, dans la conscience".(Enc., § 60 Rem.)

(suite note 3 p.255)

(suite note 3 p. 254) :

A ce dépassement de Kant par Hegel au nom de la "présence réelle" (wirkliche Gegenwart) de l'infini dans la connaissance du fini, fera écho la réflexion de J. Maréchal sur la "Présence dynamique" de l'Absolu dans la connaissance finie. (J. Maréchal s.j., Le point de départ de la métaphysique, cahier V : Le thomisme devant la philosophie critique, Museum Lessianum, Louvain, 1926).

On n'identifiera pas pour autant cette présence "réelle" et cette présence "dynamique" de l'Absolu à la pensée du fini.

Le dynamisme maréchalien, en effet, constitue l'objectivité du fini, par là qu'il affirme l'Absolu non-fini, comme la fin objective de la réflexion subjective. La pensée hégélienne, pour sa part, est saisie de la négation réflexive kantienne en tant même que négation; elle est donc, subjectivement, négation de la négation objectivante finie dans et par une pensée finalement négatrice de sa propre finitude subjective comme de toute objectivité finie et, par là seulement, absolue, non-finie.

Ainsi pour Maréchal, l'Absolu est constitutif d'objectivité et fin de la subjectivité finie, en tant même que non fini; pour Hegel en tant que fini. Chez Maréchal, l'indépendance réelle de l'Absolu est donc infinie; chez Hegel, elle ne l'est pas.

Corrélativement, chez Maréchal, la fin objective du sujet et le principe subjectif de l'objet, c'est l'infinité absolue; l'affirmation du fini affirme ~~donc~~ dynamiquement l'infini qui le confirme. Chez Hegel au contraire, l'infinité n'est absolue qu'en tant qu'elle n'est ni objectivité finie, puisqu'elle est aussi subjectivité pure, ni subjectivité finie, puisqu'elle est encore pure objectivité. C'est donc la négation du fini qui est l'affirmation réelle de l'infini; celui-ci infirme celui-là. Chez Maréchal, la consistance du fini est donc infinie; chez Hegel, elle ne l'est pas.

Le dynamisme maréchalien est ainsi confirmation mutuelle; la négativité hégélienne est infirmité réciproque : ce sont là deux points de vue diamétralement opposés, sinon incompatibles.

finitude(1) : à l'opposé de la métaphysique dogmatique où s'affirmait l'immédiateté historique de la représentation de la conscience croyante(2).

Pas plus cependant que la métaphysique ou que l'empirisme, le Kantisme, rationaliste et piétiste, n'apparaît à même de penser en vérité le Christianisme.

Si le dogmatisme classique, en effet, négligeait la médiation réflexive de la conscience de soi religieusement soucieuse de certitudes expérimentales, si l'empirisme restait aveugle à une certaine

---

(1) Comme Hegel (Glauben und Wissen, L., p. 247; Méry, p. 215), Heidegger caractérise Kant par la mise en évidence de la finitude. (Kant und das Problem der Metaphysik, § 25). Comme Hegel, Heidegger reconnaît le fondement de cette finitude dans l'imagination transcendantale (Kantbuch, § 26). Comme Hegel, il reproche à Kant de n'avoir pas été au bout de son intuition d'une pensée authentique du fini (Kantbuch, § 31).

Mais c'est dans un sens très différent.

Pour Heidegger, la finitude ne se surmonte pas; elle n'est pas, en tant que telle, sa propre négation comme autoposition de la négativité subjective hégélienne. La finitude heideggerienne est l'insurmontable et fondamentale facticité dont l'instante négativement réductrice est constitutive de toute position d'existence. (Kantbuch, § 36; cfr Sein und Zeit, pass.)

"Das Sein ist keine seiende Beschaffenheit am Seienden. Das Sein lässt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor und hinstellen. Das schlechthin andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein".(Heidegger, Was ist Metaphysik, p. 41). Damit wird deutlich, dass auch Heideggers Dialektik aus der Identifizierung von Sein und Nichts herauslebt. Allerdings handelt es sich für Heidegger dabei nicht mehr um einem logischen Vorgang, wie bei Hegel, wo die Unmittelbarkeit des Seins auf irgendwie doch primären "duplex negatio" als der "Negation der Negation" aufruht. Für Heidegger liegt das Nichts bereits unmittelbar auf dem Grunde des Seins als dessen Wesenheit zum Sprunge bereit. So ist es für uns dann nicht Gegenstand einer dialektischen Deduktion, sondern wird in den tiefen...Schichten unserer Existenz unvermittelt erfahren" (B. Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, pp. 339-340. Cfr ibidem, Kap. 6. Das Sein im Nichts, pp. 325-363.

(2) Rel. I, L. 13-22, G. 20-27 (mnscr); L. 35-43, G. 38-43 (1827); L. 25-28, G. 29-31 (mnscr); IV, L. 225-228, G. 212-214 (1827).

immédiateté de la rationalité, le Kantisme oublie la vérité immédiate de la conscience représentative historique, et du coup l'authentique médiation de la libre certitude de soi.

Condamné à une pure "médiation" sans l'immédiateté d'un médiateur, le Kantisme n'est en fait qu'un Judaïsme, au mieux, l'Islam(1).

L'Esprit chrétien exige au contraire le respect philosophique de l'immédiateté de l'histoire autant que de la médiation de la liberté.

Quelle philosophie pensera assez intimement la particularité concrète et l'abstraction universelle, la représentation croyante et la critique du doute ou de l'apologétique : comment donc savoir la vérité?

3. Le Savoir et son immédiateté.

Personne n'a souligné autant que Jacobi ces limites du kantisme. Kant avait opposé l'identité abstraite et générale de la pensée à l'universalité concrète d'une vérité inaccessible à la raison. D'accord avec lui, Jacobi interdit à la pensée l'accès à la vérité. Mais à la différence du philosophe critique, il discerne, au-delà de la pensée, une autre puissance cognitive (2).

Pour Jacobi, en effet, la pensée ne s'identifie pas à la raison en son universalité; elle n'en est que la particularité en acte, le monde indéfini des déterminations finies en médiation perpétuelle et réciproque. La pensée médiatise, relativise tout ce qu'elle vise. Touche-t-elle à l'Infini, à la vérité inconditionnée, elle ne peut que le mettre en condition, le transmuer en finitude sans vérité. La raison ne révèle pas la vérité. Mais la vérité est trop congénitale à l'Esprit pour pouvoir lui manquer. Il est un autre savoir authentique, celui de la foi, qui atteint la vérité. Cette foi est la

---

(1) Rel. IV, L. 222-223, G. 209-210 (1824); cfr H. Nohl, Theologische Jugendschriften, p. 302.
(2) Enc., § 62.

certitude immédiate de la conscience(1). Ce ~~Ce~~ savoir de la foi - à ne pas confondre avec la foi chrétienne, sa doctrine et son autorité(2) - sait ~~en effet~~ l'identité de sa représentation et de l'Etre; il est l'immédiate présence de l'Etre, sensible au coeur au-delà de toute preuve et de toute détermination médiatrice(3).

Cette identité de la subjectivité de la pensée et de l'objectivité de l'Etre, dépasse, dès lors, le subjectivisme kantien autant que l'objectivisme dogmatique classique. Car la raison a surmonté les médiations indéfinies de la conscience kantienne autant que l'immédiateté définie de la métaphysique antérieure. Jacobi pose l'identité de l'Infini et de l'Immédiat de l'Esprit.

Ce serait donc la vraie philosophie, la conciliation universelle, si cette foi se contentait de montrer l'inadéquation à la vérité de toute pensée seulement médiatisée(4). Malheureusement ce savoir immédiat prétend encore s'isoler dogmatiquement dans une pureté exclusive de toute médiation(5). C'est là l'erreur qui en fait un "non-savoir"(6), inattentif à la présence de la médiation en toute immédiateté.

Cependant Jacobi ne parle-t-il pas lui-même de "s'élever" à l'infini, au-delà de la finitude : qu'est-ce donc là sinon présupposer le mouvement de la médiation à l'immédiateté du savoir ? Ne fait-il pas le même présupposé quand il parle si éloquemment de l'éducation du coeur? D'ailleurs si le savoir identifie l'Idée et l'Etre, la médiation de l'Etre ne constitue-t-elle pas la vérité de l'Idée et la médiation de l'Idée, la certitude de l'Etre ?(7)

(1) Enc., § 63 Rem., p. 88.
(2) Enc., § 63 Rem., pp. 88-89.
(3) Enc., § 64.
(4) Enc., § 64 Rem., p. 90.
(5) Enc., § 65.
(6) Enc., § 67; Recension des Aphorismen de Göschel (cfr Appendice IV) Berl., pp. 300-306; cfr Glauben und Wissen, L. pp. 261-312; Méry, pp. 228-270; "Uber Friedrich Heinrich Jacobis Werke, Dritter Band" in Heidelbergischer Jahrbücher der Literatur, 1817, Nr. 1, 2; (Glockner, t. 6, pp. 313-347).
(7) Enc., § 70.

En fait, la médiation est toujours contenue dans l'immédiateté(1). Seule la médiation peut ~~exercer~~ anacher l'immédiat de l'arbitraire individualiste(2), superstitieux(3) ou agnostique(4). Elle seule creuse assez l'Universel pour en faire ressortir la profondeur concrète et la vérité spirituelle chrétienne : car l'Esprit apparaît dans le Christianisme comme présence à soi de par soi; sa vivante vérité est de s'égaler à soi, dans la patience de la conscience, de surmonter par soi son impatiente distance historique de soi, d'être ainsi en soi sa propre médiation avec soi(5).

Certes, en sa médiation, l'Esprit se distingue-t-il du fini qui ne trouve que dans l'Autre la détermination médiatrice qui le pose en lui-même en lui mettant un terme. L'Esprit, au contraire, "ne pouvant avoir de contraire"(6), est encore et toujours soi au terme de la finitude pensée. C'est pour soi qu'il pose et en soi qu'il surmonte la finitude médiatrice s'affirmant infinité immédiate dans et par sa propre médiation(7).

Faute d'avoir compris cette divine auto-médiation de l'Esprit, Jacobi s'est vu contraint, pour sauver l'infinité de l'Absolu, de le représenter exclusivement comme une immédiate et abstraite identité. S'il dépasse le finitisme des médiations de l'entendement kantien, Jacobi retombe dès lors dans la finité des déterminations métaphysiques du dogmatisme immédiat. Sa philosophie n'est plus dès lors qu'une "répétion superflue" (8) du cogito, ergo sum, de l'identité bien connue de la pensée et de l'Etre. C'est un néo-cartésianisme philosophique~~ment~~ sans discours, puisque l'Absolu est Ineffable, ni mé-

---

(1) Enc., § 70.
(2) Enc., § 71.
(3) Enc., § 72.
(4) Enc., § 73.
(5) Enc., § 74.
(6) V. Delbos, De Kant aux Postkantiens, p. 125.
(7) "Gleichfalls ist es für faktische Unwahrheit erklärt worden, dass das Denken nur an durch Anderes vermittelteh Bestimmungen - endlichen und bedingten- fortgehe, und dass sich nicht ebenso in der Vermittlung diese Vermittlung selbst aufhebe."(Enc., § 75).
(8) Enc., § 64 Rem., p. 91.

thode, puisque l'Absolu est immédiat.

Pour atteindre à la vraie philosophie, il suffit de renoncer au préjugé d'une opposition incommiliable de l'immédiateté et de la médiation(1).

Que l'ἐποχή "sceptique" rende donc l'intelligence libre de tout présupposé, disponible à toute immédiateté et, du coup, cette décision l'ouvre à l'abstraction, à la plus intime médiation de la pure pensée.(2)

Tel est bien le "concept de la vraie philosophie", soucieuse de penser la représentation historique et les apories réflexives de la conscience chrétienne, capable, selon le mot d'Anselme, de respecter la naïveté de la foi et d'y aiguiser la plus audacieuse critique : "Sicut rectus ordo exigit ut profunde Christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere".(3)

Cette philosophie a la candeur de l'entendement abstrait; elle en accueille la représentation objective immédiate, sinon la métaphysique objectivante (4).

Elle assume deuxièmement la médiation de la conscience critique, mais ne voit plus, dans la dialectique, l'illusion(Schein)d'une réflexion subjective survolant arbitrairement la finitude morcelée de son expérience. La dialectique est bien plutôt l'âme de la philosophie scien-

---

(1) Enc., § 78.
(2) "Die Forderung eines solchen vollbrachten Skeptizismus ist diese be mit der, dass die Wissenschaft das Zweifeln an allem, d.i. die gänzliche Voraussetzungslosigkeit an allem vorangehen solle. Sie ist eigentlich in dem Entschluss, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens erfasst". (Enc., § 78 Rem., p. 103)
(3) Anselme de Cantorbury, Cur Deus homo, I, 1; Ed. Schmidt, t. 2, p. 48.
(4) Enc., § 80.

tifique. Car, en laissant s'exposer les oppositions inhérentes au donné, elle traduit la nécessité du dépassement immanente à une finitude en peine de surmonter continuement ses contradictions dans la totale vérité de sa négation(1).

Cette vraie philosophie est enfin celle de la "naïveté" seconde. La pensée y est retour de l'immédiat en tant que résultat de la médiation qui s'y achève. Elle est la réconciliation des contraires, spéculativement saisis dans la coïncidence concrète de leur unité(2).

Telle est, dégagée "anticipativement",(3) la structure formelle ~~et~~ abstraite de la philosophie, dialectique et spéculative, seule capable, selon Hegel, de traduire, de justifier et d'être en pensée la varité du Christianisme.

Que la pensée récueille maintenant ~~cette~~ la représentation de la religion présentée par la tradition chrétienne. Cette information historique est préalable à toute compréhension scientifique de la conscience religieuse et de sa dialectique. L'inéluctable médiation de cette abstraction conceptuelle révèle spéculativement la nécessaire vérité de la religion(4).

Il sera dès lors possible de mettre concrètement en évidence la notion hégélienne de Philosophie de la religion et ainsi, de conclure spéculativement cet exposé d'introduction à la problématique hégélienne(5).

II. LE CONCEPT DE RELIGION.

La méthode philosophique authentique est respectueuse de l'immédiat présupposé. Elle réfléchit critiquement les tensions dialectiques qui médiatisent la fragile, mais inéluctable cohérence de ce donné et de sa compréhension. Elle coïncide idéalement avec cette

---

(1) Enc., § 81.
(2) Enc., § 82.
(3) Enc., § 79.
(4) Telle est la triple tâche et l'esquisse du paragraphe suivant : II. Le concept de religion, pp. 261-285.
(5) Cfr infra: III. La philosophie de la religion, pp. ~~176-193~~ 286-310.

vérité réconciliée, médiatement déterminante de la pensée spéculative qui la détemine en son immédiateté.

La pensée philosophiquement soucieuse de la vérité de la religion s'articule donc à ce rythme dont la triple démarche fait l'unité indissoluble de son mouvement.

S'il faut cependant introduire à cette pensée spéculative de la religion, il convient de déployer successivement les moments de sa dialectique : ce sont ceux du concept même de la religion.

Ainsi la pensée doit d'abord dégager de la représentation historique immédiate de la religion, une vue assez générale, mais aussi assez précise, pour en manifester globalement la structure conceptuelle.

Dans une seconde étape, il faut approfondir scientifiquement ce concept de la religion, c'est-à-dire exposer les composantes dont les rapports dialectiques constituent dans la conscience, son abstraite nécessité.

Il faut finalement reconnaître au concret la vérité nécessaire de ce moment de la conscience en le pensant dans la totalité du vrai, dans l'Idée, qui, en le déterminant ~~comme une détermination particulière~~ la laisse, le constitue absolument.

Ces trois étapes rythment très exactement le cheminement de Hegel dans ses cours sur la Philosophie de la religion: elles marquent dans son manuscrit, les trois moments de son exposé d'introduction au concept de religion(1).

---

(1) G. Lasson, on le sait, a publié, en ordre dispersé, l'intégralité de ce manuscrit de Hegel dont les 200 pages constituent le noyau des Vorlesungen über die Philosophie der Religion(Cfr infra :Appendice II).

Grâce aux indications de G. Lasson, nous avons pu reconstituer ce que nous considérons comme la structure authentiquement ~~dialectique~~ hégélienne de ce manuscrit : c'est le seul plan des Leçons dont l'authenticité puisse à l'heure actuelle être strictement garantie. On trouvera, à l'Appendice III, le plan détaillé de la Première Partie de ce manuscrit avec les justifications ~~détaillées~~ qu'il comporte. Cfr dans la Zeitschrift für philosophische Forschung, 1957,(11); pp. 122-123 une appréciation critique de cette édition par Fr. Nicolin

Dans le présent exposé de ce concept hégélien, nous suivrons strictement le plan du manuscrit de Hegel. Car ce texte, fait pourtant de surcharges successives nous apparaît, dans sa rédaction finale, répondre parfaitement aux exigences dialectiques de la méthode spéculative, telle que nous l'ont révélée, dans les pages précédentes, l'Introduction à la Logique de l'Encyclopédie. Nous n'avons donc perçu la nécessité d'aucune transposition du texte pour en assurer la cohérence hégélienne.

Un premier paragraphe dégage le concept de religion en général à partir des données immédiates de la représentation(1).

Hegel, dans une deuxième section, dégage médiatement, de l'exposé de ses nécessités extrinsèque et intrinsèque, le concept scientifique du moment religieux de la conscience(2).

Il reste alors à en penser la nécessité concrète et absolue, c'est à-dire à en reconnaître, dans l'Idée, la Vérité sub specie aeterni. (3)

1. Le concept de religion en général:

les données de la représentation.(4)

Pour élaborer philosophiquement le concept de religion, il faut, selon Hegel, partir du seul donné accessible : sa représentation historique dans le Christianisme(5); celui-ci est en effet la seule

(1) Rel. I (Toutes les références hégéliennes de cette Section sont tirées de ce premier tome des Leçons sur la Philosophie de la Religion: I. Le Concept de Religion). L.156b-164b; G. 136-143.
(2) L. 176b-181a, 153a-154c, 187ab, 238b-248a, 164c; G. 152b-155c, 160, 134b-155a, 201b-208a, 143a. Pour la justification de cette organisation du texte, cfr Appendice III et spécialement les notes 16, 18, 19, 20, 24.
(3) L. 181b-186c, 279a; G. 155c-159b, 233a. Cfr Appendice III, n.25.
(4) L. 156b-164b; G. 136-143. Cfr Appendice III, n.8.
(5) A propos de la représentation présupposée au concept de Religion, cfr L. 63d, 80a, 156b, 187a; G. 61b, 76a, 136b, 160a. C'est le Christianisme qui impose historiquement cette présupposition : cfr L. 74c-75a; G. 70b : "Die vollendete Religion ist diese, wo der Begriff der Religion zu sich zurückgekehrt ist, - wo die absolute Idee, Gott als Geist nach seiner Wahrheit und Offenbarkeit für das Bewusstsein der Gegenstand ist. Die früheren Religionen, in welchen die Bestimmheit des Begriffe geringer, abstrakter, mangelhaft ist, sind bestimmte Religionen, welche die Durchgangsstufen des Begriffs der Religion zu ihrer Vollendung ausmachen".

tradition qui ait fait une expérience de la religion assez profonde et assez complète pour avoir réussi à se l'objectiver effectivement.

a) Vue globale et immédiate. (1)

Selon son acception la plus générale, la religion apparaît d'abord comme conscience de Dieu.

On y relève immédiatement deux moments : l'objet et le sujet de la religion.

La première détermination objective, prise isolément, a fait le thème métaphysique de la theologia naturalis. La religion cependant ne se réduit pas à une théorie sur Dieu. Elle est plutôt la théôria spéculative qui connaît Dieu comme l'Esprit qui se communique et se manifeste dans la conscience de soi de la communauté dont il devient l'objet de conscience(2).

La dimension subjective de la religion a souvent été traitée en théologie morale. Elle ne peut cependant être réduite à un devoir ou à un sentiment. Car elle est nécessairement conscience représentative: sans savoir de Dieu, il n'y a, en effet, ni révélation ni religion(3).

Dieu reste cependant à distance de ce savoir : il est l'Inconnu(4), l'Etranger, le Tout Autre. Le sujet isolé dans la particularité de son vouloir individuel éprouve devant son absolue puissance la peur de la fragilité qui passe et disparaît. La religion est le lieu de leur réconciliation, le lien de leur unité. Car le sujet croyant se

---

(1) L. 156c-159a; G. 137a-138b. Cfr Appendice III, n. 10.
(2) L. 156c-157a; G. 137a. Cfr Appendice III, n. 11.
(3) L. 157b-158a; G. 138b. Cfr Appendice III, n. 12.
(4) L. 158b; G. 138b : "Für das Wissen kann dies Objekt erscheinen als völlig Anderes, diesseits Unbekanntes".

découvre intimement (an sich)(1) identifié à cet Autre qui est sa substance, son Essence(2), Sujet plus lui-même que lui-même sans être autre que lui-même. Cette unité, qui est participation à l'uni-

---

(1) L'an sich, l'en-soi est l'intériorité d'une détermination en tant qu'elle se distingue de son rapport à sa propre altérité (sein für anderes).

Cette altérité (andersein) n'est d'ailleurs que la négation immanente à la réflexion sur soi de cette détermination constituée, par là même, en un quelque chose (Etwas).

Dès lors, l'en-soi contient toute la détermination, puisque l'altérité en réfléchit seulement la négativité; mais elle ne la contient qu'abstraitement, potentiellement, comme en germe, puisque cette égalité avec soi n'en reste pas moins inégalée à soi et donc à la négation qui y inscrit le déploiement de l'altérité.

Aussi croyons-nous pouvoir traduire an sich par "en-soi" ("en soi" étant réservé à insich), "intimité", "virtualité" selon l'exemple de Véra, "originairetété".(Enc., § 90-91; Log. I, 103-104, 106-107; G. Ph. Einl., 101-103). Cfr Niel, Médiation, pp. 103, n. 60.

1. Sur le "pour soi", cfr supra, p. ~~137, n. 12~~; à propos de "an ihm", cfr infra, p. ~~172, n. 13~~, 280, n. 3.

(2) G. Noël, La Logique de Hegel, Paris, 1897, présente ainsi la notion hégélienne de l'essence.

"L'essence est la négation de l'être immédiat; elle est, par suite, médiation absolue, ou, ce qui revient au même, négativité absolue. En un sens, l'être est lui-même négatif ou exclusif; exclusif de la médiation ou du retour sur soi... L'être pur est donc, à proprement parler, extérieur à lui-même. En niant son immédiateté, en passant dans son contraire, l'essence, l'être ne fait par suite que rentrer en lui-même, que se donner une intériorité (sich erinnern). Dans son rapport à l'essence, l'immédiatité de l'être apparaît comme un passé, aboli et conservé tout à la fois; mais c'est un passé intemporel. L'essence n'est donc au fond que le retour de l'immédiat sur lui-même ou sa réflexion sur soi, et c'est ainsi qu'elle en est (le dépassement), la négation. Dans son retour sur soi l'immédiat en effet cesse d'être tel, il se nie lui-même comme immédiat.

Si, dans sa totalité, la sphère de l'être constitue la première affirmation, le moment immédiat de l'idée, la sphère entière de l'essence en représentera le moment négatif... leur unité et leur vérité; la négation de la négation devra être cherchée dans une troisième sphère où s'absorberont à la fois l'être et l'essence, la sphère de la notion (Begriff)". (Noël, op. laud., p. 52)

L'essence hégélienne n'est donc le principe aristotélicien et scolastique, selon lequel quelque chose est ce qu'il est (id quo res est id quod est), qu'en étant aussi le rapport différentiel de ce principe à cette chose. En d'autres termes, l'essence n'est le principe d'être immanent, la nécessité abstraitement constitutive, qu'en incluant en soi, comme le passé (gewesen) qu'elle dépasse, l'être immédiat dont elle est le principe.

(suite note 2 p. 266).

té, c'est l'amour et sa joie (Geniessen), une action mienne qui est savoir divin : le culte. Celui-ci est essentiel à la religion. Car il ~~n'est pas seulement~~ ne se réduit pas à l'acte intérieur du coeur ~~et le~~ ni au geste public de l'Eglise; il est la relation à Dieu, déterminée par la divine économie du salut(1).

b) Détermination ultérieure du concept.(2)

S'il faut préciser ce concept de religion, la subjectivité du culte y joue donc un rôle essentiel; c'est dans le culte qu'il faut comprendre, l'un par l'autre, le concept objectif de Dieu et la relation subjective à Lui : celle-ci exprime celui-là.

(suite note 2 p. 265) :

"En définissant l'Absolu comme essence, la négativité est souvent prise seulement au sens d'une abstraction de tous les prédicats déterminés. Cette opération négative, l'abstraction, est par suite en dehors de l'essence, et ainsi l'essence même est seulement un résultat sans ses prémisses, le caput mortuum de l'abstraction. Mais comme cette négativité n'est pas extérieure à l'Etre, mais est sa propre dialectique, sa vérité, l'essence est l'être rentré en soi ou étant en soi; cette réflexion dont il a été question, son apparaître en soi-même, fait la différence de l'être immédiat; c'est là, la détermination propre de l'essence". (Enc., § 112 Rem.)

Ainsi, d'une part, l'essence hégélienne est toujours implicitement pensée en référence au donné que sa réflexion présuppose : ce n'est jamais une essence purement a priori. D'autre part, l'essence d'une chose n'en est jamais intrinsèquement constitutive au sens formel de l'aristotélisme : elle n'est, au contraire, principe constitutif de l'étant que comme la négation médiatrice qui le pose en soi comme son autre immédiat et ainsi le relativise. (Sur cette négativité dialectique de l'essence, cfr B. Lakebrink, op. laud., p. 414).

Aussi, dire que l'Absolu est l'essence de l'homme, ce n'est pas "absolutiser" l'homme, le "diviniser"; mais c'est le relativiser absolument : à la mesure de l'Absolu qui le dépasse et le pose en soi au passé de soi. (Log. II, pp. 3-6; Enc., § 65 Rem.; § 112).

Il y a là une profondeur de la négativité hégélienne restée inaperçue de Feuerbach. Toute la dialectique de l'essence, de l'Esprit et du Christianisme s'en est trouvée retournée.

Sur la notion d'essence, cfr A. Véra, Logique, II, pp. 1 sqq.; G. Noël, Logique, pp. 52 sqq.; H. Marcuse, Hegels Ontologie, pp. 73 sqq.

(1) L. 158b-159a; G. 138b. Cfr Appendice III, n. 13.
(2) L. 159c-162b; G. 139-141a. Cfr Appendice III, n. 14.

La théologie naturelle reste donc unilatérale, car elle ne connaît pas l'Esprit. Même si elle parle de la personnalité de Dieu, celui-ci demeure pour elle une essence abstraite. Unilatéralisme encore que ce subjectivisme des modernes, de Hamann à Jacobi et Schleiermacher, pour qui la religion n'est que sentiment, marche à l'aveugle vers un Dieu qui n'est qu'un lieu vide.(1)

Luther a bien montré le fondement subjectif de la foi(2); la foi renferme tout aussi nécessairement le moment objectif de la représentation, l'accession à un véritable savoir de ce Dieu auquel se suspendent objectivement tous les élans du coeur. Car le coeur du croyant s'unit à l'objet de sa foi. Le sujet se pose identique à son essence. Cette identification qui est connaissance spirituelle et a part à l'éternité de son objet, c'est le culte même(3).

L'acte cultuel, cependant, serait arbitraire et sa réconciliation rédemptrice, pure fiction, s'il ne posait pas une unité qui déjà se propose de l'extérieur. Le culte ne surmonterait jamais la différence du fini et de l'infini, si celle-ci ne s'était imposée à partir et contre une intimité première. Cet Etre un, cette unité originelle (an sich) de Dieu et de l'homme, l'homme n'en trouve donc la conscience en son agir cultuel, que parce qu'il la présuppose dans l'absolu de Dieu.

En effet, pour la représentation chrétienne, Dieu n'est pas le fantôme de l'abstraction absolue : Il a un visage humain, aussi essentiel au croyant, que son éternelle essence. Tout acte cultuel, comme conscience d'identification de l'homme et de Dieu, présuppose, comme sa possibilité, la conscience représentative de cette identité infinie : Le culte chrétien se fonde dans la foi à l'Incarnation historique(4).

Inversement, le culte ne serait pas le culte, s'il ne supposait la conscience de la séparation à surmonter, de la réconciliation à

---

(1) L. 159c-161a; G. 139a-140a.
(2) L. 161b; G. 140b.
(3) L. 160b-161b; G. 139b-140b.
(4) L. 161c; G. 140c.

opérer. Puisque, par ailleurs, Dieu est le positif absolu, c'est en dehors de lui, dans le fini, dans l'homme, qu'il faut trouver cette déchirure. Cette opposition, le négatif de Dieu, c'est le mal, physique et moral.(1)

Mais la conscience cultuelle ne trouve pas seulement dans le savoir de sa foi, la représentation du Dieu, qui, dans la chair, propose objectivement à la chair la divine réconciliation ~~au-delà de~~ libératrice tout mal. L'intériorité du culte présuppose encore, chez le sujet, la conscience d'une possibilité d'intimité absolue avec ce Dieu qui la réconcilie. Le fidèle du culte a donc nécessairement une certaine représentation croyante de sa "vie intérieure" : la conscience subjective du chrétien constitue elle-même un moment de sa conscience objective de l'absolu et de son unité avec l'Infini. Elle s'y apparaît, dans son infinité : son éternité. La doctrine de l'immortalité de l'âme, où cette éternité se représente hors du temps, marque ~~cette dimension~~ la marque "eschatologique" ~~inhérente~~ de à la démarche cultuelle(2).

c) L'existence concrète de la religion : les religions.(3)

Que l'identité cultuelle de la conscience de soi avec son essence présuppose an sich la conscience représentative de cette identité comme possibilité infinie de réconciliation principiellement accessible à la finitude humaine, tel est le contenu fondamental du concept de religion. Il se retrouve plus ou moins implicitement en toute religion concrète. Il est consciemment objectivé comme tel dans la religion qui, en le développant en totalité, historiquement le manifeste en propre : le Christianisme.(4)

Toutes ~~les~~ aucune religions n'~~ont~~ ont jamais pu que développer ~~plus ou moins~~ unilatéralement une détermination de ce concept de religion. En toute religion, c'est toujours la religion qui se cherche. En chacune,

---

(1) L. 162a; G. 140c-141a.
(2) L. 162b; G. 141a.
(3) L. 162c-164b; G. 141b-143a. Cfr Appendice III, n. 15.
(4) L. 162c-163c; G. 141b-142a.

la religion pose successivement et expose la diversité de ses composantes pour en surmonter continuement, nécessairement, la partialité et s'y trouver en totalité.

A condition de dépasser le positivisme historique, l'étude de ces religions déterminées, donc finies, marque le lent mais nécessaire avènement de l'unique religion chrétienne : illa vera religio quae numquam defuit... et nunc dicitur christiana.(1)

Hegel, on le sait, s'est longuement attardé à l'étude de ces religions. Nous ne l'y suivrons pas. De son propre aveu, aucune de ces religions finies ne constitue de vérité qui ne soit reprise et absolutisée dans la religion absolue : la compréhension de celle-ci n'impose donc pas l'observation de celles-là(2).

Il nous faut plutôt élaborer avec Hegel la notion de religion immédiatement tirée de la représentation chrétienne historique. Il faut en dégager réflexivement le concept scientifique de la religion. Cela signifie manifester la cohérence de la notion, mettre en évidence les divers éléments qui, dans la conscience, médiatisent son unité. Cette identification des différentes composantes indispensables au concept en forme la nécessité(3). Rechercher la vérité scientifique

---

(1) Saint Augustin, Cfr L. 163d-164a; G. 142ab.
(2) L. 164b; G. 142b.
(3) La nécessité est une catégorie de l'essence et donc, comme telle, inéluctablement liée à la réflexion d'un donné sur lui-même : elle présuppose toujours l'immédiateté de l'être.(Cfr supra, p. 265, n.2).
En tant que telle, la nécessité hégélienne n'indique donc pas l'a-priori formel d'une nature, au sens aristotélicien. Affirmer la nécessité d'une chose, ce n'est donc nullement montrer sa possibilité inconditionnée, la déduire analytiquement en dehors de toute contingence et sans invoquer la liberté de l'Esprit.
Au contraire, c'est pour Hegel évoquer inéluctablement la position, contingente ou libre, d'un donné présupposé. Celui-ci est nécessaire, en tant que son immédiate autonomie, médiatement, réflexivement insérée dans la totalité, se concilie totalement avec son intelligibilité.
Aussi la nécessité se définit-elle comme la rationalité, totalement et donc activement, constitutive de la cohérence autonome d'une chose dans et par la médiation de l'altérité qui la conditionne comme le moment de sa distance à soi, de sa pénurie (Not) de soi. (Enc., § 147 § 148; Ph., p. 561b : "Reine Bewegung der Entäusserung am Inhalte";
(suite note 3 p. 270)

du concept de religion, c'est donc en exposer la nécessité médiatrice.

2. Le concept scientifique du moment religieux : l'exposé de sa nécessité.

La religion a été considérée jusqu'ici à partir et dans le cadre de sa représentation : celle-ci voit dans le culte l'unité objecti-

---

(suite note 3 p. 269) : G. P. 18, p. 350 : "gegenständliches Erscheinen des Thuns seiner Momente als getrennter".

La nécessité hégélienne n'est donc la "possibilitas interna" que dans et par la médiation de la "possibilitas externa". Car il n'est rien dont la notion soit dépourvue de contradiction : la contrariété immanente à toute finitude fait donc toujours éclater la Chose vers son au-delà. (Enc., § 148). Cette unité qui fonde, en soi, l'au-delà de soi, dans la réalité de la phénoménalité présupposée, c'est la nécessité de l'essence.

La nécessité hégélienne semble ainsi très proche de la necessitas ex suppositione thomiste (cfr A. Hayen, s.j., Communication de l'Etre, vol. II, : L'ordre philosophique de Saint Thomas, livre II, chap. 3). La nécessité selon Hegel, en effet, ne se réduit pas à la nécessité inconditionnée qui fait la structure universelle d'une forme; en présupposant la réalité, comme réflexion sur soi de l'activité déjà posée, elle paraît plutôt répondre à ce que A. Hayen nomme la dimension concrète de la necessitas ex suppositione. (Cfr. op. laud., pp. 161 sqq.)

Pour Hegel la nécessité ne désigne donc pas la cohésion intrinsèquement formelle de la réalité d'un être, "ce sans quoi il ne serait pas lui-même", mais plutôt "ce sans quoi les choses ne seraient que ce qu'elles sont" : le nécessaire est l'unité du réel et du possible. (Enc., § 147).

Dès lors, si la nécessité se révèle comme la rationalité réflexe en acte d'unité de la chose réelle et de son altérité possible, cet acte d'unité rationnelle finit par se poser en tant que tel, dans son immédiateté propre, irréductible à sa réflexivité. (Enc., § 157). Ainsi l'identité du nécessaire est-elle comme son propre engendrement ("Es ist so, weil es ist" : Enc., § 149) : elle détermine et pose de par soi la détermination présupposée. (Log. II, 214-216; Enc., § 158) Cette identification du nécessaire supposé, c'est le concept; son auto-détermination, la liberté (Log. II, 217-219).

La nécessité hégélienne impose la contingence présupposée. En l'exposant, le concept s'identifie. La liberté la définit en se présupposant en elle. (Rel. V, L. 89-99, G., 57-66).

Sur cette notion hégélienne, cfr A. Véra, Logique, II, pp. 129 sqq. G. Noël, Logique, pp. 78-80; H. Marcuse, Hegels Ontologie, pp. 107sqq. B. Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, pp. 193-205.

vo-subjective de Dieu et de l'homme.

La conscience religieuse cependant ne devient rationnellement compréhensible que située dans le tout de l'expérience humaine. Il faut donc envisager les diverses références du moment religieux : elles font les moments opposés, subjectif et objectif, de sa nécessaire rationalité. Il sera ainsi possible de concevoir déterminément la cohérence "scientifique" de ce moment religieux.

Ce ne sera d'ailleurs là qu'envisager d'un point de vue encore immédiatement relatif à notre considération abstraite et finie (für uns) le contenu structurel de la religion absolue.(1)

a) La nécessité subjective et extrinsèque de la religion. (2)

A un premier niveau de considération, la religion apparaît comme subjectivement nécessaire à l'homme ~~n'est fondée que~~ dans ~~la~~ religion, car ~~l'intimité de~~ la conscience morale ne trouve qu'en elle une obligation absolument sûre et véritablement absolue.(3) Autant d'ailleurs que la conscience individuelle, l'Etat a pour fondement essentiel, la religion. Toute obligation éthique, fondée dans la finitude, provoque en effet sa propre critique : en suscitant la réflexion, elle s'oppose l'exception et les raisons contraires du libre examen subjectif. La religion seule anéantit toute discussion de ce genre; d'elle seule peut naître une obligation absolue, infinie.(4)

D'où évidemment la tentation pour les éducateurs et les gouvernements ~~de prôner~~ d'utilité ~~de~~ la religion; mais c'est là en faire ~~le~~ moyen, ~~d'une fin, en~~ suspendre la vérité à autre chose qu'elle-même, la rabaisser ~~donc~~ à la relativité contingente.(5).

---

(1) L. 176b; G. 152b. Cfr Appendice III, n. 16.
(2) L. 176c-180a; G. 152c-154a. Cfr Appendice III, n. 17.
(3) L. 177a; G. 152c.
(4) L. 177a; G. 152c-153a.
(5) L. 177b-178a; G. 153a.

En réalité, même de ce point de vue encore extrinsèque, la nécessité de la religion n'apparaît pas purement conditionnelle. L'homme a en effet une fin imposée à son choix et indépendante de lui. Or ce que l'homme est ainsi obligé de poursuivre absolument, cette valeur en et pour soi, c'est précisément la religion(1). Si en effet, l'objectivité de sa finalité impose à l'homme un total renoncement à ses intérêts subjectifs, s'il doit pratiquer une abnégation absolue de ses préoccupations immédiates, c'est que le bien véritable des individus et des états se fonde dans le respect de Dieu(2) - soli Deo gloria.

La religion constitue donc la relation substantielle(3) des états et de leurs sujets.

En tant que telle, sa nécessité a la rationalité d'un pour soi en soi : elle est objective.

b. La nécessité objective et intrinsèque de la religion (4).

Le moment religieux n'apparaît en effet comme le garant des aspirations et du savoir du sujet que parce qu'il est plus intimement le mouvement objectif de la vérité.(5)

Le culte, en effet, comme connaissance spirituelle, est délaissement de l'immédiateté finie; il est élévation, pensée, recueillement du périssable en son absolue et substantielle essence. Or cette élévation religieuse aboutit à Dieu, Mais aboutir à Dieu, c'est toujours débuter; l'atteindre, c'est encore commencer. Dieu n'est en effet jamais seulement le terme d'une aspiration : Il est le principe qui

---

(1) L. 178b-179b; G. 153c-154a.
(2) L. 179d-180a; G. 154c.
(3) "substanzielles Verhälnis"(L. 176c; G. 152c), "substanzieller Zusammenhang" (L. 177b, G. 153b). Sur le concept hégélien de "substance" et la religion comme "substance" de l'histoire, cfr supra, p. 28, n. 3; p. 81, n. 2.
(4) L. 180b-181a; 153a-154c; G. 154b-155c, 134b-135a. Cfr Appendice III, n. 18.
(5) L. 180bc; G. 154d-155a.

suscite et nourrit le désir de sa recherche. L'étranger qui le cherche lui est proche, car Lui comprend déjà comme son autre cet autre qui s'oppose encore à Lui. S'il n'était passé, comment partir à sa trace? S'il ne s'était, dès le principe, offert à l'homme comme le résultat de sa quête, qui se serait exposé à commencer? Ainsi la religion qui le représente n'est jamais résultat qu'en se surmontant et en se reprenant toujours en Lui comme ~~une perpétuelle origine~~ dans le principe divin renouvellement perpétuel (1).

~~Dès lors,~~ telle est la loi interne de la religion : l'élévation à la vérité ne serait qu'aspiration vide, si elle n'était d'abord l'objective révélation de la vérité qui s'expose en propre dans l'immédiateté posée, se déploie et passe librement à travers le dépassement de toute finitude (2).

Or ce processus spirituel est l'acte spéculatif de la pensée; la religion en constitue l'expérience contrastée : l'Absolu universel est son objet, son principe et son terme. Mais elle reste, elle-même, le passage perpétuel à cette vérité spéculative dont l'arrache perpétuellement le mouvement qui l'y porte. La religion est seulement

---

(1) L. 180c; G. 155a : "Das nähere der Verständigung über die Notwendigkeit des Begriffs ist dass die Religion a) als Resultat gefasst wird, b) als ein Resultat, welches sich ebenso aufhebt, Resultat zu sein, uhd c) dass es der Inhalt selbst ist, welcher an ihm und durch ihn selbst übergeht, dazu, sich als Resultat zu setzen"; ~~"Objektive Notwendigkeit..."~~ Cfr L. 187b, G. 160a : "Bewusstsein des an und für sich Seienden, unbeschränkt ganz allgemein Wahren : es (ist) dies eine Erhebung, Reflexion, Übergehen vom Unmittelbaren, Sinnlichen, Einzelnen (denn das Unmittelbare ist das Erste und darum nicht die Erhebung), also ein Aus- und Fortgehen zu einem Andern... hiemit Zweiten, aber so zugleich ein Aufheben dieses Fortgehens und Hervorbringens eines Zweiten, dass viehmehr diess Zweite das Erste, das wahrhaft Unvermittelte, nicht Gesetzte sei. Dies ist der Prozess des Geistes überhaupt, und indem dies so als unmittelbar gesetzte das absolut Allgemeine ist, so ist diese Tätigkeit Denken und dies unbesschränkte Allgemeine, Gott, ist der höchste Gedanke".
(2) L. 180d-181a; G. 155b.

re-présentation de la présence.(1) Pour elle, la pure vision demeure une abstraite référence. La religion ne pense pas de l'Esprit, la vérité spéculative : elle en est seulement, en finitude, la conscience fidèle.(2)

L'opposition de l'essence universelle et de la conscience individuelle est donc inscrite au coeur de la foi religieuse. Cette aporie détermine la détresse de sa finitude; mais cette tension absolue en définit aussi l'infinie nécessité. Penser la religion, c'est concevoir ce paradoxe.

c. Le concept abstrait de la religion :
un recueillement sensible au coeur. (3)

La religion se représente comme l'identification cultuelle de la conscience de soi avec son essence(4). Cette unité est nécessaire au sujet humain, car elle est objectivement nécessaire de la nécessité de l'Absolu. Elle constitue en effet la conscience de la vérité essentielle à la conscience finie.(5)

A la lumière de ces déterminations, il apparaît possible de comprendre plus précisément le culte comme l'identité de la vérité universelle en acte de révélation et de la conscience humaine en peine de son Absolu.

---

(1) L. 153b; G. 135a : "Religion ist nuh selbst Standpunkt des Bewusstseins des Wahren, Bewusstsein des ganz allgemeinsten spekulativen Inhalts überhaupt, nicht eines Wahren, dieses oder jenes, nicht eines nach einer Seite noch endlichen und unwahren, sondern des absolut Wahren, (des) allgemein an und für sich Seienden, sich selbst schlechthin bestimmenden Wahren. Aber dies sich selbst schlechthin bestimmende Wahre ist nur als jene Idee, Vorstellung."
(2) L. 153a-154b; G. 134d-135a. Cfr Appendice III, n. 18.
(3) L. 187ab, 238b-248a, 164c; G. 160ab-201b. Cfr Appendice III, n. 19.
(4) Cfr supra la détermination immédiate du concept de religion, pp. ~~163-164~~ 266-268.
(5) Cfr supra : a. La nécessité subjective, b. La nécessité objective de la religion, pp. ~~166, 167.~~ 271, 272.

Le culte se conçoit dès lors pour la conscience religieuse, comme l'intimité déchirée d'une pensée accueillante de l'universel divin et d'un coeur soucieux de son humaine unicité : c'est un recueillement sensible au coeur.

1. L'univers recueilli de la pensée. (1)

Le culte est fondamentalement Andacht, recueillement de la pensée (denken)(2). Au-delà de tout développement formel et de toute réflexion objectivante, cette pensée accueille Dieu et se recueille en sa pure et englobante subjectivité. L'Andacht est l'élévation recueillie, au-delà de toute détermination et de toute finitude, dans l'élément originel de l'univers divin(3).

Mais il manque à l'abstraction de cette immédiateté, le moment de la détermination et de la finitude concrète, qui fait la singularité de la conscience dans le hic et nunc immédiat de ses besoins et de ses désirs(4). Ce manque est un vide, une avide carence. La tension de cette inadéquation, le rapport conscientiel de ces deux côtés en mal l'un de l'autre, constitue le moi, moi qui pense, et moi le sujet immédiat(5). En pensée, je m'élève à l'Absolu au-delà de toute finitude : je suis conscience infinie. Mais, en même temps, je suis, en pensée, ma propre discrimination : je suis une conscience de soi finie(6).

La religion est l'expérience de cette dure opposition en deçà de la conciliation philosophique. La contrariété de mon savoir infini et de ma finitude consciente constitue en son essentielle unité, le concept spéculatif de la conscience religieuse. Celle-ci se définit comme cette discordante Concorde.

"Je suis ce conflit et je suis cet accord. Je suis la cohérence de

---

(1) L. 238c-242a; G. 201b-203a. Cfr Appendice III, n.20.
(2) L. 238c; G. 201b.
(3) L. 238c-240a; G. 201b-202a.
(4) L. 240b; G. 202b.
(5) L. 240c; G. 202b.
(6) L. 240d-241a; G. 202c-203a.

cette infinitude et de cette finité : j'en suis le combat... Je ne suis pas l'un des combattants, mais tous les deux : j'en suis le combat. Je suis l'eau et le feu qui se contactent, et ce contact même... de ce qui éperdument se fuit... Et ce contact des séparés est toujours le conflit des réconciliés". (1) Tel

Tel est l'univers déchiré, recueilli, de la conscience religieuse, Cette récollection spéculative, "mystique", des déchirures de la conscience est d'abord sensible au coeur de chair dont elle est la patiente épreuve.(2)

2. L'unicité du coeur. (3)

Le culte est cette douleur et ce sentiment, l'immédiate réflexion en soi, l'immédiate appropriation de ce qui m'est un autre. Le moi, en effet, a en soi cette détermination du sentiment. Celle-ci pourtant n'est pas en lui.

Le moi est saisi de ce dessaisissement qui, en le détachant de son immédiateté et de son unicité, l'initie au ~~prolixe~~ complexe univers de son identité.(4)

Certes, dans le sentiment, le moi n'est pas encore assez arraché à lui-même pour être constitué comme sujet dans la référence à une objectivité. Le moi sentimental ne va pas au-delà de soi. Mais, dans l'abstraction de cette particularité, l'univers est déjà intimement présent, il englobe, pénètre et unifie cette subjectivité restée engoncée en elle-même.(5)

3. Le rapport spéculatif de la conscience représentative. (6)

C'est pourquoi ce coeur, replié en son intimité subjective, peut

---

(1) L. 241e-242a; G. 203c.
(2) L. 242b; G. 203c.
(3) L. 242b-244a; G. 203d-205a. Cfr Appendice III, n. 21.
(4) L. 242b-243b; G. 203d-204b.
(5) L. 243c-244a; G. 204c-205a.
(6) L. 244b-247a; G. 205a-207b. Cfr Appendice III, n. 22.

être sensible au conflit spéculatif de la conscience religieuse : il peut accueillir en son intimité l'univers déchiré de la conscience recueillie. Dès lors, un rapport s'institue de la subjectivité empirique du sentiment à la pensée immédiate de l'universel concret. Or ce lien n'est autre que la tension même de la conscience religieuse déterminée contre soi, mais éprouvée en son immédiateté propre, sa différence de soi(1). C'est donc jusque dans le sentiment, dans la plus proche proximité de soi, que se pâtit réellement le tourment de la présence à la pensée et de l'absence pour le coeur. Mais par là, le pur sentiment du coeur devient conscience subjective de soi, dès lors que cette évanouissante relation de présence et d'absence se pose comme la différence représentative de la conscience objective.(2)

La représentation est ainsi le lieu différentiel et l'unité de la conscience cultuelle; car, en cette médiation objective, où la sentiment dessaisi de son identité immédiate devient, cultuellement, conscience universelle de soi, la pensée recueillie, libérée de l'immédiateté abstraite de la généralité, déploie en certitudes singulières le contenu et la réalité de la raison. (3)

Ainsi la certitude cultuelle de la conscience religieuse se vérifie dans la représentation historique où se certifie la vérité recueillie de la pensée.(4)

La représentation fait l'unité objective, extérieure, de l'identification subjective opérée dans le culte, ce recueillement sensible au coeur.

Tel est le point de vue de la conscience religieuse qui identifie dialectiquement son mouvement et son concept propre dans et à partir de l'expérience cultuelle.

---

(1) L. 244b-245a; G. 205a-206a.
(2) L. 245b; G. 206b. Cfr L. 248, n. 1; G. 208, n. 1.
(3) L. 246ab; G. 206c-207a.
(4) L. 247a; G. 207b.

Culte et représentation constituent les deux moments, subjectif et objectif, de la conscience religieuse à distance toujours d'une vérité historique, qui n'est jamais saisie qu'à travers les tourments du coeur. La simplicité et la pure présence de la pensée lui restent extérieures, lointaines, abstraites, à la manière d'un bien qu'on espère et d'une réalité qu'on ne voit pas. Pour la conscience cultuelle religieuse, la connaissance spirituelle n'est encore qu'un recueillement, au mieux une foi.

Il faut cependant saisir finalement la cohérence du moment religieux, non plus seulement du point de vue de l'expérience intime, encore distendue historiquement, mais dans et à partir de la vérité absolue de l'Esprit. Dès lors, ce n'est plus la conscience cultuelle de soi qui constitue l'unité du concept et de la nécessité de la religion. C'est la connaissance spéculative qui détermine la nécessité et la vérité absolue du concept de la religion, à la lumière du Savoir divin, dans l'élément spirituel de la pure et éternelle Présence, dans la pensée philosophique.

3. La nécessité du moment religieux : la connaissance de sa vérité. (1)

Comment donc reconnaître spéculativement la nécessité du moment religieux? Comment en concevoir la vérité absolument? Serait-il possible d'échapper aux détours réflexifs de la conscience, pour dégager, dans l'immédiateté de la pensée spéculative, les références systématiques et nécessaires du concept de religion?

La conscience religieuse est surprise par la tension de son objet infini et de sa subjectivité finie. L'identification cultuelle initie cependant à une connaissance spirituelle plus intime, où l'objet et le sujet célèbrent spéculativement leur identité dialectique et nécessaire(2). En cette profondeur, sujet et objet, pénétrés l'un de l'autre, pénétrés l'un par l'autre, médiatisent l'un pour l'autre la totalité de l'Idée(3).

(1) L. 181b-186a, 279a; G. 155c-159b, 233a. Cfr Appendice III, n. 25.
(2) L. 181c; G. 155c.
(3) L. 182c; G. 156c.

Qu'est-ce, à ce niveau de la connaissance spéculative, que la nécessité objective idéale de la religion?(1) Qu'est-ce que la subjectivité idéale de cette nécessité? (2) Comment cette idéalité fait-elle l'absolue vérité de la religion? (3)

a. La nécessité objective de la religion : sa vérité idéale. (4)

L'objectivité de la religion n'est pas seulement celle de la morale ou du droit, celle, abstraite, de l'Esprit objectif de l'Encyclopédie. C'est plutôt l'Illimité pur et simple, englobant comme un univers concret, le monde de la nature et celui de l'Esprit, dans toute l'ampleur et l'infinie division de leur réalité. C'est l'Esprit lui-même déployant, en guise d'univers, la destructrice, l'apaisante puissance de son absolue vérité.(5)

Le moment religieux, comme conscience spéculative de l'en-soi pour-soi de l'Esprit, constitue ainsi la vérité en et pour-soi du monde. Or cette vérité, c'est l'absolu de l'Idée. Dès lors la nécessité objective de la religion, c'est l'objectivité, le contenu même, de l'Idée absolue. (6)

Aussi la"preuve" spéculative de la vérité religieuse et de sa nécessité ne consiste-t-elle pas à attribuer plus ou moins justement tel ou tel prédicat à la représentation présupposée de "Dieu" ou de la religion. Si la vérité de la religion est la vérité tout court, discerner spéculativement la nécessité objective de la religion, c'est tout simplement, connaître immédiatement la Vérité idéale en et pour soi.(7) Comment atteindre au savoir idéalement subjectif de cette nécessaire vérité?

---

(1) Cfr infra : a. La nécessité objective de la religion : sa vérité idéale, p. ~~272~~ 279.
(2) Cfr infra : b. La subjectivité idéale du savoir, pp. ~~172-173~~ 280-283.
(3) Cfr infra : c. La religion et sa nécessité absolue, pp. ~~174-175~~.
(4) L. 181c-182c; G. 155d-156c. Cfr Appendice III, n. 26.
(5) L. 181c-182a; G. 155d-156b.
(6) L. 182c; G. 156c.
(7) L. 182b; G. 156b.

b. La subjectivité idéale du savoir. (1)

En réalité, la subjectivité de l'Idée, en tant qu'accomplissement et totalité, s'identifie avec le mchde objectif de l'idéalité. L'acte de la connaissance spirituelle est l'acte même de l'objet. Le vrai savoir de la nécessité ne sait que la nécessité de l'objet en peine de se démarquer de sa contingence et de sa finitude. Le mouvement systématique du savoir subjectif est la dialectique même du monde de l'objectivité. Comment celui-ci surmonte-t-il sa finitude?(2)

Celle-ci est faite de l'opposation intrinsèque de la nature et de l'Esprit.

Elle se dépasse virtuellement (an sich) dans l'abstraction de la Logique et l'identité du concept.

Mais cette identité dans le logos ne rend pas compte de la spécificité de la qualité finie. C'est en elle-même (an ihm)(3), ~~et~~ pas

---

(1) L. 183a-184b; G. 156c-158a. Cfr Appendice III, n. 2.

(2) L. 183a; G. 156c-157a.

(3) L'expression"an ihm", "an etwas" est à distinguer de "an sich". L'en-soi, l'an sich, marque la virtualité immanente dont l'universalité abstraite précontient les déterminations qualitatives de quelque chose (Etwas). (Cfr supra, p. ~~164, n. 7~~) Son intériorité s'oppose à l'Etre-pour-l'Autre (Sein-für-Anderes) où elle s'extrapose (Log. I, p. 104). La polarité de l'Etre en-soi et de l'Etre-pour-l'Autre constitue la consistance immédiate, l'être-là de ce quelque chose (Etwas). (Log. I, p. 106).

En tant que la virtualité intime de l'en-soi est posée comme extérieure à elle-même dans son rapport particulier et concret à l'Autre, elle fait, comme de l'extérieur, l'"ob-jectivité"de ce quelque chose qu'elle constitue : elle est "en lui" (an ihm, an etwas).

"Ansich ist etwas, insofern es aus dem Sein-für-Anderes heraus, in sich zurückgekehrt ist. Etwas hat aber auch eine Bestimmung oder Umstand an sich (hier fällt der Akzent auf an) oder an ihm , insofern dieser Umstand äusserlich an ihm, ein Sein-für-Anderes ist." (Log. I, p. 107).

Parallèlement, en tant que le rapport à l'Autre est identifié, de par l'identité même de ce qu'il affecte, avec la virtualité interne, l'en-soi, de ce quelque chose, il se réfléchit en lui comme sa détermination immédiate : il est en lui (an ihm). "Das Sein-für-Anderes ist in der Einheit des Etwas mit sich, identisch mit seinem Ansich; das Sein-für-Anderes ist so am Etwas. Die so in sich reflektierte

(suite note 3 p. 280) : Bestimmheit ist damit wieder einfache sieende, somit wieder eine Qualität, - die Bestimmung." (Log. I, p. 110)

L'expression allemande "an ihm" marque l'objectivité extrinsèque - la naturalité réelle -; "an sich" indique la virtualité subjective interne - la possibilité logique.

La distinction apparaît en toute sa portée dans ce texte où le Christ, l'Autre de Dieu, est dit posséder la nature divine, "an sich" et "an ihm", c'est-à-dire - dans l'éternité de l'en-soi, intimement, de par soi, et"an ihm", c'est-à-dire - en lui, dans la différence du temps et l'extériorité, l'altérité de la chair. "Die Versöhnung in Christo, an die geglaubt wird, hat keinen Sinn, ohne das Gott als das Andre ist, als das sich Unterscheidende, so dass dies Andre Gott selbst ist, an sich die göttliche Natur an ihm hat, und dass das Aufheben dieses Unterschiedes, Andersseins, dass diese Rückkehr der Liebe der Geist ist." (Rel. IV, L. 173-174, G. 165 (1827). La traduction de J. Gibelin ne distingue pas "an sich" et "an ihm". (Cfr infra, Appendice III, n. 16). A propos de cette distinction, cfr etiam Rel. III, L. 240, n. 2; G. 193, n. 3 (mnscr); IV, L. 89-90, 90, n. 2; G. 93, n. 3 (W).

En fonction de cette distinction de l'être, si la qualité, c'est-à-dire l'immédiateté de la négation affectant l'être (Enc., § 89 Rem.) est pensée comme virtualité intrinsèque de quelque chose, si elle est considérée logiquement, en-soi, an sich, elle sera appelée "Bestimmtheit". Si la qualité est pensée aussi comme affectant concrètement, objectivement, la réalité de quelque chose, si elle est non seulement "en-soi", mais encore "en-lui", an ihm, elle sera appelée "Bestimmung". (Log. I, p. 110). La"Bestimmung" est donc la détermination concrète, actuelle; la "Bestimmtheit" en est l'abstraite virtualité. On peut ainsi les distinguer comme "penser"et "pensée", au sens où l'on dit: "L'homme pense hic et nunc" , ou bien : "L'homme jouit de la pensée".

On voit, dès lors, l'erreur de J. Gibelin, traduisant "Bestimmtheit" par "détermination concrète" (Encyclopédie, Leçons sur la Philosophie de la Religion); S. Jankélévitch ne semble guère plus heureux quand il parle d'"état défini". C'est en effet la "Bestimmung" qui est la détermination concrète. Hegel le dit expressément : "Denken überhaupt ist seine einfache Bestimmtheit (des Menschen)... er ist Denken an sich... Aber das Denken ist auch an ihm; der Mensch selbst ist Denken, er ist da als denkend ... und ferner indem es in seinem Dasein, und sein Dasein im Denken ist, ist es konkret ... es ist denkende Vernunft, und so ist es Bestimmung des Menschen"(Log. I, pp. 110-111).

Dès lors, si pour traduire "Bestimmtheit", on hésite devant le terme de "déterminabilité", justement choisi par A. Véra, mais peu enraciné dans l'usage, on pourra peut-être employer"définition", parfois utilisé par S. Jankélévitch. La "définition" peut, en effet, s'opposer éventuellement à la"détermination" (Bestimmung), comme l'abstrait au concret : il appartient à la "définition" de l'homme de penser, qu'il se "détermine" ou non actuellement à penser concrètement.

Précisons enfin que cette distinction d'"en-soi" et d'"en-lui" n'est élucidée que dans la Wissenschaft der Logik, I. Si Hegel en use dans

(suite note 3 p. 282)

seulement dans l'abstraction où notre pensée se trouve saisie de la distance de l'Absolu à l'Absolu, que la finité surmonte sa finitude absolument, nécessairement. Elle pose, en effet, la limite de son altérité comme la forme qui renvoie, au-delà de soi, à l'altérité dont rien ne la sépare, sinon l'altérité même. Cette continuité des finitudes est radicalement l'identité dialectique de la rationalité; mais elle apparaît objectivement comme le développement graduel de cette virtuelle rationalité. C'est la nature.

Cependant ces rapports objectifs du fini, dont la nécessité est faite de leur médiation et de leur dépassement réciproque, restent, dans la nature, extérieurs à leur vérité propre : n'y étant point pensés, ils s'échappent à eux-mêmes. C'est dans l'Esprit que le fini peut enfin s'identifier en propre, y étant déterminé et recueilli dans la finalité de l'Idée. En effet, la rationalité virtuelle et implicite de la nature s'y explicite et y devient pour elle-même son objet actuel dans l'identité subjective de soi avec soi comme avec son autre.

La finitude apparaît dès lors comme cette distance de l'Esprit à l'Esprit dans l'unité idéale du pour-soi concret de la virtualité de l'en-soi.(1)

Or, cette différence immanente, où se distingue l'Esprit, c'est la conscience. Certes saisie par sa propre extériorité, celle-ci ne saisit subjectivement l'Esprit que comme l'altérité objective du monde. Mais l'identité idéale de l'Esprit est inclusive de cet exclusivisme de la conscience : car il détermine toute altérité. Aussi la conscience et son monde extérieur sont-ils intérieurs à la vérité du Logos de l'Esprit. Celui-ci identifie la virtualité abstraite de

---

(suite note 3 p. 280) : les Vorlesungen, il n'évoque, sauf erreur, la distinction de ces deux termes ni dans la Logique d'Iéna, ni dans la Phénoménologie, ni dans l'Encyclopédie. Peut-être peut-on la rapprocher d'une autre distinction, celle du "denkendes Ansich" et de l'"unmittelbares Ansich", qui, à propos de l'Incarnation, fait, dans la Phénoménologie, p. 527, un parallèle au texte cité des Vorlesungen (Rel. IV, L. 173-174; G. 165 (1827).

(1) L. 183b-184a; G. 157b.

l'en-soi et la réalité concrète du pour-soi que la conscience diversifie.(1)

Dès lors si la conscience est rapport différentiel à l'objectivité de son monde fini, certitude subjective et vérité objective révèlent, dans leur médiation réciproque, leur nécessaire et immédiate identité. Le monde, en effet, renvoie la conscience à soi et la conscience éclaire le monde comme la substance de l'Esprit : ils s'identifient, dans et au-delà de leur finitude, comme l'infinie substance du soi et comme le soi absolu de la substance. C'est la libre Essence de la conscience de soi, l'Idée.(2)

C'est donc dans l'Esprit l'identité immédiate de l'Idée et de la conscience de soi.(3)

Or la révélation de l'Idée, du Logos comme conscience de soi, et l'élévation de la conscience de soi à la vérité spirituelle de l'Idée, constituent précisément le moment suprême de la Religion.(4) Celle-ci apparaît donc, dans cette tension de la conscience, comme la véritable nécessité et la nécessaire certitude de la finitude et de son savoir, mais encore comme la nécessaire vérité et la nécessité certaine de l'Idée de l'Esprit.

c. La religion et sa nécessité absolue. (5)

Telle est même la seule vérité absolue du moment religieux au-delà des vérités partiales de la représentation et des nécessités partielles de la finitude. C'est d'être le déploiement de l'Esprit dont l'universalité concrète librement se pose en et pour soi en exposant la conscience médiatrice au malheur des déterminations finies, nécessairement, immédiatement, imposées par le tourment de son infinité. Les déterminations de la finitude sont ainsi l'auto-détermination

---

(1) L. 183a-184b; G. 157c.
(2) Hegel renvoie ici explicitement au mouvement dialectique de la Phénoménologie. L. 184b; G. 158a.
(3) L. 182c, 183a, 184ab; G. 156a, 157.
(4) L. 184b; G. 158a.
(5) L. 185a-186c; G. 158b-159b; Cfr Appendice III, n. 28.

de l'Absolu.(1)

Aussi, malgré leur totale différence, l'univers bat nécessairement au rythme du Logos de Dieu. Dieu est la substance de l'univers (2). L'Acte de sa vie fait la vie du monde, car il n'est qu'une seule vie dont l'éternité transparaît dans le monde.(3)

Dès lors, la conscience religieuse peut véritablement trouver en Dieu la plénitude de toute chose; car, en toute chose, déjà s'est affirmée l'absoluité de Dieu; toute altérité trouve, en effet, sa vérité dans l'absolution de sa finitude, c'est-à-dire dans l'absoluité de l'absolu.

Ainsi l'altérité finie n'est jamais, finalement, que l'Autre de l'Infini, son autre Lui-même. La plus nécessaire vérité de la religion, c'est, dès lors, de discerner, en toute finitude, cette inéluctable absolution de sa finitude, la présence de l'Autre de Dieu. (4) Dans la conscience religieuse, Celui-ci se représente comme le Fils en qui tout trouve sa cohérence. Il est "l'Amen de l'Univers"(5), la ~~fidélité~~ certitude de sa vérité. Il est, sub specie aeterni, l'absolue vérité de la religion et de toute chose.(6)

Telle est donc la vérité du moment religieux aussi vrai que nécessaire, absolument nécessaire de l'absoluité de l'Absolu. L'Absolu est proprement la vérité de la religion. Car la religion est, pour la conscience, révélation spéculative de l'absolu.

La représentation historique a donc plus de raison qu'elle ne croit quand elle comprend candidement l'expérience du culte comme l'identification de soi à Dieu.(7)

---

(1) L. 185a-186a; G. 158a-159a.
(2) Sur la notion hégélienne de "substance", cfr supra, p. ~~52, n. 126.~~ 81, n. 2.
(3) L. 186c; G. 159b.
(4) L. 186bc; G. 159b.
(5) M. Blondel, L'Action, Paris, Alcan, 1893, p. 461.
(6) L. 186c; G. 159b.
(7) Cfr supra : Vérité de la représentation croyante, pp. ~~132-134;~~ 210, 211. La métaphysique prékantienne, pp. ~~154~~; Le Concept de Religion en général, pp. ~~163-165~~ 263-270.

L'exposé, de la nécessité, pour la conscience, de cette vérité spéculative médiatise et vérifie donc authentiquement le concept dialectique d'un recueillement représentatif de l'univers divin de la pensée dans l'unicité du coeur de l'homme.(1)

La représentation immédiate et la médiation ~~culturelle~~ ont, en effet, raison, puisque la pensée spéculative découvre objectivement la vérité idéalement immédiate de la conscience religieuse et déploie la médiation idéale du savoir subjectif de cette nécessaire absoluité. (2)

C'est qu'il s'agit en fait de l'Absolu, de la forme de l'Absolu qui se détermine subjectivement en toute détermination de la conscience, et se fait, historiquement, le contenu objectif de la représentation religieuse et de la pensée spéculative.(3)

Tel est le niveau spéculatif où se pense finalement la vérité totale et effective des paradoxes de l'histoire(4) et des apories de la conscience chrétienne.(5)

Il reste, avant d'exposer, en son ampleur, la dialectique de cette pensée chrétienne(6), à présenter expressément le moment spéculatif (7) où la philosophie, assurée concrètement de sa méthode(8), pense, en sa vérité absolue, la religion scientifiquement conçue.(9).

---

(1) Cfr supra : Certitudes critiques de la conscience chrétienne, ~~pp. 134-139~~; Empirisme piétiste et réflexion critique, pp. ~~155-158~~; Le concept scientifique du moment religieux, l'exposé de sa nécessité, pp. ~~166-171~~. 249-257. 270-278.

(2) Cfr supra : L'Absolu de la Vérité, pp. ~~136-151~~; Le Savoir et son immédiateté, pp. ~~159-162~~; La nécessité du moment religieux : la connaissance de sa vérité, pp. ~~171~~ sqq. 218-242. 278

(3) L. 185a; G. 156b. Cfr etiam L. 165, n.1; G. 143, n.1 et L. p. 183 n. 1.

(4) Cfr supra : Chapitre I : Hegel et les paradoxes de son histoire, pp. ~~13-97~~. 22-152

(5) Cfr supra : Chapitre II : Les apories de la conscience chrétienne, pp. ~~98-151~~. 153-242.

(6) Cfr infra : Deuxième Partie : La Dialectique. La pensée religieuse

(7) Cfr infra : III. La philosophie de la religion, pp. ~~176-193~~. 286-310.

(8) Cfr supra : I. La méthode philosophique, pp. ~~153-162~~. 245-261.

(9) Cfr supra : II. Le concept de religion, pp. ~~162 sqq~~. 261-285.

III. LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION.

La philosophie de la religion a la religion pour objet(1), mais sa méthode est philosophique(2). Son contenu, c'est d'abord la substance religieuse de l'histoire, qui, en elle, se transmue,en pensée (3). Sa forme est, finalement, celle de la libre spéculation qui résoud les apories de la conscience chrétienne.(4)

Comment cette méthode peut-elle s'approprier cet objet et cet objet se laisser aborder par la raison dialectique?

Ce problème est celui de toute méditation sur l'expérience religieuse, qu'il s'agisse de théologie, de philosophie de la religion, ou de science des religions. Il importe ici de déterminer l'originalité de la solution de Hegel. C'est peut-être faute d'avoir toujours perçu le statut propre de sa philosophie de la religion que les interprétations en ont été si divergentes.

Selon Hegel, la pensée ne survient pas à la verticale de l'histoire; c'est au contraire l'histoire religieuse qui s'accomplit dans la rationalité spéculative; car la représentation chrétienne trouve sa libre vérité dans cette Présence parousiaque.(5)

Inversement, la pensée philoqophique n'a le sérieux de la vérité, que si elle assume, tout en les surmontant, les apories de la conscience chrétienne; la pensée de la réconciliation spéculative inclut les déchirements de la représentation religieuse; le suprême surgissement de la négative liberté du sujet renvoie nécessairement à l'objectivité historique et à sa positivité contingente(6).

---

(1) Cfr supra : II. Le concept de religion, pp. ~~162-175~~. 261-285
(2) Cfr supra : I. La méthode philosophique, pp. ~~153-162~~. 245-261.
(3) Cfr supra : Chapitre I : Hegel et les paradoxes de son histoire, pp. ~~13-97~~. 22-152.
(4) Cfr supra : Chapitre II : Les apories de la conscience chrétienne, pp. ~~98-151~~. 155-242.
(5) Cfr supra : La conclusion du Chapitre I : L'Avènement de la Philosophie et le Christianisme, pp. ~~85-97~~. 131-152.
(6) Cfr supra : la fin du Chapitre II : La vérité du Christianisme, pp. ~~127-151~~. 200-242.

Ainsi la philosophie de la religion se déploie dans ce double mouvement "eschatologique" où la représentation historique se dépasse paradoxalement dans la vérité spéculative objective et où la libre pensée réfléchit en liberté subjective les certitudes aporétiques de la conscience croyante.

Dès lors, si la religion est déjà cette représentation de l'Absolu, peut-on en parler proprement comme de l'"objet" d'une philosophie, comme si son objectivité constituait un donné différent et opposable à la pensée philosophique(1). En réalité, en pensant cette révélation historique de l'Absolu, la philosophie ne fait que s'expliciter elle-même : c'est en effet déjà se déployer philosophiquement que de réfléchir encore l'immédiate manifestation de l'Absolu. La religion ne peut donc être proprement l'objet de la philosophie; l'identité de leurs différences ne se ramène pas à l'immédiateté d'un savoir objectivant : c'est celle-même de la vérité de l'Esprit.(2)

Dès lors, la philosophie hégélienne de la religion ne dispose pas non plus d'une "méthode" formellement distincte de son "objet" propre : elle ne suppose pas une "philosophie" préalablement constituée par la médiation de laquelle la réflexion pourrait s'appliquer à l'étude de la religion. Si, en effet, celle-ci ne révèle que la vie de Dieu dont le déploiement justifie, absout et absolutise la conscience finie où elle se manifeste en son essence infinie, son mouvement est celui même de la philosophie, et son rythme dialectique, celui de l'Esprit. La philosophie de la religion ne peut donc élaborer une "réflexion sur" la religion, comme si la médiation de la "pure raison" pouvait se limiter et, subjectivement, s'isoler de la vérité totale religieusement manifestée.(3)

La philosophie hégélienne de la religion n'est donc ni explication objectivante, ni réflexion purement subjective; en ce sens, elle ne constitue ni une "science des religions", ni une "philosophie de la religion", au sens transcendantal kantien du terme. Hegel se refu-

---

(1) Rel. I, L. 28, G. 32 (1824).
(2) Rel. I, L. 29, G. 32 (1824); cfr Enc., § 237.
(3) Rel. I, L. 29, G. 32 (1824).

se, en effet, à séparer les représentations historiques de la foi de leur compréhension logique et la conscience cultuelle de soi de la présence de l'Esprit. Si la conscience représentative, caractéristique du moment religieux(1), est scission et déchirement(2), elle est conscience du spéculatif(3) : d'où la nécessité de ne jamais dissocier la particularité objective de la représentation de l'universalité absolue de l'Idée(4) et d'associer toujours à la pensée logique de l'essence la conscience subjective où elle s'extrapose.(5)

La philosophie de la religion est ainsi le lieu compréhensif de ce déploiement où, dans l'immédiateté de l'histoire, l'Esprit, en médiatisant la virtualité abstraite de l'Idée et la naturalité finie, se représente comme Dieu(6), dès lors que Dieu est rationnellement reconnu, dans la médiation consciencielle de la pensée, comme l'essence absolue, la substance infinie où transparaît le Soi immé-

---

(1) Cfr supra, en particulier, pp. ~~170-171~~ 276-278.
(2) "Entzweiung", Rel. I, L. 35, G. 37 (W).
(3) Rel. I, L. 34, G. 36 (W). Cfr supra, en particulier, pp. ~~168~~ 274 sqq.
(4) Rel. I, L. 30, G. 33 (1824).
(5) Rel. I, L. 31, G. 34 (1824).
(6) Rel. I, L. 31, G. 34 (1824).

diat de l'Esprit(1).

Aussi la philosophie spéculative de la religion se constitue-t-elle comme l'unité d'une double appréhension : elle est, tout ensemble, "intuition"(2) de la représentation religieuse dont elle part, et "réflexion"(3) médiatisée à partir de l'en-soi logique de l'Esprit.

---

(1) Rel. I, L. 30, G. 33 (1824). "Wenn wir so von der Vorstellung Gottes ausgehen und nach der Bedeutung fragen, so ist ernerseits die Idee - verlangt, dies im Begriff gefasste Leben, und der Begriff ist so gemeinsam mit der logischen Idee. Andererseits aber ist Gott dies, nicht zur an sich zu sein; er ist ebenso wesentlich für sich, der absolute Geist, der nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern das Erscheinende, sich Gegenständlichkeit gebende. Wenn wir so in der Religionsphilosophie die Idee Gottes betrachten, so haben wir Gott nicht als reinen Gedanken, sondern zugleich auf der Weise seiner Vorstellung vor uns, Gott als daseiend. Er stellt sich nur vor und stellt sich selber vor sich : dies ist die Seite des Daseins des Absoluten. In der Religionsphilosophie haben wir so das Absolute zum Gegenstand, aber nicht bloss in der Form seines Gedankens, sondern in der seiner Manifestation als des Absoluten. Die allegemeine Idee ist also hier zu fassen in ihrer schlechthin konkreten Bedeutung, worin die Bestimmung liegt zu erscheinen, sich zu offenbaren. Diese Seite des Daseins hat die Religionsphilosophie zu deuten und mit dem Gedanken zu fassen." (Rel. I, L. 31-32, G. 34-35 (1824). "In der Religionsphilosophie nun betrachten wir die Idee nicht bloss, wie sie als Idee des reinen Gedankens bestimmt ist, auch nicht in der endlichen Weise ihrer Verleiblichungen, sondern wie sie erscheint, sich manifestiert in der unendlichen Erscheinung, als Geist... Der Geist ist seine Erscheinung als in sich unendlicher; er ist in sich selbst als Geist reflektiert. Dies ist die Stellung der Religionsphilosophie zur Philosophie überhaupt und zu den andern Teilen der Philosophie. Gott ist das Resultat der andern Teile; hier ist dies Ende zum Anfang gemacht, zu unserm besondern Gegenstand als schlechthin konkrete Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung, und hierin ist Gott identisch mit der Substanz, dem Wesen. Dies ist, abstrakt aussgesprochen, der Inhalt der Religionsphilosophie. Diesen Inhalt betrachten wir mit der denkenden Vernunf; wir bestimmen die Religionsphilosophie als die Erkenntnis Gottes in vernünftiger Form, als begreifende Erkenntnis". (Rel. I, L. 32-33, G. 35-36 (1824).
(2) Rel. I, L. 33, G. 36 (W).
(3) Rel. I, L. 33, G. 36 (W).

L'originalité de Hegel est de penser spéculativement l'unité de ces deux mouvements et de trouver dans l'identité originelle de leur distinction, et la forme, et le contenu de sa philosophie de la religion. Pour lui, en effet, cette identité de l'immédiateté et de la médiation constitue la dialectique même de l'Esprit : c'est le rythme systématique de toute révélation esthétique, religieuse et philosophique; c'est le principe absolu en lequel s'engendre l'Esprit. Dès lors, s'il est un "objet" à la philosophie de la religion, c'est l'être-là de l'Absolu comme Absolu(1); si elle possède une "méthode", c'est la manifestation de l'Absolu comme de Soi; cette philosophie est bien plutôt service divin, culte de la Présence réelle selon que celle-ci se présente, "parousiaque", en sa représentation.(2)

Ainsi cette philosophie requiert l'immédiate vérité de la théologie positive et la certitude médiatrice de la réflexion rationnelle, sans pour autant se perdre dans le relativisme de l'extériorité, ni perdre l'intimité de l'Absolu : telle est la forme spéculative de cette philosophie de la religion.(3)

Une telle pensée assume la particularité positive de la religion historique. Elle retient la subjectivité singulière de la conscience réflexive, car elle contient jusqu'à Dieu même qui se révèle dans l'univers de l'histoire et se communique à l'univers du coeur ; dans cette philosophie, c'est Dieu qui se connaît finalement; s'il apparaît comme le résultat de la visée philosophique, son éternité lui assure, en effet, la priorité perpétuelle et l'initiative absolue du Principe.(4)

Bref, cette philosophie spéculative est intérieure à l'Absolu qui s'y dévoile; sa "méthode", comme son "objet" sont faits de ce dédoublement sans équivoque où l'Absolu est immédiatement invoqué comme

---

(1) Rel. I, L. 32, G. 34 (1824) : "Das Dasein des Absoluten als Absoluten". Cfr supra, p. ~~88, n. 20, 21, 22~~, d'autres références.
(2) Rel. I, L. 29, G. 32 (1824); L. 30, G. 33 (mnscr).
(3) Cfr infra : 1. La forme spéculative de la philosophie de la religion, pp. ~~178-184~~. Cfr Rel. I, L. 32; G. 35 (1824).
(4) Cfr infra : 2. Le contenu spéculatif de la philosophie de la religion, pp. ~~184-189~~. 298-305

le Dieu de l'histoire, puisque la représentation de Dieu provoque, dans la conscience médiatrice, la Présence de l'Esprit.(1) Toute la philosophie hégélienne de la religion élabore cette dialectique où religion et pensée s'affrontent, en confrontant spirituellement à leur identité substantielle, la non-identité de leur apparaître.(2)

1. La forme spéculative de la philosophie de la religion.

Si la philosophie spéculative de la religion concilie l'immédiateté de la foi et la médiation réflexive, c'est pour résoudre dialectiquement les apories de la conscience chrétienne historique qu'elle entend penser en sa vérité.

L'expérience vécue du Christianisme est tension objectivo-subjective de la représentation consciente et de la conscience cultuelle de soi : le savoir de la foi ne certifie la représentation et n'assure la vérité du culte qu'en étant conscience malheureuse de l'Immuable spéculatif.(3)

L'historicité chrétienne constitue pour la conscience croyante le paradoxe d'une particularité contingente positivement révélée et d'une négativité spéculative nécessairement universelle : telle est l'existence concrète de la religion absolue comme autogénération de son propre concept.(4)

Le problème de la vérité du Christianisme n'apparaît à la conscience que dans la distance de la vérité immédiate de la représentation à la certitude médiate de la conscience : l'Absolu de la vérité chrétienne est en effet celui de l'Idée absolue et de son déploiement.(5)

---

(1) Rel. I, L. 30-31, G. 33-34 (1824).
(2) Cfr infra : 3. L'Absolu spéculatif, pp. ~~189-194~~. 306-310.
(3) Cfr supra : Conscience représentative et conscience cultuelle, pp. ~~100-104~~, et Le concept abstrait de lareligion, pp. ~~168-170~~. 274-278
(4) Cfr supra : L'historicité du Christianisme, pp. ~~112-126~~, et Le concept de religion en général, pp. ~~163-165~~. 263-270
(5) Cfr supra : La vérité du Christianisme, pp. ~~127-151~~, et La nécessité du moment religieux, pp. ~~171-174~~. 278-285.

La dialectique qui identifie, dans le savoir, et le dogmatisme candide et la réflexion critique, apparaît, dès lors, comme la seule pensée capable de penser le Christianisme en sa vérité rationnelle(1).

Aussi la philosophie de la religion ne peut-elle, selon Hegel, se ramener à une théologie positive dogmatique. Selon celle-ci, Dieu a révélé une religion déterminée qui repose sur une autorité plus haute que l'homme(2). "Dans notre religion protestante", écrit Hegel, la doctrine est essentiellement fondée sur la Bible et l'Eglise a fixé dans le Credo ce que le croyant accepte comme vérité absolue, comme le contenu de l'objective révélation de Dieu.(3)

Certes la philosophie de la religion, tout comme la théologie scolastique(4), assume cette immédiateté de la révélation positive; elle ne consiste même que dans la conception compréhensive de la vérité chrétienne(5) ; elle connaît Dieu lui-même(6), raison et vérité, Esprit absolu, dont l'infini savoir de Soi s'est religieusement communiqué à la finitude.(7)

Cependant, cette philosophie reconnaît substantiellement la vérité de la religion positive, elle ne peut accepter sans discernement critique son élaboration théologique.

Sous peine, en effet, de répéter mécaniquement la Bible, la théologie ne proclame la vérité révélée qu'en utilisant tout un ensemble de catégories et de présupposés philosophiques, plus ou moins expli-

---

(1) Cfr supra : La méthode philosophique, pp. ~~153-161~~ 245-261.
(2) Rel. I, L. 54, G. 52 (1824).
(3) REl. I, L. 37, G. 39 (1827).
(4) Rel. I, L. 45, G. 45 (1824).
(5) Rel. I, L. 49, G. 48 (1824).
(6) Rel. I, L. 57, G. 55 (1824).
(7) "Je mehr der Mensch im vernünftigen Denken die Sache selbst in sich walten lässt, auf seine Partikularität Verzicht leistet, sich als allgemeines Bewusstsein verhält, so dass seine Vernunft nicht das Ihrige im Sinne eines Besondern sucht, um so weniger wird wie in jenen Gegensatz geraten; denn sie, die Vernunft, ist selbst auch die Sache, der Geist, der göttliche Geist". Rel. I, L. 44, G. 44 (1824); cfr L. 51, G. 50 (1827).

cites, plus ou moins enveloppés.(1) Sans doute, rien là que de très nécessaire : l'explication du sens n'est pas simple substitution de termes; la fidélité de l'exégèse biblique - comme d'ailleurs celle d'Aristote - ne peut, dans la distance des époques historiques, que déployer un nouveau langage et de nouvelles représentations de la même vérité.(2) Mais ces commentaires bibliques, et avec eux, toute la dogmatique, sont lourds de principes non critiqués, arbitrairement choisis selon l'affectivité du théologien. La littéralisme le plus strictement orthodoxe ne fait d'ailleurs pas exception, puisqu'il implique toute une philosophie selon l'entendement qui identifie la vérité au mot et ne peut distinguer la vivante unité de l'Esprit et l'uniformité morte de la lettre. La théologie vit ainsi la vie de la raison, mais le plus souvent, sans conscience de cette nécessité méthodologique; oublieuse de sa propre subjectivité, elle transforme le riche contenu de la foi en un pauvre objet de recherches. La philosophie spéculative doit rejeter ce rabaissement de l'Esprit à l'objet par inaperception du sujet engagé dans la connaissance de l'Esprit. Les avatars de la théologie et la foule indéfinie des opinions exégétiques lui indiquent d'ailleurs l'urgente nécessité de cette lucidité réflexive de la conscience sur son engagement à la foi religieuse.(3)

Cependant, en prenant à son compte cette exigence critique, la philosophie de la religion ne peut consentir à un autre unilatéralisme, tout aussi partial que l'objectivisme candide du théologien positif. Elle ne peut non plus se réduire au subjectivisme de cette théologie rationnelle (Vernunfttheologie) que, dans une réaction irréfléchie, l'Aufklärung a arbitrairement canonisée comme la pure essence de la vérité. Dès lors que la philosophie spéculative reconnaît l'infinie vérité de la foi objective, elle ne se réduit plus à une critique de la religion dans les limites subjectives de la finitude de la raison.

---

(1) Rel. I, L. 37, G. 39 (1827).
(2) Rel. I, L. 38, G. 40 (1827).
(3) Rel. I, L. 24-25, G. 31-32 (1827); L. 36-40, G. 38-41 (1827).

La "théologie rationnelle" ne trouve plus dans le mot, mais dans la raison, le principe de la connaissance spirituelle. Car la lettre tue et l'Esprit vivifie. Les paroles de la Bible, qui expriment sans ordre systématique un Christianisme encore à ses débuts, ne trouvent leur vérité explicite que dans la vivante rationalité de l'Esprit(1).

La philosophie hégélienne assume cette exigence d'autonomie et de liberté d'une raison critique à laquelle rien ne peut rester étranger.(2)

Mais en se faisant réflexive et critique, la philosophie de la religion ne rejette pas la vérité révélée.(3) La médiation de la réflexion spéculative annonce, en effet, à toute critique arbitrairement subjective, car elle se fonde dans l'universelle réalité dont elle pâtit la nécessité absolue(4)? L'intériorité de la conscience de soi sacrifie sa finitude propre, se laissant ainsi identifier à l'absolue vérité, immédiatement manifestée(5). La raison qui se déploie dans la spéculation hégélienne n'est donc pas une "raison humaine naturelle" opposée à la "raison divine"; c'est la raison sans plus : la pensée divine se révélant et se communiquant en la certitude humaine, et l'intelligence finie vivant, au-delà de sa particularité, de la vérité de l'Esprit divin.(6) La raison de l'homme, en l'homme, passe l'homme, puisqu'elle est Esprit(7). Dès lors, la phi-

---

(1) Rel. I, L. 39, G. 41 (1827).
(2) Rel. I, L. 37, G. 39 (1827).
(3) Rel. I, L. 42, G. 43 (1827).
(4) Rel. I, L. 39-41, G. 40-43 (1827).
(5) Rel. I, L. 48, G. 48 (1827).
(6) "... so ist es zu bemerken, dass es nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, die nach ihrem Kern und den Weisen ihrer Tätigkeit schlechthin voneinander verschieden wären. Die Vernunft des Menschen, das Bewusstsein seines Wesens, ist Vernunft überhaupt, ist eben das Göttliche im Menschen, und der Geist, insofern der Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig und als Geist im Geiste und in den Geistern. Gott ist nicht der Gehaltlose, sondern ein lebendiger Gott, der wirksam und tätig ist." Rel. I, L. 43-44, G. 44-45 (1824).
(7) Rel. I, L. 48, G. 47-48 (1824).

sophie hégélienne comble et dépasse les exigences posées par l'Aufklärung d'une libre pensée et de l'autonomie rationnelle, puisqu'elle se déploie à la mesure infinie de l'Esprit la liberté postulée et absolutise la raison critiquement pure en l'identifiant à la raison révélée.

La philosophie spéculative fait ainsi un sort à la réflexion ~~humaniste et~~ philanthropique de l'Aufklärung. Celle-ci, en effet, se ~~replie sur~~ complait dans la subjectivité humaine, se coupant du divin et de toute objectivité; la théologie et l'exégèse y renoncent en effet au nécessaire et à la vérité en érigeant en a priori n'importe quel sentiment, l'arbitraire d'un préjugé ou le hasard d'une intuition(1); la conscience de soi se vide de sa propre essence, du fait qu'elle sacrifie à la pureté ~~humaine~~ de son abstraction toute possibilité déterminée de connaissance concrète de l'Absolu.(2) La philosophie hégélienne de la religion refuse ce subjectivisme exclusif, cet arbitraire de la contingence, ce relativisme de la vérité.

Car, dans la libre médiation de la raison spéculative, la subjectivité singulière s'affirme sans se cantonner dans la finitude autonome de sa réalité humaine; cette médiation réflexive ne supprimant pas l'immédiate vérité de la foi(3), celle-ci se conjugue, en effet, à celle-là, et relativisant l'homme, le sauve de son relativisme trop humain.

La philosophie hégélienne dépasse toute ~~anthropologie~~ subjectiviste, par là que le rapport dialectique à la vérité chrétienne fait de la réflexion rationnelle un moment de la pensée spéculative de l'Absolu.

Mais si par la puissance de la vérité chrétienne, la dialectique

---

(1) Cette polémique contre Schleiermacher, Jacobi et Kant n'a rien perdu de son âpreté depuis le temps de Glauben und Wissen, E. pp. 235-313, Méry, pp. 205-270K Dans les Vorlesungen, cfr Rel. I, L. 40-42, 48-51, 57-61; G. 41-43, 48-50, 55-58 (1827) et L. 83-94, G. 80-88 (Jacobi); L. 99-110, G. 92-100 (Schleiermacher); L. 118-126, G. 107-113 (Kant) (1824).
(2) Rel. I, L. 40-41, G. 41-42 (1827); L.45-48, G. 45-48 (1824).
(3) Rel. I, L. 42-43, G. 43-44 (1824).

absout ainsi la certitude critique de son relativisme, par la médiation de cette réflexion rationnelle, elle arrache, inversement, la conscience religieuse aux conditions particulières de sa trop immédiate extériorité(1).

Dépasser l'Aufklärung, ce n'est pas, en effet, en revenir au dogmatisme d'antan. Ni l'autorité ecclésiastique, ni l'appartenance à une confession chrétienne, ni même la Bible ne peuvent déterminer la raison(2). La singularité subjective, critiquement libérée en sa vérité spirituelle, ne peut plus se contenter d'objectiver la substance de l'Esprit, d'immédiatiser l'universel, d'extérioriser dans la positivité finie l'infinie négativité de l'Esprit.

Cependant ce n'est là que donner enfin une pleine existence intellectuelle au dogme chrétien, puisque c'est dévoiler sa vérité en toute certitude spirituelle, au-delà de toute représentation particulière, aux dimensions universelles de la raison la plus critiquement exigente(3).

Ainsi la philosophie de la religion est-elle spéculative : ni subjectiviste, puisqu'elle est positivement objective; ni objectivante, puisque critiquement subjective. L'idéalisme n'est pas un humanisme et est absolument libre de toute théologie confessionnelle. Cependant cette spéculation est "théologique", en tant qu'elle part de la révélation divine; elle est "philosophique", dès lors qu'elle la pense rationnellement.

Telle est l'insurmontable dualité de la philosophie hégélienne de la religion; aussi, tout en parlant de "philosophie spéculative", Hegel l'a-t-il également appelée "théologie"(4).

Rejeter l'autorité normative de la hiérarchie ecclésiastique, de

---

(1) Rel. I, L. 43-44, G. 44-45 (1824).
(2) Rel. I, L. 48-49, G. 48-49 (1827).
(3) Rel. I, L. 54-55, G. 52-53 (1824).
(4) Rel. I, L. 30, G. 33 (mnscr); L. 37, G. 39 (1827); L. 42-43, G. 43-44 (1824); II, L. 41, G. 36 (1824); IV, L. 228, G. 215 (1827).

toute confession chrétienne, et de la lettre de la Bible, est-ce pourtant d'un théologien? Non certes : la"gauche hégélienne" a évidemment raison. Mais la "droite hégélienne" ne se trompe pas, quand elle discerne la qualité théologique d'une pensée dont la tradition de la foi, l'auditus fidei, définit la vérité; c'est ~~formellement~~ le propre d'un théologien que de ne pas borner la liberté de la pensée à l'autonomie finie d'une réflexion humaine, mais de la laisser se libérer à la mesure infinie de la subjectivité de l'Esprit qui se pense en la raison de l'homme; il est encore théologique, sinon théologal, ~~que~~ de passer, par le mouvement même de l'Absolu, au "point de vue" de l'Absolu sur l'Absolu (1).

Ce n'est pas le lieu de décider si ces complaisances théologiques l'emportent sur les refus, ~~ou~~ si ceux-ci sont assez radicaux pour qu'on ne puisse plus qualifier Hegel de théologien : l'historien note seulement que le philosophe s'est ~~ainsi~~ dénommé théologien.

Non d'ailleurs que le penseur reniât rien des tâches et des exigences philosophiques : c'est au nom de l'intériorité spirituelle de la raison que Hegel a voulu surmonter tout extrincésisme théologique; mais il était certain d'être plus philosophe que quiconque dans la mesure même où la philosophie de l'Esprit librement se pensait comme théologie de l'Absolu.

Il faut retenir ce lieu dialectique de la théologie et de la philosophie.

Le point est d'importance à l'heure où, à la suite de M. Blondel (2) et d'E. Gilson(3), plus d'un théologien catholique(4) envisage sans réticence l'intériorité mutuelle de ces deux connaissances, au moment aussi où l'athéisme contemporain se reporte à ses origines hégélien-

(1) "Contre les philosophes et contre les théologiens, Hegel a fait ici de la théologie, seul, à sa manière, et de sa propre autorité". K. Barth, Hegel, p. 44. Cfr Rel. I, L. 48, G. 47-48 (1824); L. 61-62, G. 58-59 (1827); IV, L. 224-225, G. 211-212 (1824); L. 227-228, G. 214-215 (1827).

(2) Les dernières oeuvres : La philosophie et l'Esprit chrétien, P.U.F. I, 1944, II, 1946 et Les exigences philosophiques du Christianisme, marquent, à tout le moins, la maturation d'une des virtualités du jeune Blondel de l'Action (1803) et de la Lettre sur l'apologétique(1896)

(3) E. Gilson, Le philosophe et la théologie, Paris, Fayard, 1960, explique lui-même comment sa carrière s'épanouit en cette découverte.

(4) Par exemple, H. Bouillard, Blondel et le Christianisme, Paris, Seil, 1961 et l'importante recension de A.Hayen, Nouvelle Revue Théologique, 1962, pp.

nes pour libérer son anthropologie de toute mystification sacrée(1).

S'il fallait, par ailleurs, préciser d'un adjectif classique ce terme de "théologie" appliqué à la spéculation hégélienne, nous proposerions celui de "théologie fondamentale"(2). Car, en se pensant philosophiquement, cette pensée théologique "fonde"(3), c'est-à-dire assure définitivement, au-delà d'elle-même, sa rationalité. "Philosophie spéculative" et "théologie fondamentale", ainsi apparaît formellement cette pensée hégélienne; il reste à en discerner le contenu.

2. Le contenu spéculatif de la philosophie de la religion.

La philosophie de la religion est formellement l'identité dialectique de la théologie chrétienne et de la critique de l'Aufklärung. Or cette dialectique constitue négativement toute forme en moment et en contenu de la pensée(4). Dès lors, cette philosophie spéculative de l'Esprit contient indissolublement l'immédiate subjectivité de la foi chrétienne historique et la subjectivité médiatrice de la conscience rationnelle.

Si elle ne verse pas dans le "préjugé naturaliste"(5) d'une explication plus ou moins mécanique, si elle ne renonce pas à elle-même pour se faire "histoire des religions", il est difficile à la philo-

---

(1) Tel est bien le sens de l'important ouvrage de R. Garaudy, Dieu est mort, P. U. F., 1962. L'oeuvre de A. Kojève, Introduction à Hegel, et les chapitres consacrés à la religion selon Hegel dans les ouvrages de G. Lukacs, Der junge Hegel, pp. 580-611 et de E. Bloch, Subjekt-Objekt, pp. 295-329 montrent l'importance cruciale de ce problème religieux dans l'élaboration de la dialectique matérialiste. La "mort de Dieu", c'est toute l'histoire.

(2) H. Bouillard, op. laud., pp. 249-261 utilise cette expression pour caractériser la philosophie blondélienne.

(3) "der wahhafte Grund aber ist der Geist" (Rel. I, L. 39, G. 41 (1827); "... soweit (die Bemühungen der Philosophie) nicht feindlich gegen die Religion gerichtet sind, sondern vielmehr deren Wahrheit ergründen wollen". Rel. I, L. 44, G. 45 (1824).

(4) Enc., § 133.

(5) H. Duméry, Critique et religion, Paris, Sedes, 1957, pp. 46 sqq., dénonce vigoureusement ce danger.

sophie de la religion de prendre philosophiquement au sérieux le fait et la positivité historiques.(1)

Hegel n'entend pas composer une histoire des religions(2); sa méthode n'est d'ailleurs pas celle de l'empirisme(3); s'il part de l'immédiateté factuelle, c'est pour en dégager dialectiquement la nécessité rationnelle(4). Certes la contingence pure du phénomène historique ne peut s'identifier, en son immédiateté, à cette réalité rationnelle de l'idée : en ce sens, il est une facticité des diverses religions que ne connaît pas la philosophie de la religion. Aucune pensée cependant n'atteint librement l'Esprit de la religion sinon par les nécessaires détours de son apparition phénoménale dans les méandres de l'histoire(5). Aussi la pensée spéculative assume-t-elle l'historicité de la religion positive : c'est là seulement dans cette substance réelle de l'histoire, qu'elle fait l'expérience de la rationalité. C'est pourquoi Hegel ne cesse pas d'élargir et de préciser tout au long de ses années d'enseignement, son information historique(6); non qu'il y cherche les matériaux d'une synthèse à construire abstraitement; mais il y découvre le lieu où se déploie et se confirme le contenu concret de l'Esprit(7).

---

(1) On découvre dans des ouvrages comme ceux de H. Duméry, op. laud., ou de P. Ortégat, Philosophie de la religion, Paris, Vrin, 1948, comment la plupart des philosophies de la religion restent à distance du fait historique... à moins de s'y cantonner paresseusement, matériellement. C'est du Kantisme. A l'heure présente, marxistes et phénoménologues tentent de surmonter ce dualisme : ils reprennent sur des bases nouvelles, parfois plus assurées, le projet de Hegel et du dernier Schelling.

(2) Rel. IV, L. 27, G. 34 (1827). Cfr Rel. II, L. 8, G. 11 (1827); V, L. 124, G. 84.

(3) Rel. I, L. 79-80 (Anm.), G. 75-76 (1824).

(4) Rel. I, L. 76, G. 80 (mnscr).

(5) Rel. I, L. 73, G. 68 (1824); Enc., §§ 2-7.

(6) On constate par exemple comment l'étude des Religions de la Nature s'est enrichie après 1821; le manuscrit de Hegel ne leur réservait encore que quelques pages rapides. Hegel a-t-il, par ailleurs, introduit en 1831 un nouveau développement sur la religion syrienne? Cfr à ce propos G. Lasson, Einführung, p. 101.

(7) Cfr supra, p. ~~23, n. 15~~ 38, n. 3.

Toute positivité historique, dogme, culte, représentation de la Foi, s'ordonne donc et prend sens, dès lors qu'au-delà d'elle-même elle renvoie ainsi négativement à l'unité spéculative de l'Esprit qui s'y révèle religieusement.

Mais l'attention au "fait externe" ne détourne pas la philosophie de sa dense intériorité. A l'écoute, dans l'histoire, des diverses religions positives, et d'abord de celle qui en achève la série et ainsi l'absolutise, la pensée spéculative reste docile à l'appel intime de la conscience. Autant que la substantielle objectivité de l'histoire, la libre subjectivité du coeur fait le contenu de la religion et de sa philosophie.

Tout ce que la conscience humaine renferme d'aspiration et de désespoir, ce que la conscience croyante pâtit dans le culte où s'intériorise la représentation dogmatique, la vérité spirituelle objectivement proposée à la certitude subjective du coeur, rien n'est négligé par la philosophie qui en veut penser la vérité (1).

Certes elle refuse, autant que le positivisme historique, l'"illusion formaliste" (2) d'une critique de la conscience coupée de l'histoire et repliée sur l'immanence finie de la spontanéité du soi.

Mais la philosophie de la religion retient dialectiquement la vivante présence de cette réflexion constitutive de toute revélation historique de l'Absolu. La philosophie comprend et discerne les divers moments de cette médiation consciencielle dont les niveaux, dogmatique et cultuel, articulent douloureusement dans l'histoire de la

---

(1) Qu'il soit permis de souligner l'importance du phénomène cultuel aux yeux de Hegel. Faute de l'avoir aperçu, certains interprètes opposent la ppnsée spéculative à la conscience religieuse comme à une conscience purement extérieure, symbolique et objectivante. En fait, la religion, selon Hegel, est aussi, et peut-être d'abord, conscience cultuelle de soi, et par là, empérience spirituelle de l'Esprit et de sa négativité spéculative. (Cfr supra, pp. ~~168-171~~) La pensée(Denken) philosophique surmonte l'extériorité de la conscience religieuse représentative que parce que celle-ci, déjà, se surmonte dans l'intimité recueillie (Andacht) du culte. Cfr supra : Conscience représentative et conscience cultuelle, pp. ~~100-104~~; 157 - 165.

(2) H. Duméry, op. laud., pp. 113 sqq.

foi, le rythme de l'Absolu. Elle instaure ainsi une critique judicatoire des dimensions anthropologiques ~~phénoménologiques~~ psychologiques de la conscience religieuse et de ses déchirements.

Autant qu'une description "phénoménologique" du fait religieux historique, la spéculation hégélienne est donc une analyse "critique" de l'aspiration, de l'angoisse et de la consolation du coeur de l'homme. Celui-ci gagne ses certitudes dans la vérité de l'histoire; la vérité religieuse s'affirme par la certitude d'un coeur recueilli et pacifié. La philosophie révèle et contient l'a priori de la conscience humaine, lors même qu'elle reprend à son compte l'a posteriori du dogme révélé.

Dès lors, la philosophie coïncide avec la vérité de l'Esprit qui se révèle réellement dans la positivité historique et se manifeste substantiellement à la conscience religieuse. Si, en effet, la philosophie spéculative mesure la conscience subjective à l'immédiateté objective de la révélation historique, elle n'en pense pas moins à la lumière médiatrice des exigences de cette conscience rationnelle. (1) Or, c'est là, pense Hegel, plus que conserver la vérité de la foi et la richesse des certitudes de la conscience(2). C'est inaugurer un type de spéculation qui féconde la conscience psychologique, en la soumettant à l'objectivité de la révélation accueillie, et qui, concurremment, vivifie l'extrinsécisme historique du donné dogmatique par la spontanéité du sujet recueilli et pensant. Aussi, en cette pensée, vérité et certitude communiquent rationnellement, objet et sujet communient idéalement, l'histoire assumée et la conscience libérée conjuguent leurs rapports pour manifester, au concret, l'absoluité de l'Esprit.(3)

C'est pourquoi la philosophie hégélienne de la religion pense contenir la vérité absolue de l'Esprit.(4) Le Dieu de la religion

---

(1) Rel. I, L. 43, G. 43-44 (1824).
(2) Rel. I, L. 44, G. 44-45 (1824).
(3) Rel. I, L. 48, G. 47-48 (1824); L. 52, G. 51 (1827).
(4) Rel. I, L. 62, G. 60 (mnscr).

historique, elle ne l'a point perdu : il est en elle comme Dieu et elle le sert; il est en elle comme son seul "objet", découvrant au coeur, au-delà du recueillement du coeur, la Présence spirituelle qu'invoque la représentation croyante cultuelle(1). L'homme des Lumières, la philosophie spéculative ne l'a point égaré; mais il est en elle comme homme, comme finitude humaine, comme celui qui sert et celui qui finit; il est en elle comme le sujet mortel découvrant en sa pensée la négativité qui l'efface dans l'accueil de l'Esprit que sa conscience provoque de sa profanité. Plus théologique qu'aucune théologie(2), puisqu'elle fonde la vérité du Dieu de l'histoire, plus humaine que tout humanisme, puisqu'elle assure, de la vérité de sa finitude, les certitudes de la conscience humaine, la philosophie contient, et Dieu, et l'homme, absolument. Elle contient l'Esprit.(3)

Tout comme sa méthode s'articule au mouvement de cet Esprit en peine de son éternelle manifestation à la conscience, le contenu de cette philosophie spéculative n'est pas autre chose que ce même Esprit éternellement donné à soi en son histoire. C'est pourquoi la vérité de la religion apparaît à la pensée comme la totalité même du Système de l'Esprit(4). La philosophie de la religion est la philosophie de l'Esprit, subjectif et objectif, absolu.(5)

Telle est la richesse spéculative de la philosophie hégélienne. C'est l'originalité de cette pensée parfois réduite, dans le commentaire, à une anthropologie de la conscience ou à une "théologie" historique, l'une et l'autre surmontées. Les interprètes marxistes ont raison quand ils soulignent, plus vigoureusement que d'autres, cette identité hégélienne de l'objet et du sujet, de l'histoire et de la conscience, le dépassement de l'opposition aliénatrice de

---

(1) Rel. I, L. 33, G. 30 (mnscr).
(2) Rel. I, L. 47, G. 47 (1824).
(3) Rel. I, L. 58-59, G. 56 (1827).
(4) Cfr supra : Le moment religieux; la connaissance de sa vérité, pp. ~~171-174~~ 278-285.
(5) Enc., §§ 384-386, 553-555, 564.

l'Universel et de l'Unique. Mais une dimension de la spéculation hégélienne leur échappe, dès lors qu'ils ne prennent pas au sérieux, et considèrent comme une "mystification bourgeoise" l'Absolu spéculatif. Ils choisissent par là de ne plus comprendre Hegel à son niveau : dans la perspective hégélienne, c'est perdre la densité de l'unité et retomber, en fait, dans la juxtaposition objectivo-subjective de l'histoire et de la conscience, sans avoir éprouvé ni pensé l'absolue profondeur de leur contradiction.(1)

Cette négativité constitue, en effet, l'essence de l'Esprit hégélien et la forme première de tout contenu spéculatif(2). C'est elle qui donne à la pensée d'être théologique, sans cesser d'être subjectivement rationnelle, et d'être philosophique, sans, pour autant, renier la révélation objective. Car c'est par cette négativité que la théologie s'achève dans la vision idéale de la philosophie sans, de ce fait, se laisser dépasser comme une historicité périmée, ni s'effacer comme une conscience superflue; c'est encore de par cette négativité absolue que la philosophie fait suite à la théologie, sans pour autant la suivre comme sa servante en la conscience, ni la poursuivre dans l'histoire ainsi qu'une rivale.

Dans une perspective positiviste, "évolutionniste" de l'histoire, en effet, si la philosophie "vient après" la théologie, elle la dépasse nécessairement comme une nouvelle forme, supérieure, de la conscience subjective; autrement dit, elle la remplace ou, du moins, la relativise. Mais, pour Hegel, la révélation philosophique de la négativité, en venant nier le donné historique de la foi, le fonde absolument. Car elle en nie seulement la contingence historique négative au nom même de l'Absolu révélé à la conscience croyante : elle

---

(1) R. Garaudy, Dieu est mort, p. 191 distingue les courants marxiste et non-marxiste dans l'interprétation de Hegel, selon l'importance attribuée au facteur théologique. Il se peut. Pour notre part, nous inclinerions à créditer l'interprétation marxiste, et en particulier celle de R. Garaudy, de sa compréhension de l'"objectivité" de l'idéalisme hégélien. Les non-marxistes contemporains paraissent en général plus soucieux de trouver en Hegel, le "premier des existentialistes", le pionier de la subjectivité.
(2) Enc., § 87 Rem.; Log. I, pp. 35-36.

en réfère ainsi le contenu objectif à l'Absolu manifeste de l'Esprit.

Dans une perspective trop immédiatement "naturaliste" de la réflexion conscientielle, il n'est de respect de la théologie que dans la discrétion dela conscience rationnelle se tenant à distance d'un objet qu'elle ne peut atteindre sans le ramener à soi, sans le profaner. Mais pour Hegel, la pensée spéculative se déploie, négativement, au-delà de la conscience humaine. Dès lors, celle-ci, niée en sa finitude négative, est posée dans sa liberté absolue, par là qu'elle choisit, en philosophant (1), de s'en remettre et de s'en référer absolument à l'Absolu de l'Esprit.

Ainsi, en cette pensée négative, la théologie historique se dépasse, sans passer(2); en s'y perdant, elle se trouve; car, en cette spéculation, elle ne fait que passer à son éternelle vérité. Cette philosophie "vient après" les théologies historiques; elle possède la lucidité subjective de la conscience; elle conserve la présence réelle de ce que représente la conscience croyante, dogmatique et cultuelle. La négativité infinie de l'Esprit absolu absout la vérité éternelle de la finitude paradoxale de l'histoire et la raison de la finitude aporétique de la conscience.

La philosophie hégélienne de la religion n'entend ainsi que prendre à son compte et accomplir le mouvement historique de la conscience croyante qui s'assortit de savoir pour accéder à la vision(3). La rationalité philosophique certifie, en effet, la vérité de la po-

---

(1) Enc., § 17.
(2) "Tout ce qui semble constituer l'éclat particulier et la dignité particulière de la théologie, paraît ici incomparablement mieux mis en relief et en valeur que dans les mains des théologiens eux-mêmes (sauf peut-être chez Thomas d'Aquin), parce qu'ici la théologie, prise en charge par la philosophie, n'est pas à vrai dire dépassée, mais s'est dépassée elle-même". K. Barth, Hegel, p. 21.
(3) Sur cette dimension eschatologique de la théologie, en particulier chez Anselme de Cantorbury et Thomas d'Aquin, cfr supra, pp. ~~145-147.~~ 231 099.

sitivité théologique historique et assure les certitudes de la conscience rationnelle dans l'identité finale de l'Esprit(1). Si la pensée, en assumant ainsi par la médiation de la subjectivité réflexive l'immédiateté négative de la foi, fait apparaître leurs limites réciproques, c'est pour en révéler l'ultime et idéale vérité : la pure vision de l'Esprit qui y anticipe son éternelle Présence.

Telle est la grandeur négative et eschatologique de la philosophie hégélienne : qu'en elle s'accomplissent les promesses de l'Esprit, puisqu'en elle, la Présence de l'Esprit se confère le contenu de sa forme. En est-ce aussi l'irrépressible équivoque? Il faut, pour trancher le débat, élucider la Présence absolue qui s'y déploie.(2)

---

(1) Sur cette dimension eschatologique de la pensée hégélienne, cfr supra, p. ~~148, n. 72~~. On n'oubliera pas non plus l'"éternisme" de la citation aristotélicienne qui conclut l'Encyclopédie, § 577.

(2) Cette philosophie hégélienne de la religion s'oppose radicalement à celle de H. Duméry.(Cfr surtout Critique et religion, Paris, Sedes, 1957) que le rapprochement en paraît éclairant. Hegel et Duméry se rencontrent pour exiger de la philosophie de la religion le renoncement au dualisme d'une trop facile confrontation de la philosophie à la théologie, sans pour autant que la pensée se réduise à la simple description de la conscience réflexive.

Tous deux jugent nécessaire de dépasser le pur formalisme d'une illusoire immanence psychologique, autant que le préjugé "matérialiste" de l'"explication", toujours plus ou moins naturaliste.

De part et d'autre, il y a souci d'assumer et de situer critiquement la positivité historique, sans sacrifier la pureté, ni oublier les limites, de la réflexion rationnelle.

Mais les deux philosophes divergent dans leurs solutions.

La réduction phénoménologique de Duméry réserve toute position d'être, dès lors que la pensée renonce épochalement à s'opposer subjectivement aucune existence objective. La visée intentionnelle théologique apparaît, dès lors, comme le sens constitutif de la positivité religieuse qui l'exprime.~~immédiatement.~~

La dialectique hégélienne, au contraire, se déploie en opposition à une positivité d'abord naïvement admise : aussi ne surmonte-t-elle l'immédiateté de la positivité qu'en en contestant l'expressivité finie; la vérité du donné n'apparaît ainsi que dans sa négation. Dès lors, le sens n'est plus constitué dans et par une conscience extatique qui en fonde réductivement l'expression; il se déploie négativement dans la négation de cette négation qui l'exprime et où il se présuppose; la rationalité du sens hégélien s'affirme dans et par la négativité créatrice de l'Esprit.

Une double conséquence se laisse tirer de cette divergence.

(suite note 2 p. 306)

3. L'Absolu spéculatif.

La philosophie hégélienne de la religion constitue donc le passage parousiaque à l'identité spéculative de la forme et du contenu absolus(1). Elle n'est ni la religion, seulement représentative et donc absente de cette identité qui s'y inaugure, ni la philosophie qui en est la pure présence. Ou plutôt, elle est la religion, le Christianisme, en tant qu'en cette représentation absolue, se présente déjà la Présence éternelle de l'Esprit; elle est la philosophie dont seule la Présence lui permet de discerner l'absence inscrite dans la nostalgie historique de la représentation croyante.

(suite note 2 p. 305):

- D'une part, le respect de l'immédiateté factuelle, de la positivité historique finie est plus total chez Duméry que chez Hegel : le second s'opposant réflexivement et donc niant le donné, là où le premier, refusant épochalement toute prise de position, nie, exorcise l'opposition préalable de la conscience à la positivité présupposée.

- D'autre part, la réduction rationnelle de Duméryse situe critiquement en deçà de l'Etre, de la liberté de l'Esprit, en deçà de l'option de la foi; la spéculation hégélienne, au contraire, prenant distance par rapport aux limites de la représentation finie, niant ainsi la négation de la vérité et se posant par là comme négativité et liberté absolue, est nécessairement identifiée à l'absoluité de l'Esprit et à la révélation de sa libre vérité.

La philosophie de la religion de Duméry constitue raisonnablement une critique judicatoire de l'"en deçà" expressif de la foi; celle de Hegel en pense rationnellement l'"au- delà", l'idéalité absolue qui s'y éveille et la suscite.

C'est que l'Absolu se révèle apophatiquement à la réduction husserlienne, plotinienne de Duméry, comme au-delà de toute détermination; alors que l'Esprit se déploie dans la spéculation hégélienne comme son propre Logos, comme autodétermination, autogénération. De ce fait, c'est toujours au-delà de la détermination expressive que la critique de Duméry reconnaît la présence de la liberté; tandis que, pour Hegel, l'Esprit, déjà réellement présent dans la détermination immédiate qu'il nie, la rend rationnellement indissociable de sa libre et totale rationalité.

Deux conceptions de la négativité, de la raison, et de la foi, bref de l'Esprit, s'affrontent donc radicalement en ces deux philosophies. On en regrettera d'autant plus que Duméry n'ait pas cru, dans Critique et Religion, devoir s'expliquer ex professo avec la Philosophie de la Religion de Hegel.

(1) Rel. I, L. 62, G. 60 (mnscr).

Mais il est vain d'affirmer seulement cette identité et cette non-identité constitutives de la philosophie de la religion. Sous peine d'en rester à un formalisme abstrait, il faut concrètement déployer cette dialectique de l'identité, laisser se poser et s'opposer dans leur dialogue, et la disjonction religieuse de la forme et du contenu, de l'apparaître et de la réalité, de la conscience et de l'essence, et leur conjonction philosophique dans l'identité spéculative de la pensée et de l'Esprit. C'est seulement en laissant s'exposer cette dialectique où le savoir de la foi, au-delà de sa déchirement en extériorité dogmatique et intériorité cultuelle, invoque l'identité réconciliée de l'Esprit, que peut s'affirmer la connaissance philosophique où cette dualité ne s'évoque plus que pour se surmonter dans l'identité finale.

La philosophie de la religion, c'est d'abord cet exposé où la non-identité religieuse et l'identité pensée se conjuguent dialectiquement.

Ce développement s'origine dans l'immédiateté, et donc dans la non-identité de la conscience religieuse. Il se déploie à partir de ses déchirements et montre son passage à l'unité de la pensée. La complexité de cet exposé est ainsi inéluctable, dès lors qu'il s'articule aux structures mouvementées de cette conscience religieuse.

Or celle-ci est conscience dogmatique représentative, conscience cultuelle de soi, savoir rationnel de la foi.

La philosophie de la religion ne peut donc penser l'identité véritable de cette conscience religieuse qu'en respectant ces divers moments de sa dialectique : conscience, conscience de soi, raison(1). Comme, par ailleurs, chacun des moments de cette conscience de l'absolu spéculatif anticipe subjectivement la libre unicité de l'Esprit et contient nécessairement son objective universalité, chacun révèle, en sa perspective propre, la totalité de la religion. Penser la vérité de cette religion, c'est, dès lors, en discerner la présence totale en chacun de ces différents moments de la conscience croyante.

---

(1) Cfr Enc., §§ 413-449; cfr § 418.

Ainsi la philosophie de la religion suppose-t-elle méthodologiquement le déploiement intégral du mouvement de cette conscience spirituelle. Ce n'est que dans l'articulation exhaustive de cette dialectique conscientielle de la nonèidentité que s'élabore négativement l'identité spéculative de la pensée. Une triple tâche s'impose dès lors à la philosophie pour dégager dialectiquement l'entière vérité de la conscience objective, de la conscience subjective de soi et de la rationalité idéale engagées dans la foi chrétienne.

- Il faut d'abord laisser s'exposer la consciance représentative immédiate. C'est le point de vue de la conscience dogmatique; dans l'immédiateté extrinsèque de la représentation historique, cette conscience cherche et trouve le néeessaire passage à la conscience de soi, à l'intimité du culte, et, dans cette unité, atteint au savoir de la foi dont la rationalité la fonde. Cette réflexion sur la représentation dogmatique se détermine donc à partir de l'élément négatif de la particularité à surmonter; elle s'articule selon la structure objective et l'ordre naturellement successif de la représentation traditionnelle; elle n'en sait la vérité logiquement fondatrice qu'à travers la dualité historique consciente du dogme et du culte(1).

- Un deuxième type de réflexion s'organise dans les perspectives de la conscience de soi, éveillée déjà dans le recueillement du culte à sa certitude spirituelle. Le dogme devient alors, moins l'objet d'une étude positive que le lieu de l'affermissement subjectif de cette conscience réfléchie; la représentation traditionnelle n'est plus que le dessaisissement négatif de l'extériorité à nier dans l'affirmation qui se saisit intimement de soi; la vérité rationnelle de la religion est l'élément d'un savoir absolu que la

---

(1) Cfr Enc., § 575. La structure de ce premier des trois syllogismes concluant l'Encyclopédie doit être rapprochée non seulement du plan de l'Encyclopédie (G. Lasson, Einleitung in die Wissenschaft der Logik, p. XXVII), mais aussi de la structure des Leçons sur la Philosophie de la religion, cfr infra : Deuxième Partie, Chapitre II: L'articulation de représentation chrétienne.

conscience de soi ne peut que viser comme son ultime achèvement. Cette réflexion de la singularité de la conscience sur son essence intime s'articule dès lors spécifiquement, moins selon l'ordre naturel de la représentation dogmatique que selon les exigences de son propre mouvement d'intériorisation réalisante; la représentation de la conscience y apparaît moins dans son immédiateté historique que dans le dépassement critique qui la médiatise; la conscience de soi s'affaire à recueillir, plus intimement que dans le recueillement cultuel, les certitudes provisoires arrachées à la vérité de la raison dont l'absoluité "eschatologique", en la vivifiant, lui échappe(1).

- Enfin, c'est du point de vue même du Savoir que doit être déployée la rationalité spirituelle de la foi religieuse. La distance de la représentation et du culte se trouve surmontée dans cette universalité de l'Esprit dont les moments dialectiques développent, au rythme du concept absolu, la vérité révélée à la conscience dogmatique dans l'intimité du culte. Aussi la vérité du dogme chrétien n'apparaît-elle plus ici, ni selon l'ordre naturellement chronologique de la représentation, ni selon les exigences spirituelles de la conscience de soi : elle se déploie comme l'absolue médiation de l'Esprit qui y articule systématiquement son éternelle vie.(2)

Telle est donc la tâche des prochains chapitres : dégager cette articulation rationnelle de la conscience chrétienne où se médiatise

---

(1) Cfr Enc., § 576; c'est le syllogisme phénoménologique.(G. Lasson, ibid.) Il doit être interprété d'abord comme structure de la Philosophie de l'Esprit dans l'Encyclopédie; cependant, la Section de la Phénoménologie consacrée à la Religion manifeste contient un exposé de la représentation chrétienne structuré selon les exigences spirituelles de la conscience de soi, pp. 533-548; cfr infra, Deuxième Partie, Chapitre II.

(2) Cfr Enc., § 577. G. Lasson, op. laud., p. XXVIII rapproche la structure de ce syllogisme de celle des Leçons sur la Philosophie de la Religion; il nous paraît cependant que seuls les paragraphes de l'Encyclopédie consacrés à la Religion révélée (§§ 567-570) articulent la représentation chrétienne dans l'élément rationnel de l'Idée, dans l'universalité de l'Esprit; cfr infra : Deuxième Partie, Chapitre II. On trouvera dans la Troisième Partie, de cet ouvrage la discussion générale des syllogismes de l'Encyclopédie.

le concept spéculatif.

C'est là évidemment aborder une nouvelle partie de cet ouvrage. Ce premier volume a conduit de la pure extériorité des distances historiques(1) à l'intimité spéculative de la pensée hégélienne(2): il y a suffi de prendre sa part du malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel(3). Il faut maintenant laisser cette pensée s'exposer elle-même dans et à partir de la révélation où elle se présuppose dans l'histoire. Ce dialogue de la Philosophie et du Christianisme fait la dialectique où la religion est consciemment pensée, par là que la pensée est soucieuse de sa religion historique. C'est un autre moment de la philosophie de Hegel(4).

Il faut donc étudier cette interprétation hégélienne du Christianisme, et, pour ce faire, dégager dialectiquement la triple dimension de vérité de la conscience chrétienne historique, selon qu'elle se fait représentation d'un dogme, expérience d'un culte, ou rationalité d'une foi.

Les diverses oeuvres de Hegel, et respectivement les Leçons sur la Philosophie de la religion (5), la Phénoménologie(6) et la Philosophie de l'Esprit dans l'Encyclopédie(7) livreront les réponses à cette triple question.

Le présent volume devait seulement dégager cette problématique. Il prépare ainsi la compréhension systématique de la philosophie hégélienne de la religion(8). Mais, au préalable, le deuxième volume exposera la dialectique de l'expérience chrétienne et de la connaissance spéculative, où la spéculation, peineusement, s'élabore.

---

(1) Cfr supra : Chapitre I. Hegel et les paradoxes de son histoire, pp. ~~13-97~~ 22-152.
(2) Cfr supra : Chapitre III. La dialectique de la pensée, pp. ~~152-193~~. 243-299.
(3) Cfr supra : Chapitre II. Les apories de la conscience chrétienne, pp. ~~98-151~~ 153-242.
(4) Cfr infra : Deuxième Partie. La Dialectique, La pensée religieuse.
(5) Cfr supra, p. ~~191, n. 3~~ 308, n. 1.
(6) Cfr supra, p. ~~191, n. 4~~ 309, n. 1.
(7) Cfr supra, p. ~~192, n. 5~~. 309, n. 2.
(8) Cfr infra : Troisième Partie. La Systématique, La Pensée de la religion.

Appendice I. Présentation par Hegel de la Phénoménologie.

La présentation par Hegel de la Phénoménologie parut dans l'Intelligenzblatt du Journal Littéraire de Iéna (Jen.A.L.Z.) le 28 octobre 1807. Elle ne fut réimprimée qu'en 1937 par J. Hoffmeister dans son introduction à son édition de la Phénoménologie.(1) Sauf erreur, ce texte n'a pas encore été traduit intégralement en français.

Annonce de nouveaux livres :
Aux éditions Jos. Ant. Goebhardt à Bamberg, Würzburg ;
Système de la Science. Ier volume : La Phénoménologie de l'Esprit.
Ce volume expose le devenir du savoir. La Phénoménologie de l'Esprit doit se substituer aux explications psychologiques ou aux discussions plus abstraites sur le fondement du savoir. Elle considère la préparation à la science d'un point de vue qui en fait une science nouvelle, intéressante, la première science de la philosophie(2). Elle saisit les différentes figures de l'Esprit comme les stations du chemin par lequel il devient pur savoir ou Esprit absolu.

Aussi, dans ces différentes parties, à leur tour subdivisées en plusieurs paragraphes, cette science traite de la conscience, de la conscience de soi, de la raison observatrice et active, de l'Esprit lui-même, comme Esprit de l'éthique, de la culture et de la moralité, et finalement comme Esprit de la religion selon ses différentes formes. La richesse, au premier regard chaotique, des phénomènes de l'Esprit est ainsi ordonnée dans un ordre scientifique qui les expose en leur nécessité; selon celle-ci, les phénomènes imparfaits se résolvent et passent dans les phénomènes supérieurs qui sont leurs plus proche vérité. Leur ultime vérité se trouve d'abord dans la re-

---

(1) Ph., Edition Hoffmeister, Philosophische Bibliothek. L'Einleitung de J. Hoffmeister se trouve dans les éditions de 1937 (4e) et de 1952 (6e); elle avait été omise dans la 5e édition de 1949. (Cfr 6e édition, pp. XXXVII-XXXVIII).
(2) Phrase traduite par J. Hyppolite, Structure et genèse de la Phénoménologie, p. 61, n. 2

ligion, puis dans la Science, comme dans le résultat d'ensemble.

Dans la préface, l'auteur s'énonce sur ce qui lui paraît être le besoin de la philosophie dans son état actuel; puis sur la prétention et les excès des formules philosophiques qui dégradent aujourd'hui la philosophie. Enfin, sur ce dont dépend la philosophie et son étude. Un second volume contiendra le Système de la Logique - la philosophie spéculative - et des deux autres parties de la philosophie : les Sciences de la nature et de l'Esprit.

Appendice II.

Les Leçons sur la Philosophie de la Religion : État du texte.

Quatre fois à Berlin, Hegel a enseigné la philosophie de la religion. Ce cours de quatre heures-semaine fut donné durant les semestres d'été 1821(1), 1824(2), 1827(3) et 1831(4), en même temps qu'un autre cours de cinq heures-semaine sur la Logique et la Métaphysique. Il faut aussi signaler le cours de l'été 1829(5), sur les preuves de l'existence de Dieu. Ces cours n'ont jamais été publiés par Hegel. En 1832, Marheineke publia en deux volumes la philosophie hégélienne de la religion(6). Il avait utilisé les notes de cours, corrigées par Hegel, du Commandant Griesheim (1824) et d'un certain Suisse, dénommé Meyer (1827); il avait complété avec le cahier de cours du fils de Hegel, Karl (1831), et quelques notes tirées des papiers personnels du professeur. Parmi ces documents il avait fait un choix; il leur avait imposé un ordre.

En 1840, parut une deuxième édition "améliorée". Elle portait toujours le nom de Marheimeke; c'était en fait l'oeuvre de Bruno Bauer. Sans modifier le plan de Marheimeke, Bauer avait considérablement développé l'ouvrage. Outre de nombreuses notes d'élèves, Léopold von Henning (1821), Michelet, Förster (1824), Droysen (1827) et deux autres de 1831, il avait utilisé un manuscrit de Hegel de 207 pages, datant initialement de 1821, mais ultérieurement repris et corrigé par Hegel lui-même.

Chacun sait la liberté prise avec les manuscrits par ces éditeurs. Leur apport, particulièrement au point de vue de l'organisation de l'ouvrage est indiscernable de celui de Hegel. C'est à cette situa-

---

(1) Du 30-4-1821 au 25-8-1821, devant 49 étudiants. Berl?, p. 744.
(2) Du 26-4-1824 au 26-8-1824, devant 63 étudiants. Berl., p. 745.
(3) Du 7-3-1827 au 10-8-1827, devant 119 étudiants. Berl., p. 747.
(4) Les dates précises du Semestre d'été 1831 ne sont plus conservées pas plus que le nombre exact des auditeurs.(Berl., p. 749).
(5) Du 4-5-1829 au 21-8-1829, devant 200 étudiants. Berl., p. 748.
(6) Cfr G. Lasson, Rel. I, p. 318.

tion que Lasson entendit remédier dans sa nouvelle édition (1925-1929). Que contiennent ses quatre volumes de la Philosophisch Bibliothek? (1)

1. Le texte authentique et intégral du manuscrit de Hegel. Lasson affirme n'en avoir rien laissé tomber; s'il complète le style cursif des annotations hégéliennes, il signale typographiquement chaque mot interpolé; de plus le texte de la main de Hegel est toujours mis en évidence grâce à la différence des caractères.

Il faut signaler cependant deux difficultés qui appellent l'édition critique de ce manuscrit, préparée aux archives hégéliennes de Bonn par Fr. Nicolin et Ott. Pöggeler(2). Autant que possible, en effet, Lasson a fondu dans un texte continu le corps du manuscrit et les additions marginales de Hegel : il n'est plus toujours possible de les discerner. D'autre part, le manuscrit du professeur et les notes de cours des étudiants ont été réunies en un seul texte; Lasson n'y a pas toujours suivi l'ordre du manuscrit; le texte original se trouve donc noyé dans cette série de notes d'élèves. Cependant, il est essentiel de le remarquer, Lasson indique les interversions opérées dans le texte hégélien : il donne en note ou en appendice les divisions du manuscrit, si bien qu'il reste possible d'en reconstituer la structure(3) et de s'assurer ainsi de l'organisation proprement hégélienne de la matière.

2. Les notes d'élèves (revues ou non par Hegel) des cours de 1824 et de 1827. Selon Lasson(4), il est de bonnes raisons critiques de

---

(1) Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I. Begriff der Religion, t. 59, 1925; II, Die Naturreligion, t. 60, 1927; II, 2, Die Religionen der Geistigen Individualität, t. 61, 1927; III, 1, Die absolute Religion, t. 63, 1929. G. Lasson y joignit III, 2 Die Beweise vom Dasein Gottes, t. 64, 1930.

(2) Cfr Fr. Nicolin, Problem und Stand der Hegel-Edition, Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1957, (III), pp. 116-129. Cfr etiam Hegel-Studien, De neue Hegel-Gesamtausgabe, t.I, 1961, pp. 295-313. Voir aussi l'appréciation assez critique de E. Hirsch sur les premiers volumes de cette édition, Theol. Lit. Ztg., 1925, pp. 421 sqq. et 1928 pp. 376 sqq?

(3) Cfr infra, Appendice III : I. Le Concept de Religion.

(4) Rel. I, pp. 317, 318.

croire à l'authenticité hégélienne du texte édité : la concordance de textes manifestement pris au vol serait ici particulièrement rassurante.

Cependant, si Lasson garantit l'authenticité hégélienne de ces textes, il n'en va pas de même pour leur intégrité : Lasson a fait des coupes pour éviter les doublets(1). De plus, il a unifié les textes de 1824 et de 1827, entremêlant les paragraphes, parfois les phrases. Si les indications de Lasson suffisent le plus souvent à dater les divers passages, il est pratiquement impossible de reconstituer, d'après son édition, la teneur et le plan exacts des cours de ces deux années. Il faudra pour cela attendre l'édition critique.

Bref, ces textes de 1824-1827 peuvent être tenus pour authentiques mais, vu l'ignorance de leur contexte exact, ils semblent pouvoir davantage éclairer et étoffer une pensée qu'assurer la marche progressive hégélienne d'une argumentation.

3. Enfin l'édition de Lasson contient, en notes ou dans le texte, des pièces isolées tirées de l'édition de 1840. Or, on ne dispose plus de notes d'élèves pour le cours de 1831 et sauf le manuscrit cité, les papiers de Hegel ont aujourd'hui disparu. Il est donc possible que ces passages de Werke, irréductibles au manuscrit et aux cours de 1824-1827, soient empruntés à ces documents perdus. Lasson n'a rien voulu en perdre, mais les libertés prises par les éditeurs de 1840 dans les traitements des textes interdisent de pouvoir affirmer avec certitude l'authenticité hégélienne de ces additions.

Cet état critique du matériel a dicté notre attitude :
1. Assuré de l'intégrité et de l'authenticité du texte de la main de Hegel, nous avons grâce aux indications de Lasson, reconstitué strictement la structure de ce manuscrit.(2)

---

(1) Rel. I, pp. 320.
(2) Du moins pour I. Le Concept de Religion et III. La Religion absolue. Les deux volumes sur les religions "finies" ne rentrent pas directement dans le propos de cet ouvrage. D'ailleurs, les tables de Lasson (Rel. II, pp. 244-245 et III, pp. 252-254) montrent que son édition a pu suivre ici, et strictement, l'ordre du manuscrit.

Dans l'étude du concept de la religion(1) et dans celle de l'interprétation du Christianisme(2), nous avons suivi exactement le plan de ce manuscrit de Hegel, et non pas celui adopté par Marheineke(3) ou par Lasson (4). Certes, notre choix n'est pas le seul possible; dans l'état actuel de l'édition, c'est le seul qui soit critiquement assuré de son authenticité hégélienne.

---

(1) Cfr supra : Le Concept de Religion, pp. ~~162-175~~ 261-285.
(2) Cfr infra : Deuxième Partie. La Dialectique. La pensée religieuse.
(3) Traduit par A. Véra, du moins dans ses deux premières parties : La Philosophie de la Religion, I, 1876; II, 1878.
(4) Traduit par J. Gibelin : I. Notion de la Religion, 1959; II. La Religion déterminée, 1. La Religion de la Nature, 1959; 2. Les Religions de l'individualité spirituelle, 1959; III. La Religion absolue, 1954; III, 2. Leçons sur les Preuves de l'Existence de Dieu, 1959.

Il faut dire la reconnaissance du lecteur français envers J. Gibelin pour ses traductions de l'Idéalisme allemand, et, en particulier, de Hegel. On doit cependant souligner la qualité défectueuse de sa traduction des Leçons sur la Philosophie de la Religion. Il a, en effet, laissé tomber la plupart des indications de Lasson sur les origines du texte traduit. D'où l'impossibilité, sinon dans le volume de La Religion absolue, de discerner même le texte du Manuscrit. Aussi nous avons toujours cité cette traduction en même temps que le texte de Lasson; sans de précises concordances, il serait, en effet, bien difficile d'y retrouver aucun texte.

Par ailleurs, on est forcé de relever des lacunes. Cinq lignes manquent, R. IV, L. 41, G. 41. Deux pages ont sauté, Rel. I, L. pp. 224 et 225; G. 190, etc.

On trouve des contre-sens graves. Rel. IV, L. 102; G. 104 : "Die Idee des Menschen" devient l'"Idée de Dieu"; Rel. IV, L. 55; G. 61 : "Unendlichkeit" est traduit par "extériorité".

Enfin, des expressions techniques hégéliennes ne sont pas respectées; elles sont même parfois employées indifféremment.

"An sich", "an ihm", "in sich" et même "für sich" sont mêlés dans un même "en soi". "Vorstellung" devient indifféremment "conviction", "opinion", ou "représentation" à l'instar de "Darstellung" . Rel. IV, G. p. 80, "Geheimnis" est "secret" à la troisième ligne, et "mystère" à la vingtième. "Dasein", "Sein" sont confondus dans l'"existence": v.g. Rel. I, L. 70; G. 66; L. 98, G. 91, etc. "Wissen" et "Erkennen" sont indifféremment "connaître" ou "savoir". "Particularité", "individualité", "singularité" peuvent traduire "Besonderheit" tout aussi bien que "Einzelheit" ou "Singularität".

C'est dire la prudence avec laquelle il faut user de cette traduction.

2. Nous avons cité abondamment les textes de 1824 et de 1827 souvent plus spéculativement élaborés et développés que le manuscrit d'abord rédigé en 1821. Ils nourrissent et corroborent utilement la pensée.

3. Nous n'avons cité qu'avec réserve et en indiquant toujours leur origine les autres textes attestés par la seule édition des Werke(1).

---

(1) Nous croyons devoir signaler une caractéristique des textes de la Philosophie de la Religion transmis dans les seuls Werke.

On y trouve un certain nombre d'expressions, qui, sauf erreur, ne paraissent pas dans les autres textes sûrement hégéliens. Est-ce un signe d'inauthenticité? Ou bien Hegel a-t-il quelque peu modifié son vocabulaire dans ses Cours de 1831? Sans doute, sera-t-il possible de trancher la question quand on disposera de l'Edition Critique du Hegel-Archiv. Elle mérite, en effet, l'attention, si, comme nous croyons le remarquer, il s'agit d'expressions plus familières au langage des théologiens. Est-ce la main de Marheineke? Est-ce le signe d'une maîtrise plus grande chez Hegel, de la langue de la "représentation" chrétienne? A notre sens, cependant, il n'y a rien là qui remette en cause l'interprétation générale des Leçons de Berlin sur la Religion.

Rel. II, L. 135, n. 1; G. 110, n. 1 : "Das ewige Leben des Christen".
L. 219, n. 3; G. 175b : "Die höhere Bestimmung des Menschen" à propos de l'immortalité.
L. 229, n. 1; G. 182a : "In der Religion des absoluten Geistes ist die Gestalt Gottes nicht vom menschlichen Geiste gemacht".
III, L. 107; G. 88 : "Der Herr seiner Geschöpfe"; "sein Ebenbild", "die Geschöpfe".. im Dienste".
L. 109; G. 90 : "Gott und der Mensch sagen voneinander : das ist Geist von meinem Geiste".
L. 105, n. 1; G. 88, n. 1 : "Sünde".
L. 145-146; G. 118-119 : "Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet", "Entäusserung Gottes zur menschlichen Gestalt", "eine der Personen Gottes", "ans Kreuz geschlagen".
IV, L. 144e; G. 140c : "Dort ist die Bibel das Rettungsmittel gegen alle Knechtschaft des Geistes".
L. 170, G. 162c : "dass der Sohn den Vater kenne".
L. 172-173; G. 164d-165a : "Lehre von der moralischen Imputation", "Entfremdung, welche Christis auf sich genommen".
L. 195, n. 1; G. 186, n. 1 : "von Gott zu Gnaden angenommen", "im Glauben an Christum".
V, L. 46; G. 31 : "Selbständigkeit Gottes".(Cfr cependant Aest. II, p. 225). Il serait inexact de voir dans ces textes des trahisons de la pensée spéculative. C'en est en tout cas d'élégantes traductions théologiques - peut-être d'ailleurs de Hegel lui-même.

Appendice III.

Leçons sur la Philosophie de la Religion : Structure du manuscrit de de Hegel.

Avant-propos : l'objet de la Philosophie de la Religion (1)

Première partie : I. Le Concept de Religion. (feuillets 2-30)

1. La Religion et sa Philosophie : position réciproque (2)

Premier rapport immédiat : la piété (3)

Deuxième rapport d'opposition réciproque et consciente : la réflexion (4).

Troisième rapport : leur conciliation dans la philosophie de la religion (5).

2. Le concept de religion.

Introduction : Le cours traite du discernement, du déploiement et de l'accomplissement de ce concept à travers l'histoire des religions et son achèvement dans le Christianisme (7).

---

(1) Rel. I, L. 1a, 7b (cfr L. p. 7, n. 2), 1b, 30a (cfr L. p. 2, n.1) et p. 30, n. 1), 2b-6a; G. 1, 15b, 33a, 10-13.

(2) L. 7a-28b, 62c; G. 15-31, 60.

(3) L. 12c-13b; G. 19-20.

(4) L. 13c-22a; G. 20-27.

(5) L. 22b-28b, 62c; G. 27-31, 60.

(6) cfr L. p. 315.

(7) L. 63c-64b, 74c-75a, 80a; G. 61-62, 70b, 76a.

a) Le concept de religion en général (8): les données de la représentation (9).

1) Vue globale et immédiate (10)

- Une détermination objective (11)
- Une conscience subjective (12)
- L'unité de l'amour et du culte (13)

2) Détermination ultérieure du concept : ni théologie rationnelle, ni subjectivisme, mais l'identification du culte(14)

3) L'existence concrète de la Religion : les religions (15)

b) Le concept scientifique et déterminé du moment religieux : l'exposition de sa nécessité (16)

---

(8) L. 156b-164b; G. 136-143 : "Begriff der Religion überhaupt" (L. 156b). Cfr L. p. 315. Ce titre est de Hegel.

(9) "Zunächst aus der Vorstellung oder Voraussetzung"(L. 63d, 80a, 156b, 187a).

(10) "die Religion im allgemeinen" (L. 162c), "unmittelbar" (L.162c). Cfr. L.p. 316a.

(11) L. 156c-157a; G. 137a. "Bestimmtheit" (L. 157a), "objektive Seite" (L. 155c).

(12) L. 157b-158a; G. 137b-138a. "Wissen" (L. 157a), "Bewusstsein" (L. 157b) "subjektive Seite" (L. 156c, 158b).

(13) L. 158b-159a; G. 138b. "Weitere Seite" (L. 158b), "Versöhnung" (L. 158b), "Liebe" (L. 158b), "Kultus" (L. 157a, 159b).

(14) L. 159c-162b; G. 139-141a; "die nähern Bestimmungen dieses Begriffs" (L. 162c).

(15) L. 162c-164b; G. 141b-143a. "der konkrete Geist der Religion... existiert" (L. 162c).

(16) L. 176b-181a; 153a-154c; 187ab, 238b-248a, 164c; G. 152b-155c; 160; 134b-135a, 201b-208a, 143a. "b. Wissenschaftlicher Begriff des religiösen Standpunktes" (L. 176,n.1; cfr L. pp.313, 315 : ce titre est de Hegel), "Darstellung der Notwendigkeit des religiösen Standpunktes" (L. 176b), "der bestimmte Standpunkt und Begriff der Religion"(L.164c; cfr L. p.164, n.1 et p.316, n.1) "wissenschaftliche Darstellung der Notwendigkeit" (L. 163b), "bewusst" (L. 176b).

1) La nécessité <u>extérieure</u> et <u>subjective</u> de la religion, substance de l'individu et de l'état (17).
2) La nécessité <u>intérieure</u> et <u>objective</u> de la Religion : son contenu en tant que conscience de la vérité spéculative(18).
3) <u>Le concept abstrait de la religion</u> : <u>un recueillement sensible au coeur</u> (19).
   - L'univers recueilli de la pensée (20)
   - L'unicité absolue du coeur (21)

---

(17) L. 176c-180a; G. 152c-154a. "äussere Notwendigkeit" (L. 177b), "im subjektiven Sinne" (L. 180c).
(18) L. 180b-181a, 153a-154c (cfr L. p. 153, n.1), p. 313a et 316a); G. 154b-155c, 134b-135a. "Innere Notwendigkeit" (L. 180b), "objektive Notwendigkeit" (L. 180c), "Inhalt" (L. 187b), "Bewusstsein des an und für sich wahren" (L. 187a), "Bewusstsein des an und für sich seienden" (L. 187b), "spekulative(r)... Zustand des Bewusstseins" (L. 154c), "Bewusstsein des absolut Wahren" (L. 153b), "Vorstellung" (L. 153b), "Standpunkt des Bewusstseins des Wahren" (L. 153c).
(19) L. 187ab, 238b-248a, 164c; G. 160ab, 201b-208a, 143a.(cfr L. p. 187, n.1 et p. 316a). "Reiner Begriff in seinem abstrakten, einfachen Momenten" (L. 181a), "abstrakt" (L. 154c), "Begriff, Empfindende Andacht" (L. 248, n.1), "Religion im, durchs Denken und Gegenstand selbst und zwar a) der höchste Gedanke, Religion in ihrer Form, abstraktem Begriff" (L. 187, n.2). Cfr L. p.164, n.1 et p. 316,n.1.
(20) L. 238c-242a; G. 201b-203c. "absolute Allgemeinheit" (L. 154c), "a. Moment des Denkens" (L. 187, n.2), "a. Andacht - allgemeines spekulatives Denken" (L. 248, n.1). Cfr L. p. 187, n.1.
(21) L. 242b-244a; G. 203d-205a. "absolute Einzelheit, Empfindung" (L. 154c), "b. Moment der Empfindung" (L. 187, n.2), "b. Empfindend nur unmittelbare Einzelheit" (L. 248, n. 1).

- Le rapport spéculatif de la conscience représentative (22)

App. : Les mouvements du coeur (23)

Conclusion (24).

c) La nécessité du moment religieux : la connaissance de sa vérité (25)

1) La nécessité objective de sa vérité idéale (26)

2) La subjectivité idéale du savoir de sa nécessité (27)

3) La nécessité absolue, sub specie aeterni (28)

Conclusion (29).

---

(22) L. 244b-247a; G. 205a-207b. "c. Moment des Vorstellens" (L. 187, n.2), "c. eben deswegen beide abstossend in Extreme. Beziehung beider ist selbst allgemein, objektiv und empfindend in meiner selbstsicheren Einzelheit" (L. 248, n. 1), "hinaus zur Vorstellung" (L.244b)

(23) L. 247b-248a; G. 207c-208a.

(24) L. 164c; G. 143a. Cfr L. p. 164, n.1 et p. 316, n. 1.

(25) L. 181b-186c, 279a (cfr L. p. 315, p. 187, n.1 et p. 316b); G. 155c-159b, 233a). "C. Notwendigkeit dieses Standpunktes" (L. 181, n.2; cfr L. p. 315, titre de Hegel), "Erkenntnis der Notwendigkeit dieses Standpunktes, der Beweis derselben, die Erkenntnis seiner Wahrheit.K" (L. 164c; cfr L. p. 164, n. 1 et p. 316, n. 1).

(26) L. 181c-182c; G. 155d-156c. "objektive Notwendigkeit" (L. 182b), "an sich" (L. 165, n. 1), "absolute Wahrheit" (L. 181c), "Wahrheit in voller allgemeiner Bedeutung" (L. 165, n. 1; cfr L. p. 183, n. 1), "objektive Seite" (L. 182b), "... der Idee" (L. 182c), "Erkenntnis der Wahrheit" (L. 182b).

(27) L. 183a-184b; G. 156c-158a. "Subjektives Wissen der Notwendigkeit" (L. 183a), "subjektive Seite" (L. 182b), "...der Idee" (L. 182c) "b. Notwendigkeit am Gegenstande selbst" (L. 165, n. 1; cfr L. p. 183, n.1).

(28) L. 185a-186c; G. 158b-159b. "Gang der Philosophie" (L. 185a), "Einheit"(L. 182c), "Selbstbestimmung" (L. 185b), "c. Notwendigkeit absolute Form, am Absoluten selbst. Notwendigkeit als solche, und ihr Gang nicht hinter uns" (L. 165, n.1; cfr L. p. 183, n. 1).

(29) L. 279a; G. 233a. Cfr L. p. 316b.

3. La religion, sa forme et le concept : pensée, représentation, intuition. (30)
   a) L'intuition de l'art (31)
      1) Sa forme (32)
      2) Le contenu de sa vérité (33)
      3) La conscience de soi de la communauté (34)
   b) La représentation religieuse (35)
      1) Le contenu de sa vérité : la doctrine (36)
      2) Sa forme : foi et amour (37)
      3) Le rapport au concept philosophique (38)
         - Les consolations de la crédulité (39)
         - Le trouble de la réflexion (40)

---

(30) L. 279a-295a, 299b-302b; G. 233a-245a, 248c-251a. "nähere Unterscheidung und Bestimmung des Begriffs der Religion" (L. 279b), "Form des Unterschieds der Religion von Kunst und Philosophie" (L. 280a), "... betrifft die Form, die Objektivität" (L. 280a), "d. Verhältnis der Religion zu Kunst und Philosophie" (L. p. 316 : titre de Hegel).
(31) L. 279a-284a; G. 233a-237a.
(32) L. 280b-281c; G. 234b-235a. "Form" (L. 280b).
(33) L. 281d-282a; G. 235c. "Inhalt" (L. 282a).
(34) L. 282b-284a; G. 235d-237a. "Selbstbewusstsein" (L. 282b).
(35) L. 284c-285a; G. 237c-238a.
(36) L. 285b-286b; G. 238b-239b. "a. Wahrheit. Lehre" (L. 285, n. 2), "Inhalt" (L. 285bc).
(37) L. 287a-288b; G. 239c-240c. "b. Glaube" (L. 285, n. 2), "Glaube und Liebe" (L. 287, n. 2), "Form" (L. 288a).
(38) L. 288c; G. 240d. "c. Begriff der Philosophie" (L. 288, n. 1), "Verhältnis und Bestimmung der Philosophie" (L. 288c).
(39) L. 289a; G. 241a. "Trost... Wunder... Glaubwürdigkeit" (L. 289a), "Philosophie a. gegen Empfindung, Besonderheit,... Fanatismus" (L.302, n. 1).
(40) L. 289b-291b; G. 241c-243a. "Reflexion" (L. 290a), "beginnende Reflexion" (L 291b), "Verwirrung" (L. 291b), "Philosophie b. gegen Reflexion, ebenso Abstraktion" (L. 302, n. 1).

- Représentation et pensée (41)

c) La connaissance philosophique : le concept spéculatif (42)

Conclusion : le privilège du Christianisme (43)

Tel est donc, suivant les indications de Lasson, le plan du manuscrit de Hegel. Il nous paraît, tel quel, parfaitement cohérent : quoi qu'il puisse paraître des couches successives de rédaction (44), l'état actuel du texte exprime une pensée spéculative parfaitement ordonnée.

G. Lasson a signalé des répétitions dans ce manuscrit, en particulier à propos du culte et de la nécessité du concept de religion; il en a conclu à un certain désordre du texte(45). Ces reprises nous paraissent, au contraire, répondre au mouvement dialectique du concept de religion (46)

Celui-ci apparaît d'abord comme immédiatement tiré de la représentation de la tradition historique objective.(47)

---

(41) L. 291c-295a; G. 243b-245a. "Vorstellung... Zusammenhang unter sich,... mit mir" (L. 293b), "Denken" (L. 292a), "Freiheit, Notwendigkeit, Begriff" (L. 292b), "Philosophie...c. (gegen) Vorstellung ohne die Notwendigkeit und Freiheit, nicht Angemessenheit des Inhalts und der Form der Vorstellung" (L. 302, n. 1), "in der Form der Wahrheit" (L. 295a).

(42) L. 299b-302a; G. 248c-250c. " Philosophische Erkenntnis der Wahrheit" (L. 299b), "begrifflich spekulatives Denken des Wahren" (L. 280a), "absolute Angemessenheit des Inhalts und der Form" (L. 299, n. 2).

(43) L. 302b; G. 251a. "Unterschied... erst in absoluter Religion hervor" (L. 302b).

(44) Rel. I, L. p. 315.

(45) Rel. I, L. pp. 315-316.

(46) Nous n'évoquons ici que le deuxième chapitre de cette structure: 2. Le concept de religion (L. 63c; G. 64b et sqq.) Cfr supra, pp. ~~161-163~~ 285.

(47) a) Le concept de religion en général : cfr supra, pp. ~~163-166~~ 270. Cfr Enc., § 80.

Dans un second moment de réflexion, il faut exposer la dialectique qui fait, au niveau de la conscience, la nécessité de la religion (48). On notera que la religion n'est, à ce niveau de réflexion, définie que de ce point de vue de la conscience, même si celle-ci est conscience du spéculatif. Le concept de religion reste donc ici abstrait et subjectif(49).

Au troisième niveau, spéculatif, il ne s'agit plus seulement d'exposer "la nécessité du concept, mais d'avoir la connaissance de sa vérité"(50). C'est le passage à l'Idée du concept, par là que la réflexion conscientielle du second moment subjectif se conjugue à l'objectivité du premier moment immédiatement historique.

La comparaison, terme à terme, des dimensions, subjective et objective, de ces trois moments du concept(51) est singulièrement révélatrice de cette dialectique de la religion et de sa nécessité.

---

(48) b) Le concept scientifique et déterminé du moment religieux : l'exposition de sa nécessité : cfr supra, pp. 270-278. Cfr Enc., § 81.

(49) Le concept abstrait de la religion : un recueillement sensible au coeur : cfr supra, pp. 274-278.

(50) c) La nécessité du moment religieux : la connaissance de sa vérité : cfr supra, pp. 278-285. Cfr Enc., § 82.

(51) A comparer : - Une détermination objective (L. 156c-157a; G. 137a); cfr supra, p. 264. Sa nécessité intérieure et objective de la religion (L. 180b-181a, 153a-154c; G. 154b-155c, 134b-135a); cfr supra, p. 271. La nécessité objective de sa vérité idéale (L. 181c-182c; G. 155d-156c); cfr supra, pp. 279-280. - et d'autre part, - Une conscience subjective (L. 157b-158a; G. 137b-138a); cfr supra, p. 264. La nécessité extérieure et subjective de la religion (L. 176c-180a; G. 152c-154a); cfr supra, pp. 271-272. La subjectivité idéale du savoir de sa nécessité (L. 183a-184b; G. 156c-158a); cfr supra, pp. 280-283.

La même constatation s'impose à propos du culte; envisagé d'abord dans son rapport à l'objectivité historique de l'économie du Salut (52), puis dans l'expérience de la conscience fidèle (53).

On trouvera dans notre texte (54) l'exposé détaillé de la structure dialectique de cette magistrale introduction.

---

(52) L. 158b-159a; 159c-162b; G. 138b, 139-141a. Cfr supra, pp. ~~163-165.~~ 264-268.

(53) L. 238b-248a; G. 201b-208a; cfr supra, pp. ~~168-170;~~ 274-278.

(54) Le Chapitre 1 de cette structure : 1. La religion et sa philosophie est étudié avec d'autres textes, pp. ~~127~~ sqq : La Vérité du Christianisme;;pp. ~~153~~ sqq. La méthode philosophique.

Le Chapitre 2. Le concept de religion de ce manuscrit est exposé, en son mouvement propre, pp. ~~162-175;~~ 261-285.

Le Chapitre 3. La religion. sa forme et le concept est surtout exploité pp. ~~104-110~~ : Conscience religieuse et conscience mondaine, L'état, l'art, la philosophie.

Appendice IV. Hegel et Göschel.

Le livre de Carl Friedrich Göschel, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis, Ein Beytrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit, Berlin, bey E. Franklin, 1829 est assez peu connu. Ni Härtung, ni Hartmann, ni Wahl, ni Hyppolite, ni Ortégat, ni Niel n'ont cru nécessaire de le citer dans leurs biographies.

Cet auteur, note Fr. Grégoire (1), "est cependant fort important par suite des approbations que lui a données Hegel", approbations sans exemple, avait déjà remarqué R. Haym.(2)

C. Fr. Göschel était Oberlandesgerichtsrat à Naunburg et avait écrit son ouvrage de 195 pages in 8° sans être connu de Hegel(3). Il n'avait d'ailleurs signé que de ses initiales "G...l" son livre sur la Philosophie hégélienne de la Religion.

Hegel fut surpris de la qualité de ce livre. Il en fit une longue recension, toute favorable, dans le Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik de 1829 (4).

Le compte-rendu suit, page par page, les trois parties de l'ouvrage qui s'y trouve fréquemment et littéralement cité, parfois d'ailleurs sans indication de la référence.

I. Le Non-Savoir (consacré à Jacobi)(5) : Dieu(6) et l'homme(7).

II. Le Savoir absolu (hégélien)(8) : Dieu(9) et l'homme (10).

III. Foi et Savoir (hégélien) (11).

---

(1) Fr. Grégoire, Etudes hégéliennes, p. 162, note 1.
(2) R. Haym, Hegel und seine Zeit, p. 431 : "Keine Schrift...hat sich solches Lobes aus seinem Munde zu erfreuen gehabt".
(3) Berl., p. 329; Br. 598, à Ravenstein (10-5-1829).
(4) Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik, 1829. Nr. 99-102, 105 u. 106; Berl., pp. 295-329.
(5) Aphorismen, pp. 13-47; Berl., pp. 301-306?
(6) Aphorismen, pp. 13-30; Berl., pp. 301-304.
(7) Aphorismen, pp. 30-47; Berl., pp. 304-306.
(8) Aphorismen, pp. 48-116; Berl., pp. 307-322.
(9) Aphorismen, pp. 48-76; Berl., pp. 308-314.
(10) Aphorismen, pp. 76-116; Berl., pp. 314-322.
(11) Aphorismen, pp. 116-189; Berl., pp. 323-329.

Dans cette recension, les éloges de Hegel abondent; les termes en sont chaleureux et flatteurs(12). La même amabilité et la même estime se retrouvent d'ailleurs dans la lettre de Hegel à Göschel du 13 décembre 1830(13).

C'est à Göschel et à ses Aphorismen que Hegel renvoie Ravenstein qui lui demande son Cours sur la Philosophie de la Religion(14). C'est encore ces Aphorismen qui sont cités dans la dernière édition de l'Encyclopédie comme le commentaire susceptible d'expliquer en leur profondeur la position hégélienne sur le Savoir de Dieu dans et par la conscience humaine(15); D'autres textes(16) et les éloges des correspondants de Hegel(17) maulignent l'audience du livre de Göschel auprès du Maître.

---

(12) "Diese Schrift hat das Ausgezeichnete und Das Seltene,- sie ist, wenn man will, ein beteutendes sogenanntes Zeichen der Zeit,- dass der Hr. Verf. in frommen Sinne ebenso von der Wahrheit der alten d.i. eigentlichen christlichen Glaubenslehren als von dem Bedürfnisse der denkenden Vernunft durchdrungen, und zwar in durchgeübter Bildung derselben sich beweist. Hiermit befindet sich hier das Interesse dem Inhalt und der Form nach unmittelbar in dem Mittelpunkte der spekulativen Philosophie. Der Unterschied, der zwischen Christentum und philosophischem Denken als eine unendliche Entfernung und unausfüllbare Kraft vorgespielt zu werden pflegt, ist mit einem Male zurückgelegt; dieser angebliche Zwischenraum ist in dieser Tiefe gar nicht vorhanden. Die vorliegende Schrift ist daher nicht ein Einleiten und Vorreden vom Wissen und Religion und Glauben, welches Einleiten und Vorreden, das sich ausserhalb der Sache hält, dennoch von der Theorie des Nichtwissens für die ganze Wissenschaft selbst, ja selbst für die Religion ausgegeben ist; hier wird vielmehr von der Sache gehandelt." (Berl., pp. 297-298). Cfr etiam les passages suivants : Berl., pp. 301, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 319, 327, 329.
(13) Br. à Göschel, 659 (13-12-1830). Cfr les lettres de Göschel à Hegel : Br. 617 (14-10-1829) : pour s'excuser d'avoir été absent quand Hegel était, à l'improviste, passé le visiter à Naunburg; Br. 661 (31-12-1830); Br. 670 (24-2-1831).
(14) Br. 598, à Ravenstein (10-5-1829). La lettre de Ravenstein datait du 5-4-1829 (Br. 594).
(15) "gründliche Erläuterung". (Enc., § 564, p. 447).
(16) Berl., p. 350; Rel. V, L. 44-45, G. 30, 140.
(17) Br. 603, de Weisse (11-7-1829); Br. 605, de Windischmann (--1829) Br. 608, de Ravenstein (21-9-1829).

C'est cependant à très bon droit, nous paraît-il, que Fr. Grégoire soulève la question de l'interprétation de ces éloges hégéliens (18). La doctrine de Göschel, qui d'un bout du livre à l'autre, montre l'accord sans faille de la philosophie hégélienne et de la théologie chrétienne, est-elle celle de Hegel lui-même?

Peut-être Fr. Grégoire suggère-t-il la solution, quand il remarque que la référence aux Aphorismen dans l'Encyclopédie figure dans la Section consacrée à la religion révélée (19).

Pourrait-on comprendre que, chez Göschel plus encore que chez Hinrichs,(20) Hegel reconnaît le langage religieux correspondant très exactement à son discours philosophique ? Göschel dirait sur le mode particulier à la représentation chrétienne historique ce que Hegel énonce dans la langue de la pure pensée, abstraite et universalisante (21).

Pour Hegel, l'un et l'autre langage ont leur absolue vérité; il peut l'affirmer sans ~~in~~manquer de sincérité : c'est la tâche de la Philosophie spéculative d'en montrer le comment.

C'est aussi le thème de cet ouvrage.

---

(18) Fr. Grégoire, op. laud., pp. 176-178.
(19) Enc., § 564. Cfr Fr. Grégoire, op. laud., p. 176.
(20) Fr. W. Hinrichs, Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft. Hegel en avait écrit la Préface. Cfr supra p. 5, n.16.
(21) Cfr Berl., pp. 318-319.

	Pages
Avant-Propos	I - IV
Bibliographie	1 - 11
Introduction	1
Première partie : La problématique - Religion et pensée	~~11~~ 20
Chapitre I. Hegel et les paradoxes de son histoire.	~~13~~ 22
I. Le fils de son temps.	~~13~~ 22
II. L'enfant de sa religion	~~14~~ 24
III. L'histoire chrétienne et l'heure de la pensée.	~~17~~ 30
1. Le temps de Hegel et son histoire.	~~18~~ 31
2. Histoire et Christianisme.	~~27~~ 44
a. Histoire de la chrétienté	~~28~~ 46
1. Naissance du Christianisme	~~28~~ 47
2. Le Moyen Age	~~34~~ 54
§ 1. Le dualisme médiéval	~~35~~ 54
§ 2. L'obscure aventure des Croisades	~~38~~ 60
§ 3. L'attente de l'aurore	~~40~~ 62
3. Réforme et modernité	~~42~~ 65
§ 1. La Réforme	~~42~~ 65
§ 2. Eglise et état protestant	~~46~~ 72
§ 3. Réforme, Révolution et pensée	~~47~~ 73
b. Christianisme et histoire de l'art	~~52~~ 84
1. L'art et l'Esprit	~~52~~ 85
2. Histoire de l'art	~~54~~ 87
3. Système des beaux-arts	~~65~~ 102
c. Christianisme et histoire de la philosophie	~~72~~ 111
1. La philosophie grecque	~~75~~ 117
2. Le Moyen Age	~~79~~ 123
3. Réforme et philosophie moderne	~~81~~ 127
3. Le Christianisme et l'Avènement de la Philosophie	~~85~~ 131
a. Le "dépassement" du Christianisme	~~86~~ 134

	Pages
1. Forme et contenu absolu	~~87~~ 134
2. Pensée et représentation	~~87~~ 135
3. L'Aufhebung	~~89~~ 139
b. Un au-delà de la religion ?	~~91~~ 141
c. Une religion sans au-delà	~~91~~ 142
Chapitre II : Les apories de la conscience chrétienne	~~98~~ 153
I. L'expérience du Christianisme	~~99~~ 156
1. Conscience représentative et conscience cultuelle	~~100~~ 157
a. Représentation et conscience	~~100~~ 157
b. Conscience de soi et culte chrétien	~~102~~ 161
c. Foi chrétienne et raison	~~103~~ 162
2. Conscience religieuse et conscience mondaine	~~104~~ 166
a. L'état	~~106~~ 169
b. L'art	~~107~~ 170
c. La philosophie	~~109~~ 173
3. La religion manifeste	~~110~~ 176
II. L'historicité du Christianisme	~~112~~ 178
1. Positivité et contingence historique	~~112~~ 179
2. Le Christianisme et la religion	~~116~~ 185
3. La religion et les religions	~~120~~ 191
III. La vérité du Christianisme	~~127~~ 200
1. Vérité de la représentation croyante	~~132~~ 210
2. Certitudes critiques de la conscience	~~134~~ 211
3. L'Absolu de la Vérité	~~138~~ 218
a. Le discours absolu	~~139~~ 220
b. Le savoir absolu	~~143~~ 225
c. Scientia Dei et beatorum - Système de la science	~~145~~ 231

	Pages
Chapitre III : La dialectique de la pensée	~~152~~ 243
I. La méthode philosophique	~~153~~ 245
1. La métaphysique prékantienne	~~154~~ 247
2. Empirisme piétiste et réflexion critique	~~155~~ 249
3. Le Savoir et son immédiateté	~~159~~ 257
II. Le Concept de religion	~~162~~ 261
1. Le Concept de religion en général	~~163~~ 263
a. Vue globale et immédiate	~~163~~ 264
b. Détermination altérieure du concept	~~164~~ 266
c. L'existence concrète de la religion : les religions	~~165~~ 268
2. Le concept scientifique du moment religieux	~~166~~ 270
a. La nécessité subjective et extrinsèque de la religion	~~166~~ 271
b. La nécessité objective et intrinsèque de la religion	~~167~~ 272
c. Le concept abstrait de la religion	~~168~~ 274
1. L'univers recueilli de la pensée	~~169~~ 275
2. L'unicité du coeur	~~169~~ 276
3. Le rapport spéculatif de la conscience représentative	~~170~~ 276
3. La nécessité du moment religieux : la connaissance de sa vérité	~~171~~ 278
a. La nécessité objective de la Religion : sa vérité idéale	~~172~~ 279
b. La subjectivité idéale du savoir	~~172~~ 280
c. La religion et sa nécessité absolue	~~174~~ 283

	Pages
III. La philosophie de la religion	~~176~~ 286
1. Sa forme spéculative	~~178~~ 291
2. Son contenu spéculatif	~~184~~ 298
3. L'Absolu spéculatif	~~189~~ 306
Appendice I : Présentation par Hegel de la Phénoménologie	~~194~~ 311
Appendice II: Leçons sur la Philosophie de la Religion. Etat du texte	~~195~~ 313
AppendiceIII: Leçons sur la Philosophie de la Religion. Structure du Manuscrit de Hegel : I. Le Concept de religion	~~198~~ 318
Appendice IV: Hegel et Göschel	~~203~~ 326