

Université de Montréal

**Le «travail du négatif» comme purification dans les *Leçons*
sur la philosophie de la religion de Hegel**

par
Benoît Genest

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie
option recherche

Avril 2014

© Benoît Genest, 2014

Résumé

La purification est une métaphore désignant le moteur de la philosophie de la religion de Hegel. Elle est d'abord à l'œuvre dans la création de la Nature qui se consume pour produire la conscience de soi divine à travers l'esprit humain. En second lieu, elle s'opère dans l'objectivation des productions spirituelles de l'homme qui sont purifiées jusqu'à ce que l'Esprit soit auprès de soi dans le christianisme. La troisième purification est morale et trouve son fondement dans la Genèse, le judaïsme étant le premier à avoir identifié l'unité des natures humaine et divine. Le mythe témoignera également de la culpabilité en tant que l'homme n'exprime pas immédiatement sa divinité, mais sa finitude. La réalisation du divin impliquera donc la purification de la naturalité au profit de la substantialité. Le christianisme explicitera cette tâche par l'héroïsme de Jésus et cet héroïsme se perpétuera jusqu'à ce qu'émergent un individualisme moderne et une religion assurant la cohésion sociale : le protestantisme luthérien. Cet individualisme sera toutefois défectueux puisqu'il produira éventuellement davantage d'égoïsme que de réconciliation, ce qui donnera lieu à certaines critiques de l'analyse hégélienne du christianisme. En effet, Hegel croit toujours que la vitalité religieuse est nécessaire au fonctionnement de l'État, bien qu'elle soit dorénavant incapable de diffuser les sentiments de culpabilité et de responsabilité dans le corps social. Néanmoins, comme les valeurs du christianisme ont été épurées de leur contingence en passant dans les mœurs et dans l'État, il s'avérera que le corps social peut se passer d'une tradition religieuse vivante.

Mots-clés : négativité, Absolu, purification, culture, culpabilité, Jésus de Nazareth, héroïsme, Modernité, cohésion sociale, religion civique.

Abstract

Purification is what moves the content of Hegel's philosophy of religion. It is first active in the creation of Nature, which consumes itself in order to liberate the divine self-consciousness through human spirit. Secondly, it is active in the process of the objectivation of human spiritual productions, which are purified until Spirit comes to know itself in the world. The third form of purification is moral and gets its theoretical foundation in the Genesis. According to Hegel, Judaism was the first belief system to identify the unity between divine and human natures; however, the myth is also about the birth of guilt as man does not immediately express his divinity, but his finiteness. As such, the divine process implies purification from naturalness in favour of substantiality. Christianity will explicit this task through Jesus's heroism and heroism in general will maintain itself until the rise of modern individualism and the rise of a religion capable of producing social cohesion—Lutheran Protestantism. However, individualism will eventually show its defectiveness since it will create more egoism than reconciliation. This problem will be the opportunity to criticize Hegel's analysis of Christianity. Indeed, it seems that Hegel came to believe that religious vitality was necessary to the State's proper functioning, even though Christianity is no longer capable of creating guilt and responsibility by itself. Nevertheless, as Christian values are now purified forms their contingencies and are now recuperated by customs and the State, it appears that society can now function without such a tradition.

Keywords : negativity, Absolute, purification, culture, guilt, Jesus of Nazareth, heroism, Modernity, social cohesion, civil religion.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Liste des abréviations.....	v
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Les <i>Leçons de la philosophie de la religion</i>: contexte philosophique et socio-historique.....	4
1.1 Du rapport entre théologie et philosophie.....	4
1.2. Les limites de la philosophie selon Hegel	5
1.3. La philosophie comme parachèvement rationnel du christianisme	7
1.4. Influences mystiques chez Hegel	8
1.5. Hegel et l'Architectonique de la <i>Critique de la Raison pure</i>	13
1.6. L'introduction des <i>Leçons sur la philosophie de la religion: Aufklärung</i> , piétisme et théologie du sentiment.....	14
Chapitre 2 : Un Dieu à la «Münchhausen»: la Trinité selon le syllogisme «logique-nature-esprit» de l'<i>Encyclopédie</i>	22
2.1. Hegel, chrétien prudent et sélectif	22
2.2. Le «concept rationnel» de la Sainte-Trinité	23
2.3. Le labour du Baron de Münchhausen.....	26
2.4. La liberté comme expression divine et dépouillement de la naturalité immédiate	28
Chapitre 3 : Les <i>Leçons sur la philosophie de la religion</i> comme procès.....	34
3.1 Le concept de religion.....	34
3.2. Du rapport entre la représentation de l'Absolu et l'éthicité dans les religions déterminées	37
3.3. La religion et l'immédiateté naturelle: entre anthropologie et récits généalogiques	40
3.4 Le serpent n'a pas menti.....	42
3.5. L'homme doit être coupable : la culpabilité comme fondement de la purification morale	44

3.6. Douleur du monde et judaïsme pré-chrétien	46
3.7. Douleurs et deuil de l'Esprit absolu	50
Chapitre 4: Grandeur et misère du christianisme	55
4.1. Miracles et enseignements christiques selon Hegel.....	55
4.2. Jésus, un envoyé de Dieu ?	57
4.3. La purification comme mort du péché	61
4.4. Jésus, fondateur d'États.....	64
4.5. Le protestantisme luthérien en tant que <i>Volksreligion</i>	71
4.6. Misères de la Modernité.....	75
4.7. Le cours de 1831 sur le rapport entre religion et État : un <i>mea culpa</i> ?	79
Conclusion	84
Bibliographie.....	i

Liste des abréviations

Dans le but d'éviter la multiplication des notes en bas de page, quelques abréviations seront utilisées. En voici la liste :

1. ECD, pour *L'esprit du christianisme et son destin* de Hegel (1967, Paris, Vrin).
2. Enc., pour *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* de Hegel (2012, Paris, Vrin). Traduction de B. Bourgeois.
3. Esth., pour *Esthétique. Premier volume* de Hegel. (2009, Paris, Flammarion). Traduction de S. Jankélévitch.
4. LPR I, pour *Leçons sur la philosophie de la religion. Première partie* de Hegel. (1996, Paris, Presses universitaires de France). Traduction de W. Jaeschke & P. Garniron.
5. LPRIIa pour *Leçons sur la philosophie de la religion : (deuxième partie) La religion déterminée. 1. La religion de la nature* de Hegel (1954, Paris, J. Vrin). Traduction de J. Gibelin.
6. LPRIIb, pour *Leçons sur la philosophie de la religion : (deuxième partie) La religion déterminée. 2. Les religions de l'individualité spirituelle* de Hegel (1954, Paris, J. Vrin). Traduction de J. Gibelin.
7. LPRIII, pour *Leçons sur la philosophie de la religion : (troisième partie) La religion absolue* de Hegel (1954, Paris, J. Vrin). Traduction de J. Gibelin.
8. PhD pour *Principes de la philosophie du droit* de Hegel (1999, Paris, Flammarion). Traduction de J.-L. Vieillard-Baron.
9. PhE., pour *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel (2002, Paris, Gallimard). Traduction de G. Jarczyk & P.-J. Labarrière.
10. R&E., pour «Le rapport de la religion à l'État - d'après le cours de 1831» de Hegel (1996, Paris, Presses universitaires de France). Traduction de Jaeschke & P. Garniron.
11. RH., pour *La Raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire* de Hegel (1979. Paris, Union générale d'éd.) Traduction de K. Papaioannou.

12. SL I., pour *Science de la logique. Version de 1812 Premier tome: La logique objective. Premier livre, L'Être* de Hegel. (2006, Paris, Kimé) Traduction de P.-J. Labarrière & G. Jarczyk.

À mon père qui m'a instillé l'amour du patrimoine

Remerciements

Je tiens à exprimer toute ma gratitude envers mon directeur de mémoire, M. Iain MACDONALD. Son enseignement, sa direction et ses conseils auront non seulement nourri ma réflexion et orienté mon processus d'écriture, ils auront également nuancé mes envolées lyriques.

Je remercie mes parents qui ont toujours soutenu mes choix. Leur tolérance et leur dévotion sont incommensurables.

Enfin, je remercie mes professeurs qui, par leurs conseils et leurs remarques, m'ont guidé depuis le début de mes études en philosophie. Je souhaite remercier tout particulièrement Mme Julie WALSH pour sa présence et son aide ainsi que M. Jim KANARIS dont l'enseignement a été fort utile pour la rédaction de ce mémoire.

Introduction

Comme dans toutes les œuvres de Hegel, la négativité traverse les *Leçons sur la philosophie de la religion*. Terme polysémique, la négativité prend parfois un caractère mélioratif, parfois péjoratif. C'est ainsi que lorsque Hegel parle du travail de l'entendement, le philosophe estime que cette «activité du séparer, [...] la puissance la plus étonnante et la plus grande» (PhE, Hegel, 2002, p. 46) ne produit que des différences unilatérales, finies et abstraites. Lorsque, d'un point de vue pratique, l'entendement s'active et cherche à imposer ses idéaux, il ne met en branle qu'une liberté négative que Hegel associe à une «furie de la destruction¹» (PhD, Hegel, 1999, p. 91). La négativité aboutit alors à une contradiction brute qui demande à être dépassée. En contrepartie, elle acquiert un caractère mélioratif lorsque la raison en fait un usage dialectique. Ainsi, dès le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel expose la façon dont la dialectique produit des vérités en évoquant le cas de la vérité de la certitude sensible ou de l'immédiat indéterminé:

Le maintenant est la nuit. Pour examiner la vérité de cette certitude sensible, il suffit d'une simple épreuve. Nous mettons par écrit cette vérité; une vérité ne peut perdre à être mise par écrit; pas davantage à ce que nous la conservions. Regardons-nous à nouveau maintenant, ce midi, la vérité mise par écrit, il nous faudrait dire qu'elle est devenue de vent. (PhE, Hegel, 2002, p. 110)

Le «maintenant» n'est pas davantage «ce midi» que «la nuit», de telle sorte que si nous nions la première proposition en tant qu'elle est inadéquate et que nous effectuons cette opération sur la seconde pour la même raison, la double négation ne produit pas un retour au premier terme comme dans le cas des mathématiques ou de la logique formelle. La dialectique est plutôt un processus de négation et de conservation, si bien que sous son effet, nous aboutissons à une vérité, celle de la certitude sensible: l'être en général, le maintenant est, l'ici est.

¹ Cette furie de la destruction sera aperçue ultérieurement. Toutefois, il convient de mentionner que l'expression est utilisée afin de désigner les égarements du fanatisme religieux et politique: «ce n'est là en fait que la liberté *négative* ou la liberté de l'entendement. C'est la liberté du vide, qui est élevée jusqu'à devenir une figure réelle et une passion, et qui, certes en restant sur le plan théorique, devient, dans le domaine religieux, le fanatisme de la pure vision en Inde, mais qui, en s'appliquant à la réalité effective, devient, dans le domaine religieux, le fanatisme de la destruction de tout ordre social existant, l'élimination des individus suspects d'ordre, de même que la négation de toute organisation qui veut se créer». (PhD., Hegel 1999 Rem., §5, p. 91)

La négativité étant entendue selon ce sens productif et mélioratif, Hegel utilise la métaphore inusitée de «travail du négatif» dans la préface de sa *Phénoménologie* (PhE, Hegel, 2002, p. 34). C'est ce mode de négativité qui traverse non seulement des œuvres comme la *Science de la logique* ou les *Principes de la philosophie du droit*, mais également les *Leçons*. À ce titre, il serait tentant d'indiquer tout bonnement que la dialectique est ce qui meut le contenu de la philosophie de la religion hégélienne. Dans sa philosophie du droit, Hegel indique précisément que cette dernière est un moteur, l'âme du contenu:

Le principe moteur du concept, en tant qu'il ne fait pas que dissoudre les particularisations de l'universel, mais qu'il les crée aussi, je l'appelle la *Dialectique* [...]. Cette dialectique est par suite, non pas l'acte *extérieur* d'une pensée subjective, mais au contraire l'*âme propre* du contenu, âme qui fait progresser organiquement ses rameaux et ses fruits. (PhD, Hegel, 1999, pp. 109-110)

Or, dans le cadre de ses *Leçons*, le philosophe explicite l'unité du contenu de la philosophie et de la théologie, si bien que l'utilisation d'un terme comme «dialectique» suppose que seules des déterminations pures de la logique hégélienne sont à l'œuvre. Cette désignation apparaît un peu mince et, dans un tel contexte, il appert qu'un terme à connotation religieuse rend davantage justice au mouvement des *Leçons* que le terme sec de «dialectique» ou même la métaphore du «travail du négatif». En l'occurrence, le concept de *purification* s'avère plus approprié dans la mesure où il suppose la négativité, mais surtout l'élévation du contenu commun de la théologie et de la philosophie. En ce sens, le but du présent travail est de démontrer que le motif principal à l'œuvre dans les *Leçons* peut être entendu comme un travail de purification.

À cet égard, la façon de procéder consistera à suivre les moments significatifs de l'œuvre qui débute avec les concepts purs de «religion» et de «Dieu». Chemin faisant, nous apercevrons comment Dieu doit nécessairement s'objectiver dans le monde de la nature et de l'esprit fini afin d'y séjourner et de s'en libérer. Cette libération s'effectuera par la médiation de l'homme. Suivant l'expression de Hegel, cette rencontre entre Dieu et l'homme est désignée comme l'unité de la nature humaine et de la nature divine. En tant que base absolue de la culture, cette unité est pour ainsi dire le commencement et le terme de l'itinéraire divin, si bien que cette rencontre est à son tour appelée à s'objectiver. Cette objectivation aura pour résultat

un monde intellectuel à l'intérieur duquel l'homme doit séjourner et se purifier de ses productions finies en vue du Royaume de Dieu, du règne de l'Idée sur terre : l'État chrétien. Ainsi, après la création du monde et la libération de la nature, le domaine de la culture est le second terrain sur lequel s'opère la purification, quoique Hegel soit plus prompt à utiliser l'expression de «procès» des formes culturelles et religieuses dans leur mode fini², déterminé. En troisième lieu, cette purification de la finitude spirituelle s'opère jusqu'à ce que le rapport infini, la conscience de l'essence absolue, soit atteint. Il s'agit ici de la conscience propre au christianisme, forme dans laquelle Dieu s'est parfaitement objectivé à lui-même et dans laquelle l'Esprit est réconcilié et auprès de soi dans son Royaume. Par le fait même, la réconciliation chrétienne entretiendra un nouveau rapport dynamique et trouble avec la négativité. Parallèlement, il s'avèrera que c'est à ce stade des *Leçons* que Hegel perd en cohérence et en consistance. En effet, en cherchant à accommoder les réalités de son époque avec le protestantisme luthérien qu'il identifie comme une *Volksreligion*, le philosophe minimisera progressivement le rôle de la négativité au profit d'une réconciliation de plus en plus édulcorée. À cet égard, l'utilisation de figures héroïques pré-modernes qui se caractérisent par la concentration de fautes et de responsabilités permettra d'éclairer le contraste s'installant entre la fondation du christianisme et son relâchement dans la Modernité.

Si la conclusion du présent travail fournira un commentaire critique sur les failles de cet assouplissement, il convient pour l'instant de se tourner du côté du contexte et des prémisses du discours hégélien dans la philosophie de la religion. Ce faisant, la première partie du travail sera surtout consacrée à identifier les considérations préliminaires qui soutiennent les *Leçons* et qui seront discutées tout au long de l'exposition hégélienne.

² À cet égard, l'utilisation du terme «purification» s'avère plus générale et prend en compte l'ensemble des variantes du travail de la négativité des *Leçons*. Ce faisant, si par «purification», nous entendons un terme général à connotation religieuse, nous apercevons aussitôt un motif de libération de la finitude au profit de l'essentialité pleine et accomplie.

Chapitre 1 : Les *Leçons de la philosophie de la religion*: contexte philosophique et socio-historique

1.1 Du rapport entre théologie et philosophie

Dans *Hegel: structures et systèmes théologiques*, Jean-Louis Vieillard Baron note que la philosophie hégélienne s'avère absolument inintelligible s'il est fait abstraction de son infrastructure théologique:

Ce que je voudrais montrer [...], c'est que la dimension théologique chrétienne permet seule de leur donner un sens philosophique acceptable. Les termes hégéliens qui jouent à la fois sur le registre théologique et sur le registre philosophique sont principalement: l'«Esprit» (*Geist*) et ses dérivés; la «révélation» (*Offenbarung*) et ses dérivés; le «sacrifice» (*Aufopferung*) [...]; «l'extériorisation» (*Entäusserung*), qu'on peut traduire (d'un point de vue anthropologique) comme «aliénation» [...]. (Vieillard-Baron, 2006, pp. 23-24)

Si un tel rapprochement est loin d'alimenter la controverse tant il a été reconnu et étudié sous toutes ses coutures, notons que ce n'est qu'en sa période de maturité que Hegel a manifesté ce rapport pleinement et explicitement. C'est ainsi qu'en 1821, alors qu'il entame ses lectures sur la philosophie de la religion auprès de ses auditeurs de Berlin, le philosophe donne le ton de cette proximité:

Dieu est le point de départ de tout et la fin de tout; de lui tout prend son commencement, et en lui tout revient. Il est le seul et unique objet de la philosophie; celle-ci consiste à s'occuper de lui, à tout connaître en lui, à tout reconduire à lui, de même qu'à dériver de lui tout particulier et à rendre raison de tout seulement dans la mesure où tout naît de lui, s'érige en accord avec lui, vit de son rayon et a en lui son âme. *La philosophie est donc théologie, et s'occuper d'elle ou plutôt en elle est pour soi un service divin* [notre italique]. (LPR I, Hegel, 1996b, p. 4)

Tel qu'indique cet extrait, cette proximité dérive du fait que religion et philosophie partagent le même objet: Dieu ou l'Absolu³. Seule la forme les différencie. Loin d'être étrangères l'une à l'égard de l'autre, elles participent, de concert avec l'art, à ce que le

³ Chez Hegel, ces termes sont interchangeables: «l'absolu est synonyme de l'expression 'Dieu'» (LPR I, 1996, p.33)

philosophe a théorisé comme «l'Esprit absolu» dans les diverses versions de son *Encyclopédie des sciences philosophiques*. À la base, les religions se meuvent dans des formes comme l'intuition, le sentiment et la foi, autant de variations subjectives qui se révèlent être des manifestations de la *certitude* de l'Absolu. À partir de celles-ci se dégageront ensuite des *représentations*, formes que Hegel situe entre la subjectivité et l'objectivité, de telle sorte qu'elles sont considérées comme des «images» ou «quelque chose de doublé» (LPR I, Hegel, 1996, p.276). En tant que «configurations sensibles» (LPR I, Hegel, 1996, p.276), elles empruntent une partie de leur contenu à l'intuition et à la sensibilité immédiates. Toutefois, en tant qu'elles ont également une dimension allégorique que les individus s'approprient en commun, elles sont également objectives. C'est ainsi qu'elles se manifestent sous forme de mythes ou d'histoires divines qui pavent le chemin vers les pratiques communales concentrées dans un culte.

Quant à elle, la philosophie surplombera le tout et se révélera être *raison concevante*. Dans le contexte des *Leçons sur la philosophie de la religion*, sa fonction ne consiste en rien d'autre que de conceptualiser ou de comprendre spéculativement le matériel que la religion lui fournit et qui n'est autre chose que la vérité ou le contenu «enveloppé» de l'Absolu: «La philosophie ne fait pas autre chose que transformer notre représentation en concepts; le contenu demeure toujours le même.» (LPR I, Hegel, 1996, p.275)

1.2. Les limites de la philosophie selon Hegel

Quelques années avant la présentation de ses *Leçons*, Hegel avait tiré une conclusion plus sévère qui pourrait même s'apparenter à une sentence face à laquelle la philosophie doit adopter un certain esprit de résignation. Dans ses *Principes de la philosophie du droit*, le philosophe flirte avec l'assignation d'un rôle passif à la philosophie, lui refusant tout caractère normatif:

[La] philosophie est [...] *son temps conçu dans la pensée*. Il est aussi insensé de prétendre qu'une philosophie, quelle qu'elle soit, surpasse le monde qui lui est contemporain, que de dire qu'un individu franchit d'un saut son temps, saute par-dessus le rocher de Rhodes. (PhD., Hegel, 1999, p. 75)

À vrai dire, peut-être qu'une façon plus juste d'exprimer l'évacuation de la normativité serait d'indiquer que la philosophie est un piètre maître lorsqu'il est question de formuler des

prescriptions. Les individus et les populations n'ont pas besoin d'attendre les résultats des travaux philosophiques afin de connaître les règles qui doivent régir le vivre-ensemble et l'éthique individuelle.

À titre indicatif, Hegel mentionne que la *République* de Platon est un exemple probant de l'échec de la philosophie prescriptive puisqu'il s'agit «d'un *idéal vide* [qui] n'a pour l'essentiel rien conçu d'autre que la nature de la réalité morale des Grecs» (PhD., Hegel, 1999, p. 72). Plus dramatiquement, la Révolution française apparaît pour Hegel comme une autre démonstration des égarements d'une pensée posant des idéaux vides, en l'occurrence, la liberté, l'égalité et la fraternité. Non pas que ces valeurs soient mauvaises en elles-mêmes, mais en adoptant «une attitude hostile envers la réalité effective, envers le droit et la vie éthique» (R&E., Hegel, 1996a, p. 326) leur réalisation a entraîné la France dans la Terreur de Robespierre.

Un principe corollaire qui pourrait être dérivé des ces observations est l'affirmation de l'autonomie de l'«éthicité» (*Sittlichkeit*) par rapport à la philosophie. Or, il s'avèrera que la vie éthique se fonde elle-même sur des rapports religieux et des conceptions de l'Absolu. C'est ainsi que dans «Le rapport de la religion à l'État» de 1831, Hegel souligne qu'un «peuple qui a un mauvais concept de Dieu a aussi un mauvais État, un mauvais gouvernement, de mauvaises lois⁴» (R&E, Hegel, 1996b, p. 320). Tout l'enjeu consiste alors à parvenir à la bonne forme religieuse afin que de cette racine naissent une vie éthique et un État solides. Assurer un tel fondement est malheureusement quelque chose que la philosophie ne saurait produire d'autant plus que, de par son inhérente difficulté, elle s'aliène tous ceux qui présentent un «*manque d'habitude* - à penser abstraitement, c'est-à-dire à tenir fermement des pensées pures et se mouvoir à l'intérieur de ces pensées.» (Enc., Hegel, 1970 §3, p.76) Dans l'article «Religion, Reconciliation, and Modern Society», Thomas A. Lewis indique que cette limite explique pourquoi Hegel a rejeté l'idée que la philosophie puisse un jour être source de cohésion sociale, une considération qui a toujours préoccupé le philosophe :

⁴ Ce rapport entre religion, vie éthique, droit, État et lois sera plus particulièrement éclairé par la comparaison entre les religions déterminées (ex: judaïsme pré-chrétien, «mahométisme», hindouisme) et la religion manifeste; le christianisme. À leur tour, les diverses variations du christianisme entretiennent un rapport avec le succès ou l'échec des formes sociales auxquelles elles donnent naissance.

As his own mature position began to emerge, Hegel argued that the basis for a solution to the problem of social cohesion must be found in a post-Kantian, idealist philosophy. Its intellectual foundations must lie in philosophy, not love or religion. Nonetheless, Hegel never came to believe that the majority of the population could have direct access to such a solution, i.e., could attain a philosophical grasp of it. Philosophy may provide a solid theoretical answer that can be appreciated by properly trained philosophers, but most people, for Hegel, lack the intellectual preparation required to grasp this solution. (Lewis, 2013, p. 43)

Pour ces raisons, la pensée hégélienne de la maturité a plutôt privilégié la voie de la *Volksreligion* que Lewis décrit comme une religion civique (*civil religion*) ou même comme une religion publique (*public religion*) (Lewis, 2013, p. 42). Néanmoins, les développements ultérieurs démontreront que Hegel diminue plus que considérablement les pouvoirs du christianisme dans un contexte moderne, de telle sorte qu'il est possible de se questionner à savoir si le philosophe ne dénature tout simplement pas cette forme religieuse et si la cohésion sociale peut dorénavant se passer d'un fondement religieux solide et vivant.

1.3. La philosophie comme parachèvement rationnel du christianisme

Eu égard aux remarques concernant la philosophie, il est à noter que l'assignation d'un rôle passif et restreint ne signifie pas pour autant que cette dernière est une activité stérile et superflue. Hegel l'a déjà désigné comme un «service divin» et a identifié son contenu avec celui de la théologie. À défaut d'être normative, elle est plutôt un parachèvement, une purification de la contingence au profit de la rationalité et de la nécessité. Une autre façon de la décrire serait de la comprendre comme une saisie conceptuelle et totale du contenu que la religion ne peut appréhender qu'avec ses formes subjectives et imparfaites. Bien loin d'être une menace à son égard, la vraie philosophie que Hegel prétend avoir produite se présente comme le complément et l'allié le plus solide de la religion, du moins celle qui se révèle être adéquate au concept de religion; le christianisme. C'est en effet dans cette dernière que l'Absolu a acquis sa plus haute représentation; celle d'être Esprit unitrine (la Sainte-Trinité).

Il est à noter que l'utilisation du terme «Sainte-Trinité» révèle un exemple fameux des limites de la représentation religieuse quant à la façon dont elle traite l'Absolu. Alors que le

croisant se tiendra «sous ce mode enfantin de la représentation - comme le rapport entre père et fils [et Saint-Esprit]» (LPR I, Hegel, 1996b, p. 40), Hegel fera le pari de traduire cette forme trinitaire, à première vue dépourvue de teneur philosophique, sous le mode de la forme spéculative. Ce faisant, la Sainte-Trinité ne sera pas tant l'expression d'une croyance contingente, mais plutôt la présentation du développement des moments nécessaires de Dieu dans son objectivation. À titre indicatif, il peut être utile de mentionner que d'autres termes traditionnels de la théologie seront également purifiés. C'est ainsi que des expressions comme «envoyés de Dieu», «Élus» ou «Messie» perdront leur signification première et seront réintégrés dans la narration philosophique de Hegel.

1.4. Influences mystiques chez Hegel

Avant d'aborder le contenu des *Leçons sur la philosophie de la religion* et le contexte dans lequel elles s'inscrivent, il peut être utile de mettre en valeur les remarques précédemment exposées en les rapprochant de l'influence déterminante d'auteurs mystiques dans la pensée de Hegel. De cette façon, un contraste permettra d'éclairer davantage la distance entre le philosophe et les principaux interlocuteurs de ces leçons qui se regroupent essentiellement autour des représentants de l'*Aufklärung*, du néo-piétisme allemand et de la théologie du sentiment. Plus généralement, l'exposition de ces influences permettra également de contribuer à définir la façon dont Hegel traite la question de Dieu et de son rapport dynamique avec le monde, dynamisme à l'intérieur duquel s'inscrira la purification en tant que «travail du négatif». Néanmoins, ce rapprochement entre l'hégélianisme et le mysticisme doit être traité avec beaucoup de prudence et de réserve. En effet, Hegel est loin d'être lui-même un auteur mystique ; la méthode de sa philosophie est fondée sur le développement du Concept et exclut d'emblée le recours à une fantaisie et à un sentiment de l'ineffable qu'il observe chez les mystiques.

Il est à noter que Hegel a entretenu une curiosité et un intérêt envers le mysticisme non seulement durant sa jeunesse, mais également dans sa période de maturité. Bien que concentrées autour de la tradition mystique allemande, il n'est pas rare de retrouver chez Hegel des références à des auteurs comme Maître Eckhart, mais plus souvent à Jakob Böhme, un fabricant de souliers ayant eu une expérience qui lui aurait permis de percevoir l'essence de

toutes choses. Dans l'article «Hegel and Mysticism», G. A. Magee décrit l'idée centrale de la pensée de Böhme qui s'articule autour d'une conception de Dieu quelque peu différente de celle des trois principales religions monothéistes. Plutôt que de le concevoir comme un Dieu abrahamique qui organiserait le cosmos et l'histoire humaine à partir d'une transcendance inaccessible à l'homme, Böhme suppose sa pleine et entière participation au développement de la nature et du monde spirituel:

Central to Boehme's thought is a conception of God as dynamic and evolving. Rejecting the idea of a transcendent God who exists outside of creation, complete and perfect, Boehme writes instead of a God who develops Himself through creation. Shockingly, Boehme claims that apart from or prior to creation, God is not yet God. What moves God to unfold Himself in the world is the desire to achieve self-consciousness, and the mechanism of this process was brought by Boehme to involve conflict and opposition. (Magee, 2008, p. 257)

À n'en pas douter, nous trouvons ici les premiers indices d'une négativité au sein de Dieu qui se présente comme la rencontre de contradictions et de résolutions de ces mêmes contradictions. Hegel a été séduit par l'audace de Böhme, ce qui est confirmé par certains passages tirés de sa correspondance. Il est à noter que cette révérence s'accompagne toutefois d'une touche de condescendance:

In 1811, a former student [...] sent Hegel Boehme's collected works as a gift. Hegel responded in a letter dated July 29, 1811: «Now I can study Jakob Boehme much more closely than before [...]. His theosophy will always be one of the most remarkable attempts of a penetrating *yet uncultivated man* [notre italique] to comprehend the innermost essential nature of the absolute being. For Germany, he has the special interest of being really *the first German philosopher* [notre italique]. (Magee, 2008, p. 261)

D'une part, l'extrait à ceci d'intéressant qu'il indique que Böhme est considéré comme le premier vrai philosophe allemand, mais, d'autre part, Hegel souligne l'absence d'éducation philosophique de ce dernier. Sur ce dernier point, certains extraits des *Leçons sur la philosophie de la religion* semblent indiquer que ces lacunes se sont répercutées dans la façon dont Böhme a organisé ses idées et ses représentations. S'il semble incontestable que Hegel a retenu l'idée d'un Dieu dynamique prenant part au développement immanent du monde, il n'en demeure pas moins que certains aspects de la théogonie böhméenne sont implicitement rejetés par l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*. Ce rejet n'est toutefois pas sans

conséquence puisqu'il met en lumière la façon dont Hegel traite le problème du mal. De son côté, Böhme se l'explique par l'entremise du récit de la Genèse et de Lucifer:

Dieu en sa vérité éternelle est comme un État (*Zustand*) dans le temps [...]; les anges y chantent les louanges [...]. Plus tard, il y a eu, dit-on, une chute; ici se pose le second point de vue, d'un côté l'analyse du Fils, la séparation des deux moments qui s'y trouvent contenus. Jacob Böhme se présente la chose ainsi: Lucifer, le premier né, est tombé, mais un autre a été engendré à sa place. Ceci s'est passé en quelque sorte dans le Ciel. (LPR III, Hegel, pp. 94-95)

Or, quelques pages avant la description de cette représentation böhméenne, Hegel précise que «[sa] manière de représenter les choses, sa manière de penser est plutôt fantastique et confuse (*wild*). Il ne s'est pas élevé à des formes de pensées pures.» (LPR III, Hegel, p. 84) Suivant cette lecture, Böhme s'en serait tenu au niveau de l'intuition et de la représentation, ce qui expliquerait ses références à une entité comme Lucifer, une sorte de personnification du Mal dotée d'une existence indépendante. Deux principes autonomes seraient alors en lutte. D'un côté se trouverait le Bien (Dieu) et de l'autre, le Mal incarné par Satan, «celui qui porte la lumière, qui brille, la clarté, mais qui, ayant donné en lui-même libre cours à son imagination [...], c'est-à-dire *s'étant posé pour lui-même* [notre italique], passa ainsi à l'être, ce qui causa sa chute» (LPR III, Hegel, p. 97).

Tel qu'il sera aperçu lorsqu'il sera question de la Chute, Hegel associe le mal à l'égoïsme, ce qu'il désigne également comme une pure attitude «pour soi». Le «pour soi» est une attitude finie puisqu'elle s'en tient aux désirs naturels et égoïstes. Tant qu'un individu se complait dans cette attitude, il n'est pas réconcilié et l'Esprit n'est donc pas «auprès-de-soi». Il n'est donc pas étonnant que Lucifer soit considéré comme une figure «se posant pour lui-même», ce qui revient à dire qu'il affirme ses particularités individuelles et égoïstes plutôt que l'universel ou le substantiel (Dieu).

Il est toutefois à noter que cette association entre le mal et le «pour soi» n'est pas systématique chez Hegel. En effet, les animaux sont «pour eux-mêmes» en tant qu'ils affirment leurs désirs égoïstes, mais ces derniers sont inconscients de leur finitude et sont donc incapables de se purifier de leur naturalité immédiate. Or, l'homme possède ce pouvoir et lorsqu'il se complait dans la finitude, il engendre consciemment le «mal». En effet, l'homme

est conscient de lui-même et participe au domaine la spiritualité. Un passage de l'*Esthétique* exprime convenablement cette différence entre la bête et l'homme:

Ce qui élève l'homme au-dessus de l'animal, c'est la conscience qu'il a d'être un animal, et cette conscience en implique une autre, celle de sa participation de l'esprit. Du fait même qu'il sait qu'il est un animal, il cesse de l'être. (Esth., Hegel, 2009, p. 117)

Cette différence entre l'animal et l'homme contribue à indiquer que Hegel réduit le problème du mal à des termes strictement moraux. Cette considération sera davantage étayée dans les prochains chapitres, mais quelques précisions sont tout de même nécessaires pour illustrer l'étendue somme toute restreinte du problème chez Hegel. Contre la théologie chrétienne en général, le philosophe ne semble pas prendre pour acquis que la nature et l'homme sont déçus, pas plus qu'il ne semble reconnaître la responsabilité d'un principe autonome du Mal dans les événements malheureux du monde. Il y a certes des douleurs et des malheurs d'une amplitude indéterminée et fluctuante, mais le philosophe est beaucoup plus prompt à les traiter comme des contingences qu'à accuser un drame cosmique ou même une ruse du Mal s'abattant pernicieusement sur l'homme. C'est ainsi que dans la section «Le concept de la religion» de son cours de 1827, Hegel rejette catégoriquement l'association entre la Création et la naissance d'un Mal autonome: «Avec le fait que Dieu crée le monde, il n'y a pas naissance d'un mal, d'un autre qui serait autonome, indépendant. Dieu demeure seulement cet un; l'effectivité véritablement une, le principe un demeure à travers toute particularité.» (LPR I, Hegel, p. 252)

À la lumière de cette affirmation, la théogonie böhméenne et sa correspondance dans les éléments de la doctrine chrétienne concernant l'existence du Mal personnifié prennent les traits de représentations somme toute inadéquates d'un point logique, métaphysique et ontologique. Il serait tentant d'apercevoir dans ces errements les ébauches d'explications du mal qui ne prennent pas suffisamment au sérieux le conflit qui tiraille le cœur humain, siège du mal moral. En renvoyant aux mythes et à la cosmogonie, l'utilisation de principes autonomes et extérieurs à l'homme (Dieu et Lucifer) nie l'autonomie propre de l'homme. Tout bien considéré, de telles explications pourraient être assimilées à des rejets ou à des avatars d'une religion finie et inadéquate que Hegel évoque en cours de route, soit la religion dualiste des Parsis. L'idée d'une confrontation originaire entre le Bien et le Mal y est centrale

et pourrait s'être transposée dans les religions ultérieures : «Le dualisme de la lumière et des ténèbres commence ici à se résoudre [...] Ormuzd a toujours vis-à-vis de lui Ahriman. L'idée se trouve aussi qu'à la fin Ahriman sera dompté et qu'Ormuzd gouvernera seul». (LPRIIa, Hegel, 1954b, pp. 162-163)

Si l'utilisation de principes hétérogènes pour expliquer le mal est rejetée par Hegel, il faut toutefois se garder de croire que le philosophe a essentiellement critiqué Böhme. Tel qu'indiqué précédemment, le philosophe a conservé du mysticisme böhméen l'idée d'un Dieu dynamique s'incarnant dans l'immanent. Toujours dans l'article «Hegel and Mysticism», G.A. Magee souligne quelque chose de fort important. Non seulement Dieu rencontre-t-il la négativité et l'opposition, mais le principal dénouement des contradictions se trouve dans l'unité qu'il produit avec l'homme :

In a later work, Boehme wrote, «No thing can be revealed to itself without opposition.» Thus, God must «other» Himself in the form of the world. The process of creation, and of God's coming to self-consciousness, *eventually reaches consummation with man* [notre italique]. (Magee 2008 p.257-258)

Avant de conclure cette section sur le mysticisme, il peut être utile de mentionner qu'à défaut d'avoir articulé sa théosophie à l'aide de pensées pures, Böhme a néanmoins eu le mérite de reconnaître quelque chose que les philosophes contemporains de Hegel se sont refusé d'apercevoir; l'unité des natures humaine et divine. À cet égard, cette unité a également été reconnue par Maître Eckhart. À l'instar de Böhme, Maître Eckhart est un autre mystique étudié par Hegel et ce dernier a radicalisé la proximité entre Dieu et l'homme, au point où un rapport de compénétration et d'interdépendance est clairement mis en évidence. Franz Von Baader, avec qui Hegel a entretenu une amitié, a rapporté l'enthousiasme que ce dernier aurait éprouvé à la lecture de cet auteur :

Baader reports that on reading a certain passage on Eckhart, Hegel cried [...] « There, indeed, we have what we want! » Hegel then subsequently introduced a quotation from Eckhart into his 1824 *Lectures on the Philosophy of Religion*: « The eye with which God sees me is the same eye by which I see Him, my eye and His eye are one and the same. In righteousness I am weighed in God and He in me. If God did not exist nor would I; if I did not exist nor would he. (Magee, 2008 p.262-263)

1.5. Hegel et l'Architectonique de la *Critique de la Raison pure*

En traitant promptement des influences de Böhme et de Maître Eckhart dans la philosophie hégélienne, il n'était pas vraiment question d'épuiser le rapport entre Hegel et le mysticisme. À vrai dire, il était davantage question d'introduire certaines intuitions qui ont nourri le philosophe, plus particulièrement en ce qui concerne l'idée d'une négativité «intra-divine» et de la réalisation de la conscience de soi de Dieu par la médiation de l'homme. Il s'agit d'une base qui a contribué à aider Hegel dans sa tâche consistant à dépasser un contexte philosophique pour le moins sclérosé, voire démissionnaire. En effet, depuis la critique dévastatrice de la métaphysique traditionnelle chez Kant, une certaine culture philosophique, l'*Aufklärung*, a suspendu la recherche de la vérité spéculative. Ce faisant, la philosophie a régressé à ce que Hegel nomme péjorativement une «sagesse mondaine⁵» (LPR I, Hegel, 1996b, p. 31), tout en reléguant l'Absolu dans le domaine de la *foi*.

En réaction à ce mouvement, l'ensemble de la pensée hégélienne se révèle être imprégné d'un esprit contestataire dont l'ambition est de redonner les lettres de noblesse à la philosophie et à la nouvelle métaphysique. C'est ainsi que dans un extrait fort célèbre de la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel entend présenter sa propre philosophie sous forme scientifique, ce qui se confond chez lui avec la forme systématique ou encyclopédique:

La vraie figure dans laquelle existe la vérité, c'est seulement le système scientifique de cette même [vérité] qui peut l'être. Contribuer à ce que la philosophie approche de la forme de la science - du but [qui consiste] à pouvoir renoncer à son nom d'*amour* du savoir et à être *savoir effectif* - c'est là ce que je me suis proposé. (PhE., Hegel, 2002, p. 23)

Ironiquement, le caractère systématique et scientifique de la philosophie hégélienne tire ses racines et sa familiarité de la philosophie kantienne, celle-là même que Hegel pourfendra pour sa «crainte de la vérité» (PhE., Hegel, 2002, p. 91). En effet, c'est dans l'architectonique de la *Critique de la raison pure* que Kant formule les conditions de la scientificité

⁵ Dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion*, Hegel étoffe davantage sa critique de la réduction de la philosophie à une «sagesse mondaine»: «La philosophie n'est pas une sagesse mondaine, ainsi qu'on l'a appelée jadis; on l'a appelée ainsi en opposition à la foi. En fait elle n'est pas une sagesse du monde mais une connaissance du non-mondain, elle n'est pas une connaissance de l'existence extérieure, [...] elle est connaissance de tout ce qui est éternel - de ce que Dieu est, et de ce que sa nature développe en se manifestant.» (LPR I, Hegel 1996 p.31)

philosophique qui ressemblent étonnement à ce que la philosophie hégélienne développera plus tard en logique, en philosophie de la nature et en philosophie de l'esprit:

J'entends par *architectonique* l'art des systèmes. Puisque l'unité systématique est ce qui, simplement, transforme une connaissance commune en science, c'est-à-dire ce qui, d'un simple agrégat, fait un système, l'architectonique est donc la doctrine de ce qu'il y a de scientifique, dans notre connaissance en général [...]. Cela dit, j'entends par système l'unité des diverses connaissances sous une Idée (Kant, 2001, p. 674).

Or, Kant n'a jamais délivré ce système et il notera quelques pages plus tard que «la philosophie est une simple Idée d'une science possible, qui n'est nulle part donnée *in concreto* [...]. Tant que l'on n'en est pas là, on ne peut apprendre aucune philosophie; car où est-elle? [...] On peut seulement apprendre à philosopher.» (Kant, 2001, pp. 677-678) Conformément à ce qui a été évoqué plus tôt, il serait donc possible d'affirmer que la philosophie kantienne en est demeurée à l'amour du savoir (sagesse mondaine) tandis que Hegel aurait eu la prétention de réaliser la philosophie *in concreto* dont l'Architectonique n'était qu'une préfiguration.

1.6. L'introduction des *Leçons sur la philosophie de la religion: Aufklärung, piétisme et théologie du sentiment*

Entendue selon cette forme systématique, la philosophie hégélienne possède un caractère totalisant; rien n'y est laissé au hasard puisque les connaissances ne forment pas un agrégat arbitraire, mais bien un tout organique dont le développement s'achève avec l'Absolu: «Le vrai est le tout. Mais le tout n'est que l'essence s'achevant par son développement. De l'absolu il faut dire qu'il est essentiellement résultat, que c'est seulement au terme qu'il est ce qu'il est en vérité». (PhE., Hegel, 2002, p. 35)

Dans cette perspective, chaque science philosophique particulière forme un anneau à l'intérieur d'une chaîne plus grande dont la philosophie est la couronne ou, plus précisément, la conscience de cette essence parfaitement développée. À titre indicatif, la religion est également conscience de cette même essence, mais, tel qu'indiqué précédemment, elle traîne avec elle ses formes subjectives finies. Cependant, s'il a été établi que la religion ne se meut pas dans les pensées pures que fournit la philosophie, il ne se trouve aucune défense de la foi

dans la science de la religion de Hegel. Cette attitude est en quelque sorte en porte-à-faux par rapport au contenu de la culture et des courants philosophiques et théologiques de son époque, surtout depuis que Kant a «[mis] de côté le *savoir* afin d'obtenir de la place pour la croyance» (Kant, 2001, p. 85).

Ici encore, il convient d'insister sur un point particulièrement déterminant du rapport entre philosophie et théologie chez Hegel. Contre la foi, mais plus généralement contre toute forme de sentiment ou de savoir immédiat que certains intellectuels évoquent à la défense de la légitimité des représentations religieuses, le philosophe n'entendra leur laisser aucune place dans l'activité philosophique digne de ce nom. Hegel laisse d'ailleurs entendre que la traditionnelle opposition entre la foi et la raison s'inscrit dans un débat creux qui s'est accidentellement introduit à un moment où l'Église a craint pour son autorité. Tel un résidu, le débat concernant cette opposition se serait maintenu dans la métaphysique moderne:

L'opposition de la raison et de la foi, ainsi qu'on la nommait jadis, est une vieille opposition qui s'est produite dans l'Église chrétienne; l'Église craignait souvent, de la part de la philosophie, la destruction de sa doctrine, et se montrait de ce fait hostile à son égard. (LPR I, Hegel, 1996b, pp. 42-43)

En tant que savoir concevant, la philosophie se trouve véritablement dans le domaine de l'explication ou de ce que Hegel nomme le «savoir médiatisé». La foi, quant à elle, est plutôt à ranger du côté du «savoir immédiat». Ne se présentant pas sous la forme de la nécessité, elle n'est qu'une certitude ou une «relation immédiate entre le contenu et moi» (LPR I, Hegel, 1996b, p. 266):

Plus précisément, on appelle une certitude 'foi' dans la mesure où pour une part elle n'est pas certitude sensible immédiate, et pour une autre dans la mesure où ce savoir n'est pas non plus un savoir de la nécessité de ce contenu. On dit sous ce rapport: c'est une certitude immédiate. Ce que j'ai devant moi, je n'ai pas besoin de le savoir, car je le sais. (LPR I, Hegel, 1996b, p. 267)

Pour sa part, le savoir médiatisé se caractérise comme une connaissance rehaussée en tant que la forme de son contenu a été préalablement épurée de toute contingence et que sa nécessité a été démontrée, entraînant ainsi chaque objet d'étude philosophique dans un système globalisant ou encyclopédique. Étant donc nécessaire, il est impossible d'invoquer l'autorité de l'Église ou de la croyance contre le savoir médiatisé. Hegel soulignera d'ailleurs que l'enseignement même de la Bible prémunit contre l'aveuglement du croyant obstiné: «La

Bible revêt cette forme; c'est même une de ses sentences: la lettre tue, mais l'esprit vivifie. Ce qui dès lors est capital, c'est l'esprit qu'on y apporte, c'est l'esprit qui anime cette positivité» (LPR I, Hegel, 1996b, p. 33). En tant que tel, le contenu théologique n'est donc pas différent de tout autre contenu. Afin d'être à la hauteur de la science, il doit être démontré, posé dans sa nécessité, fondé en raison. Cette condition nous amène ici à considérer un des principaux adversaires des *Leçons sur la philosophie de la religion*, soit le mouvement néo-piétiste allemand:

Il y a [des] hommes qui sont très religieux, qui s'en tiennent simplement à la Bible, qui ne font pas autre chose que la lire et en réciter des versets [...]; cette position n'est pas une science, ni une théologie. Or, dès que la religion ne consiste plus à lire et répéter des versets, dès que commence ce que l'on appelle explication, déduction, exégèse du sens des paroles bibliques, l'homme se met à raisonner, à réfléchir, à penser et il importe alors de connaître sa manière de penser [...]; peu importe de dire que ces pensées s'appuient sur la Bible. (LPR I, Hegel, 1996b, p. 31)

Contre la foi et l'autorité en matière de religion et de théologie, c'est plutôt sur la *conviction* que misera Hegel, d'autant plus qu'elle est la forme par excellence du savoir médiatisé. Introduite par le protestantisme luthérien et reprise par la Modernité, Hegel la mettra de l'avant dans ses *Leçons*, bien que l'introduction des *Principes de la philosophie du droit* préfigurait déjà une prédilection en sa faveur:

C'est [...] une obstination qui fait honneur à l'homme, de ne rien vouloir reconnaître dans la conviction (*Gesinnung*) qui n'ait été justifié par la pensée, - et cette obstination est l'élément caractéristique de l'époque moderne, au demeurant le principe propre du protestantisme. (PhD., Hegel, 1999, p. 76)

Comme Hegel indique également que le contenu de la philosophie de la religion ne jouit pas d'un privilège qui l'exempterait de l'investigation philosophique, c'est avec une attitude déterminée que ce dernier entreprend de réfuter une tendance lourde de son époque. Dans sa mire se trouve plus précisément l'*Aufklärung*, cette culture dont une des caractéristiques consiste à refuser à la raison humaine la possibilité de connaître *concrètement* l'objet suprême de la religion et de la philosophie : Dieu.

Notons d'emblée que Hegel ne condamne pas unilatéralement tout ce qu'a pu produire l'*Aufklärung*. À vrai dire, il s'aligne avec la critique kantienne de la métaphysique pour rejeter ce qu'il place sous la rubrique de «métaphysique d'entendement» (LPR I, Hegel, 1996b, p.

31). Tel qu'indiqué en introduction, la faculté de l'entendement est présentée comme «la puissance la plus étonnante et la plus grande, ou plutôt la [puissance] absolue» (PhE., Hegel, 2002, p. 43). Comme telle, elle est essentiellement présentée comme le travail de la division ou de la séparation. Ainsi, lorsqu'elle investit Dieu en s'arrogeant un privilège qu'elle devrait laisser à la raison spéculative, elle traîne avec elle ses catégories finies et cherche à greffer des attributs ou des déterminations *fixes* et unilatérales comme la bonté, la justice ou l'omniscience. Toutefois, ces attributs doivent à leur tour être définis, si bien que leur développement révèle tôt ou tard les contradictions qui les opposent les uns à l'égard des autres:

Le procédé ordinaire, courant, est [...] de dire de Dieu ceci et cela, de le définir par les attributs [...]. Ceci n'est pas connaître vraiment ce qu'est la vérité, ce qu'est Dieu; c'est là le procédé de la représentation, de l'entendement. [...]. Les attributs sont des déterminations particulières; les propriétés, en tant que déterminations particulières de ce genre, diffèrent l'une de l'autre. Si l'on conçoit leurs différences comme déterminées, elles se contredisent, contradiction qui n'est pas résolue. (LPR I, 1996, p.21-22)

De façon similaire, Hegel observera la même tendance dans le «panthéisme oriental» lorsqu'il s'attardera sur les religions déterminées dans le cours de ses *Leçons*: «Si nous disons «Dieu est juste, tout-puissant, sage, bon», nous pouvons continuer ainsi à l'infini. Les Orientaux disent: «Dieu a une multitude infinie de noms», c'est-à-dire de déterminations; on ne peut exprimer de façon exhaustive ce qu'il est» (LPR I, 1996, p.283). Outre que ces attributs peuvent être multipliés à l'infini, il est peut-être plus important encore de retenir que ces derniers n'entretiennent entre eux aucun rapport *organique* puisqu'ils sont placés les uns à côté des autres de façon extérieure et distincte.

Comme la plupart des procédés de la vieille métaphysique d'entendement n'intéressent pas particulièrement Hegel dans les introductions de ses *Leçons*, ce dernier consacre surtout de nombreux passages à réfuter les représentants de l'*Aufklärung* dont certains réintroduisent l'investigation philosophique par l'entendement. À ce titre, sa première cible sera la «théologie rationnelle de l'*Aufklärung*» (LPR I, Hegel, 1996, p.38) de Christian Wolff. Si jadis la métaphysique souffrait d'enflure en attribuant arbitrairement une quantité inépuisable d'attributs à Dieu, Wolff tire la conclusion que Dieu est insondable puisque «tous les prédicats seraient inadéquats et autant d'anthropomorphismes injustifiés» (LPR I, Hegel, 1996, p.38).

Ce faisant, l'Absolu et l'esprit humain demeurent étanches l'un à l'égard de l'autre. En réaction, Hegel raille les prétentions de cette philosophie qui «croit placer Dieu bien haut quand elle l'appelle l'infini» (LPR I, Hegel, 1996, p.38). À vrai dire, si elle ne parvient qu'à un résultat aride dépourvu de vérité, c'est bien parce que son concept de Dieu n'est autre chose qu'une «abstraite entité d'entendement [qui] n'est pas saisie comme esprit» (LPR I, Hegel, 1996 p.31).

Après Wolff, Kant a congédié de façon célèbre le dogmatisme en posant des bornes au-delà desquelles l'esprit humain ne peut s'aventurer sans tomber dans des contradictions. Toutefois, il a déjà été indiqué que Hegel reproche à cette philosophie critique d'avoir sombré dans une «crainte de l'erreur [qui] se donne plutôt à connaître comme crainte de la vérité» (PhE., Hegel, 2002 p.91). À l'instar de Wolff, Kant a participé à construire l'idée selon laquelle la raison humaine est inepte dans ses prétentions à la connaissance de l'Absolu, permettant ainsi de maintenir une cloison étanche entre la foi et la connaissance. Dès ses écrits de jeunesse, Hegel avait cerné et condamné cette humiliation de la raison, tel qu'en témoigne ce passage tiré de l'introduction de *Foi et Savoir*:

[Ainsi] la raison s'est-elle à nouveau faite servante de la foi. Selon Kant le supra-sensible ne peut être connu par la raison; l'Idée suprême ne possède *en même temps* pas de réalité. Selon Jacobi, «la raison a honte de mendier et pour creuser la terre, n'a ni mains, ni pieds» [...]. Selon Fichte, Dieu est quelque chose d'inintelligible et qui ne peut être pensé: Le Savoir ne sait rien, si ce n'est qu'il ne sait rien et il doit se replier sur la croyance. D'après tous, suivant l'ancienne définition, l'Absolu ne peut être contre la raison, ni pour la raison, il est au-dessus de la raison. (Hegel, 1988 p.92)

En ce qui concerne le rapport que la philosophie kantienne entretient avec l'Absolu, il est bien connu que Kant a transformé Dieu en postulat de la raison pratique, au même titre que la liberté et l'immortalité de l'âme. Ces trois objets «nouméniaux» ont donc été exclus de la connaissance théorique, cette dernière étant dorénavant confinée au domaine phénoménal. Si, par rapport à la vieille métaphysique d'entendement, la philosophie kantienne s'est avérée pertinente pour libérer l'esprit de ses errements dogmatiques, il n'en demeure pas moins que le Dieu de Kant, à l'instar de celui de la théologie de l'*Aufklärung* de Wolff, est cloîtré dans un au-delà insondable. Par le fait même, on lui refuse les déterminations concrètes du Dieu trinitaire, celui que la doctrine chrétienne pose comme un être vivant et actif, quoique par le

biais des formes inadéquates de l'intuition et de la représentation. Dès la préface de la *Phénoménologie*, Hegel avait mentionné cette étonnante tension régnant entre, d'une part, la culture de l'*Aufklärung* et, d'autre part, ce contre quoi elle s'était érigée, soit la pensée dogmatique que le philosophe n'hésiterait pas à son tour à qualifier d'«édifiante» et d'«enthousiaste». L'*Aufklärung* souffre en contrepartie d'un dessèchement et d'un enracinement si obstiné que la tâche de la nouvelle philosophie sera de s'élever au-dessus de ces deux tendances:

Autrefois, ils avaient édifié un ciel avec une ample richesse de pensées et [d']images. De tout ce qui est, la signification se trouvait dans le fil de lumière par lequel il était attaché au ciel [...]. Maintenant, ce qui paraît présent-là est l'impératif du contraire, le sens [paraît] à ce point fortement enraciné dans le terrestre qu'il est besoin d'une égale violence pour l'élever par-delà. L'esprit se montre si pauvre que, pour son rafraîchissement, il paraît n'aspirer, comme dans un désert le voyageur à une simple gorgée d'eau, qu'au sentiment indigent du divin en général. À ce dont l'esprit se satisfait, on peut mesurer la grandeur de sa perte. (PhE., Hegel, 2002 p.25-26)

Contre ce qui apparaît plutôt comme un cloisonnement de Dieu dans l'au-delà, Hegel, s'appuyant notamment sur Aristote et Platon, ne manquera pas de revendiquer la notion d'un Dieu qui n'est pas jaloux, qui se communique et qui se manifeste allègrement à l'esprit humain:

Quand on prend au sérieux le nom de Dieu, on remarque que déjà selon Platon et Aristote, Dieu n'est pas envieux au point de ne pas se communiquer. Chez les Athéniens, la peine de mort était prévue pour qui ne laisse pas autrui allumer sa lampe à la sienne, car il n'avait rien à y perdre. Dieu, de même, ne perd rien à se communiquer. (LPR I, Hegel, 1996 p.262)

Corolairement, à cette remarque s'ajoute l'exigence tacite, pour tout philosophe s'identifiant en tant que chrétien, de reconnaître la nécessité de cette communication divine. En effet, la Révélation est précisément l'essence du Dieu chrétien: «Dieu consiste à se révéler, à être manifeste. Ceux qui disent que Dieu n'est pas manifeste ne parlent pas en tout cas dans la perspective de la religion chrétienne; car la religion chrétienne, c'est la religion révélée.» (LPR I, Hegel, 1996 p.262) Eu égard aux arguments précédemment exposés, Jean-Louis Vieillard-Baron note que l'hégélianisme s'avère tout de même reconnaissant de l'apport kantien. Néanmoins, Hegel a cherché à dépasser Kant par le biais d'une négativité dont la

fonction n'est pas simplement de vider l'esprit de tout égarement dogmatique, mais bien de s'incarner et de jouer un rôle actif dans le développement du Concept:

Kant a manqué la négativité, il n'a pas vu que la négation, sous la forme de la limitation du savoir positif. Hegel, en comprenant l'effort de Kant pour supprimer le savoir dogmatique en montrant les limites du savoir positif en sa finitude, peut dégager le sens de l'œuvre critique de Kant en la dépassant radicalement [...]; le kantisme est le moment négatif, l'hégélianisme est l'accomplissement de la négativité. (Vieillard-Baron, 2006, p. 48)

De plus, si la philosophie hégélienne peut aisément être appréhendée comme une tentative pour dépasser l'*Aufklärung* et ses conclusions fades en matière de connaissances métaphysiques et théologiques, elle doit tout autant combattre une seconde tendance contemporaine. Cette dernière, cherchant à éviter l'écueil de l'édification et du dogmatisme dont la légitimité a été mise à mal par la critique kantienne, s'est réfugiée dans le sentiment:

Est en connexion avec ce point de vue, étant donné que le savoir de Dieu ne doit pas relever de la raison concevante, le fait que la conscience de Dieu est bien plutôt cherchée dans la forme du sentiment - l'affirmation que la religion a pour source le sentiment et que le rapport de l'esprit de l'homme à Dieu doit être limité à la seule sphère du sentiment, qu'il ne saurait être transféré dans le penser, dans le concevoir (LPR I, Hegel, 1996 p.47).

Comme à bien d'autres endroits dans son œuvre, Hegel n'indique pas précisément le nom des auteurs qui tombent sous sa critique. Cependant, il est fort à parier qu'avec cette réfutation de la théorie du sentiment en tant que principe légitimateur de la religion, le philosophe avait dans sa mire le théologien Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher qui jouissait d'une forte popularité au moment où Hegel offrait ses *Leçons*. Dans l'article «Hegel on Religion and Philosophy», Laurence Dickey note par ailleurs que, à la lumière du contexte religio-politique dans lequel s'inscrivait son enseignement, le contenu de ces cours était particulièrement contentieux et susceptible d'écorder aussi bien Schleiermacher que des organisations religieuses bien en vogue:

If we look closely at the sources in which Hegel expressed himself on religious matters during the Berlin period, it becomes obvious that even before arriving in Berlin in 1818 Hegel had inklings that any attempt on his part to apply the principles of speculative philosophy to Protestant religious issues would provoke distant opposition from religious active groups in Berlin - from orthodox Lutherans, from theologians of feeling such as Schleiermacher, and from the neo-pietists. (Dickey, 1993, p. 305)

Il a été aperçu précédemment que Hegel, favorisant une approche encyclopédique et rationnelle de la philosophie et de la religion, n'accordait aucun crédit à l'attitude piétiste se contentant de citer l'Évangile, pas plus qu'il n'en accordait à ceux qui revendiquaient la foi en tant que principe légitimateur de la religion. De son côté, il semble que Schleiermacher ait plutôt misé sur un sentiment de dépendance absolue envers Dieu pour fonder la religion. À son tour, cette attitude sera réfutée parce qu'elle fait l'économie de ce qui caractérise en propre la nature de l'homme et qui, corollairement, le distingue de tout autre objet naturel, c'est-à-dire la pensée:

C'est un préjugé universel et ancien de dire que l'homme est pensant et qu'il se distingue par là et seulement par là de la bête. L'animal a des sentiments, mais seulement des sentiments; l'homme est pensant, et l'homme seulement a une religion. On doit en conclure que la religion a son siège le plus intérieur dans le penser. (LPR I, Hegel, 1996 p.255)

Contre ce qui pourrait apparaître comme une réduction outrancière de la religion à la pensée rationnelle et conceptualisante, il convient de noter que Hegel n'élimine pas le sentiment et la piété de sa réflexion. Sans pour autant les dialectiser, il les conserve ou, plus précisément, il les réintègre après s'être assuré d'avoir placé au fondement de l'homme une nature rationnelle. Cette réintégration apparaîtra plus évidente lorsqu'il sera question de la réconciliation et du caractère pratique de la religion (le culte) dont une des fonctions essentielles est l'enseignement d'un corps de croyances (doctrine), ce qui se traduit notamment par une purification du cœur. Nous avons toutefois ici affaire à un travail de culture qui se surimpose sur la naturalité immédiate de l'homme: «l'assimilation est une seconde naissance par le moyen de la doctrine. L'homme doit naître à deux reprises, d'abord comme être de la nature, puis comme être spirituel» (LPR III, Hegel, 1954 p.194-195). À son état brut ou immédiat, le cœur humain est plongé dans ce qui pourrait être qualifié du «royaume de la naturalité» et se révèle incapable de *distinguer* le Bien du Mal :

Si le sentiment est le principe légitimant, la différence entre bien et mal tombe; car le mal avec toutes ses nuances et ses modifications est dans le sentiment tout comme le bien; tout mal, tous les crimes, toutes les passions mauvaises, la haine, la colère, tout a sa racine dans le sentiment. Le meurtrier sent qu'il lui faut agir ainsi; il n'est infamie qui ne soit exprimée par le sentiment. Il est dit dans la Bible: C'est du cœur que procèdent les pensées mauvaises de blasphème, etc. (LPR I Hegel, 1996 pp.273-274)

Chapitre 2 : Un Dieu à la «Münchhausen»: la Trinité selon le syllogisme «logique-nature-esprit» de l'*Encyclopédie*

2.1. Hegel, chrétien prudent et sélectif

S'il est quelque chose qui unifie les penseurs contre lesquels Hegel se dresse dans l'introduction de ses *Leçons*, c'est leur refus ou leur incapacité de reconnaître la divinité de la *raison* humaine. En ce sens, Hegel reprend à son compte les idées de Böhme et de Maître Eckhart précédemment évoquées, quoique dorénavant, le point d'unification entre les natures humaines et divines n'est pas tant un lien mystique qu'un rapport rationnel:

[II] ne peut y avoir deux sortes de raisons ni deux sortes d'esprit, une raison divine et une raison humaine [...] qui seraient absolument différents l'un de l'autre, au point que leurs essences seraient absolument opposées l'une à l'autre. La raison humaine, la conscience spirituelle de l'homme, la conscience de son essence est raison en général, c'est le divin dans l'homme; *et l'esprit, en tant qu'il est appelé esprit divin, n'est pas un esprit au-delà des étoiles, au-delà du monde* [notre italique]: Dieu est au contraire présent, omniprésent. (LPR I, Hegel, p.43)

Si Hegel conspuie l'*Aufklärung* pour avoir «[placé] Dieu bien haut quand elle l'appelle l'infini» (LPR I, Hegel, 1996b, p. 38) afin de maintenir l'esprit humain à distance de l'Absolu, il semble que nous trouvons finalement de sérieux arguments philosophiques en faveur d'une conception *immanentiste* du Dieu hégélien. À certains égards, c'est bel et bien ce qu'une partie de la postérité de Hegel défendra plus tard, notamment en la personne de Ludwig Feuerbach qui pousse l'audace jusqu'à stipuler que «le Dieu de Hegel n'est rien d'autre que l'homme divinisé» (Vieillard-Baron, 2006 p.43). Néanmoins, cette immanence est si radicale qu'il serait peut-être plus approprié de parler de pure et simple «anthropologisation» du Dieu hégélien par Feuerbach.

Historiquement, Hegel a toujours défendu sa profession de foi luthérienne et, tel qu'aperçu précédemment, il rejette avec véhémence le Dieu cloîtré des philosophes de l'*Aufklärung*, tout comme celui des métaphysiques d'entendement. En contrepartie, s'il revendique un Dieu dont la détermination fondamentale est d'être *spirituel* et trinitaire, nous pouvons tout de même nous préserver de voir en Hegel un lecteur littéral du christianisme.

S'il soutient que philosophie et théologie ont un contenu identique, il semble toutefois que Hegel ne peut s'empêcher de remanier les dogmes fondateurs, peut-être même au point de les rendre étrangers à eux-mêmes. Au demeurant, l'élévation de la représentation religieuse à la conceptualisation philosophique s'avère particulièrement sélective chez Hegel puisque ce dernier passe sous silence de nombreux thèmes de la théologie traditionnelle comme la Grâce divine, la destination de l'âme après la mort, l'avènement de l'Apocalypse, l'existence d'entités surnaturelles comme les anges ou les démons, l'enfer ou le paradis céleste⁶.

Quoi qu'il en soit, l'accusation «d'anthropologisation» de Dieu s'avère excessive. S'il est évident que l'homme joue un rôle insigne dans la métaphysique hégélienne, il n'en demeure pas moins que ce dernier doit être conçu comme la pointe ultime d'un Tout se développant organiquement et dont l'expression est donnée dans l'*Encyclopédie*: la logique devient nature; la nature devient esprit. C'est ainsi que, parvenu à terme, ce processus concrétise l'idée selon laquelle «l'absolu est sujet» (PhE., Hegel, 2002 p.33), mais c'est également ici que se trouve la clé d'interprétation pour saisir la conceptualisation philosophique de la Trinité chez Hegel.

2.2. Le «concept rationnel» de la Sainte-Trinité

Étant entendu que Hegel conceptualise la Sainte-Trinité et qu'il la reprend à son compte, le premier moment à identifier est celui de «Dieu le Père» qui s'avère être l'Idée logique dans son éternité. Celle-ci correspond au passage fort célèbre de l'introduction de la *Science de la logique* :

La Logique [...] est à saisir comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est la vérité elle-même, telle qu'elle est sans voile en et pour soi-même; on peut pour cette raison s'exprimer [en disant] que ce contenu est la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini. (SL I, Hegel, 2006b, pp. 18-19)

⁶ À cet égard, l'exemple de Lucifer précédemment évoqué témoigne bien du caractère parcimonieux de Hegel relativement aux dogmes populaires du christianisme. Le philosophe ne traite jamais directement la question de l'existence ou l'inexistence de cette entité et les seules références sont toujours en lien avec la façon dont d'autres auteurs traitent la question (Lucifer selon Böhme ou selon Goethe, par exemple). Il faut plutôt repérer certaines subtilités dans le texte afin de déduire la position de Hegel, comme lorsqu'il indique qu'«avec le fait que Dieu crée le monde, il n'y a pas naissance d'un mal, d'un autre qui serait autonome, indépendant» (LPR I, Hegel 1996 p.252).

Hegel, s'inspirant librement de Spinoza pour qui toute détermination est une négation, stipule plutôt que «la négation est une détermination⁷» (LPR I, Hegel, 1996 p.300). Estimant que l'Idée logique se juge ou se scinde en elle-même, elle s'objective alors dans le domaine de la nature et de l'esprit fini qui s'avère être le domaine de l'Idée phénoménalisée, ou plutôt de l'idée dans son altérité. Loin d'être une déchéance hors du Royaume de Dieu et de l'essence éternelle, ce mouvement s'avère nécessaire puisqu'il est la condition pour le passage à l'existence du monde et de son apparition phénoménale, passage qui témoigne d'une «éternelle bonté»: «On peut appeler éternelle bonté cette manifestation du divin qui consiste en ce que le différent parvienne à l'existence; il s'absorbe dans la puissance, mais se maintient grâce à sa bonté» (LPR I, Hegel, 1996 p.122).

L'Idée aliénée, par l'intermédiaire de la nature organique, se rassemble ensuite en elle-même et s'extirpe progressivement de sa matérialité brute jusqu'à atteindre la subjectivité. Un passage de l'*Esthétique* expose succinctement ce processus qui correspond en quelque sorte à une «purification métaphysique» de Dieu dans son altérité:

Dans la nature inorganique, *le concept se confond entièrement avec l'existence* [notre italique] [...]. Dans la nature organique, au contraire, le concept se réalise dans le sens de l'animation, de la sensation, d'une certaine manière d'être-pour-soi. Nous ne disons pas que l'or a une âme, mais nous le disons de l'animal. Chez l'animal, le concept, en tant qu'âme, s'est réalisé dans le sens de cet être-pour-soi. (Esth., Hegel, 2009, p. 166)

Pour illustrer ce mouvement divin, Hegel emprunte souvent l'image du développement végétal⁸ : une graine contenant l'ensemble des déterminations d'un arbre en devenir (*potentia*) nie son immédiateté et libère par le fait même ses ramifications jusqu'à ce que le but s'atteigne lui-même dans le plein épanouissement végétal. Quoique didactique, l'image est fort juste et Hegel l'utilise à plusieurs reprises, démontrant par le fait même que l'*Aufhebung* (souvent traduite par «sursomption» ou par «négation et conservation») est partout à l'œuvre. Néanmoins, cet exemple végétal se limite à une dimension «microscopique» et il faut attendre

⁷ Hegel pose l'antériorité de la négation par rapport à la détermination. Cette antériorité est expliquée plus avant dans l'extrait qui suit: «La négation est détermination. La négation de la détermination est elle-même un déterminer. *Là où il n'y a pas de négation, il n'y a pas non plus de différence, pas de détermination* [notre italique].» (LPR I, Hegel 1996 p.300)

⁸ À cet égard, un exemple a déjà été offert dans l'introduction. Hegel y comparait la dialectique à «l'âme propre du contenu, âme qui fait progresser organiquement ses rameaux et ses fruits.» (PhD., Hegel, 1999 Rem., §31, p.110)

la transposition à l'échelle macroscopique avant que toute la violence du processus se révèle, Hegel n'hésitant pas à parler d'«holocauste» de la nature et de *sacrifice*. En ce qui concerne notre objet d'étude, l'extrait qui suit est la première manifestation explicite du processus de purification à l'œuvre dans les *Leçons* :

[La] nature est considérée comme ce qu'elle est en elle-même, comme le processus dont la vérité ultime est la transition à l'esprit, de sorte que l'esprit se démontre être la vérité de la nature. C'est la détermination, la destination propre de la nature que de se sacrifier, de se consumer, en sorte que la psyché jaillisse de cet *holocauste* [notre italique], et que l'idée s'élève dans son élément propre, dans son éther propre. Ce sacrifice de la nature est son processus. (LPR I, Hegel, 1996 p.127)

Notons en contrepartie que, face à une telle violence, il peut sembler étonnant que Hegel utilise alternativement les expressions «bonté éternelle», «holocauste» et «sacrifice» afin de désigner l'éternelle manifestation divine dans son «être-autre», comme si leur juxtaposition ne contenait pas en elle-même une profonde contradiction. Ce reproche peut toutefois être escamoté par le fait que le philosophe désigne ici deux moments de la vie divine que le christianisme se représente comme le «Père» et le «Fils». Si le Père désigne «la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini.» (SL I, Hegel, 2006b, pp. 18-19), le monde de nature et de l'esprit fini ne désigne pas tant la personnification du Fils que l'environnement dans lequel ce dernier est appelé à vivre et à être sacrifié. À son tour, ce sacrifice s'effectuera au profit du troisième terme du syllogisme «logique-nature-esprit», celui qui peut également être entendu comme le Saint-Esprit ou comme «Dieu tel qu'il est en sa communauté» (LPR I, Hegel, 1996 p.131). C'est ainsi que Jean-Louis Vieillard-Baron rapporte que dans l'article sur le droit naturel, Hegel synthétise ce mouvement en parlant de «la tragédie que l'absolu joue éternellement avec lui-même, le fait qu'il s'engendre éternellement dans l'objectivité, que dans cette figure qui est sienne il s'expose par là à la souffrance et à la mort, et s'élève de ses cendres dans la gloire» (GW 4 458-459, Hegel)⁹.

⁹ Cité par Vieillard-Baron, J.-L. (2006). *Hegel, système et structures théologiques*. Paris: les Éd. du Cerf., p.33

2.3. Le labeur du Baron de Münchhausen

Nonobstant cette conceptualisation de la Sainte-Trinité qui a ceci de pertinent qu'elle formule l'articulation logique des moments de la divinité, ce qui mérite une attention particulière est le caractère *laborieux* de ce processus. L'utilisation d'expressions comme «sacrifice» ou «tragédie de l'absolu» démontre qu'il est insuffisant de désigner la spécificité du Dieu hégélien simplement à travers son dynamisme et sa participation immanente au monde. Plus importante encore est l'introduction de la négativité dans la vie divine, apport que Vieillard-Baron qualifie de chose «capitale, révolutionnaire». (Vieillard-Baron, 2006 p.54)

Contre le Dieu des philosophes de la métaphysique de l'entendement et celui de l'*Aufklärung*, le Dieu hégélien doit nécessairement être compris comme un Dieu de l'incarnation libre, inconditionnée et cause de soi. Cette incarnation prend une part active au monde avec toute l'indigence¹⁰ que comporte cette objectivation dans la phénoménalisation et la finitude. C'est un peu dans cette mesure que Charles Taylor compare cet auto-engendrement laborieux au travail du Baron de Münchhausen:

À certains égards, cette philosophie rappelle irrésistiblement le baron de Münchhausen. On se souviendra que celui-ci, étant tombé de son cheval dans un marécage, s'extirpa de sa fâcheuse position et se remit en selle en tirant sur ses propres cheveux. Le Dieu de Hegel est un Dieu à *la Münchhausen*. (Taylor, 1998, p. 39)

Si cette indigence et ce labeur peuvent apparaître en profonde contradiction avec les représentations traditionnelles de Dieu, c'est précisément parce que ce dernier a toujours été représenté comme auto-suffisant et parfaitement libre par rapport à sa création. Conformément à la liberté divine, le monde aurait tout aussi bien pu exister ou ne pas exister. D'une part, cette opinion comporte l'inconvénient d'introduire l'arbitraire dans la vie divine, mais plus important encore est le fait qu'elle laisse entendre l'idée que Dieu serait conforme à

¹⁰ L'indigence de l'existence de l'Homme-Dieu est rationnelle et nécessaire. Elle sera le fondement de l'amour infini dans l'infinie douleur: «L'être divin doit apparaître sous la forme de l'immédiateté. Cette présence immédiate n'est que la présence de l'être spirituel sous cette forme spirituelle qui est la forme humaine. Cette manifestation n'est véritable sous aucune autre forme, par exemple l'apparition de Dieu dans le buisson ardent, etc. Dieu se manifeste comme personne individuelle et à cette immédiateté se rattache toute l'indigence de la nature humaine.» (LPR III, Hegel, 1954, p.135)

son concept même si ce dernier ne s'objectivait pas. Or, il s'agit d'une seconde opinion incompatible avec l'*actualisme* hégélien qui stipule que toute essence doit se manifester et passer dans l'existence. Cette nécessité est explicitée dans la logique hégélienne:

L'essence doit nécessairement *apparaître*. [...] Le paraître est la détermination moyennant laquelle l'essence est non pas être, mais essence, et le paraître développé est l'apparition. C'est pourquoi l'essence n'est pas *derrière* l'apparition ou *au-delà* d'elle, mais du fait que c'est l'essence qui existe, l'existence est apparition¹¹. (Enc., Hegel, 2012 §131, p.204)

En ce sens, il revient à dire que Dieu doit nécessairement poser le monde puisque «se manifester ainsi fait partie de l'essence même de l'esprit. Un esprit qui n'est pas manifeste, n'est pas un esprit.¹²» (LPR I, Hegel, 1996 p.43) Suivant cet actualisme, Charles Taylor stipule que nous «devons voir l'univers comme l'ensemble des conditions d'existence de Dieu» (Taylor, 1998, p. 24). Toutefois, l'univers physique n'est pas à proprement parler une fin en soi. Le but de l'objectivation divine est de faire en sorte que Dieu se manifeste à lui-même, qu'il soit le témoignage de l'Esprit pour un autre esprit et qu'un rapport de reconnaissance s'installe:

La puissance universelle est la substance qui, étant en soi sujet, pose maintenant son en-soi, se différencie donc d'elle-même, se communique au savoir, à l'esprit fini, mais comme il est moment d'elle-même, elle y demeure auprès de soi, et en sa division revient à elle indivisée, pas pour la nature immédiate. (LPR III, Hegel, 1954 p.23)

Il est à noter que la nature est en elle-même divine dans la mesure où, en tant qu'elle est l'idée aliénée, elle est le reflet de Dieu; c'est bien ce que Hegel entendait signifier lorsqu'il affirmait dans l'*Esthétique* que dans la nature inorganique, «le concept se confond entièrement avec l'existence» (Esth., Hegel, 2009 p.166). Néanmoins, comme il s'agit du stade le plus

¹¹ À ce titre, l'œuvre de Hegel comporte plusieurs exemples explicitant cet actualisme. Parmi les plus notables, un d'entre eux se trouve dans la préface de la *Phénoménologie* et simplifie la compréhension du concept entendu comme simple fondement dont le développement se fait attendre: «Aussi peu la construction est-elle terminée lorsqu'a été posé son fondement, aussi peu le concept du tout atteint-il le tout lui-même. Là où nous désirons voir un chêne dans la force de son tronc et dans l'expansion de ses branches et les masses de son feuillage, nous ne sommes pas satisfaits quand au lieu de cela l'on nous montre un gland.» (PhE., Hegel 2002, p. 28).

¹² Sur l'actualisme hégélien, il peut être utile de mentionner à nouveau ce qui était présent chez Böhme. Dieu n'est pas Dieu tant qu'il n'est pas manifeste : «Shockingly, Boehme claims that apart from or *prior to creation God is not yet God* [notre italique]. What moves God to unfold Himself in the world is the desire to achieve self-consciousness, and the mechanism of this process was brought by Boehme to involve conflict and opposition.» (Magee, 2008, p. 257)

inférieur du Concept, c'est aussi celui dans lequel il est pour ainsi dire en captivité, endormi dans la plénitude de la matérialité brute, sans aucune *liberté*. Ce n'est que par l'intermédiaire des êtres organiques, et plus particulièrement de ceux qui sont dotés d'une subjectivité, que ce dernier se libère. La nécessité de cette libération pousse d'ailleurs Hegel à associer l'homme et l'animal à une expression aussi inusitée que celle du «travail du négatif» : le «privilège de la douleur» (Enc., Hegel, 1970 §60, p.123). Entendu comme sensation ou conscience d'une borne à dépasser, ce privilège est en quelque sorte la condition nécessaire de la liberté et, éventuellement, de la réconciliation avec la négativité:

Le plus grand privilège des vivants consiste à avoir à parcourir ce processus de l'opposition, de la contradiction, de la négation, jusqu'à la conciliation des deux termes opposés; ce qui est affirmatif d'emblée et reste tel, sans qu'on ait à résoudre le problème de la conciliation, est étranger à la vie. La vie progresse vers la négation, avec la douleur qu'elle comporte, et ne devient affirmative par rapport à elle-même que par l'apaisement de l'opposition et de la contradiction. (Esth., Hegel, 2009 p.145)

2.4. La liberté comme expression divine et dépouillement de la naturalité immédiate

À certains égards, les expressions «unité des natures divine et humaine» et «concept libre» sont complémentaires, interchangeables, voire synonymes. Étant entendu que Dieu n'est pas l'être suprême indépendant par rapport à sa création et qu'il prend plutôt part au développement du monde, ce dernier a besoin d'un médium pour s'exprimer:

Voici alors la question qui se pose, si la sagesse doit agir et la fin se réaliser, quel sera le terrain approprié, le terrain où cette fin peut se trouver, s'accomplir ? [...] Dieu, comme puissance subjective n'est pas seulement la volonté, l'intention, mais action immédiate. Le terrain alors de la réalisation, de la réalité de la fin ne peut être que la conscience de soi, l'esprit en général ou plus précisément ce qu'on nomme l'esprit fini, l'homme. (LPRIIb, Hegel, 1954 p.144)

À la lumière d'un tel passage, il n'est pas étonnant que Charles Taylor utilise l'expression «véhicule de l'esprit cosmique» (Taylor, 1998 p.11) afin de désigner l'homme et son rôle insigne dans la philosophie hégélienne. L'homme est le *concept libre*, un point de concentration posé par et pour cet esprit cosmique, ce qui est particulièrement explicité dans

une addition de l'*Encyclopédie*:

On peut désigner l'âme, face au macrocosme de la nature en son ensemble, comme le microcosme, dans lequel celui-là se condense [...]. L'âme se situe au milieu, entre, d'un côté, la nature s'étendant derrière elle, et, de l'autre côté, le monde de la liberté éthique. (Enc., Hegel, 2012, add. §391, p.410).

Ce passage a ceci d'intéressant qu'il définit l'«homme-concept» comme un microcosme, mais surtout comme un milieu qui pourrait à son tour être désigné comme un pivot entre la nature immédiate et la liberté de l'Esprit absolu. En tant que microcosme, l'homme est essentiellement un monde de représentations et de facultés:

Dans le concept comme tel, les déterminations sont encore simples, idéelles: c'est ainsi que ce que nous appelons âme, moi, n'est que le concept lui-même dans sa libre existence. [...] Je suis un monde de représentations, et ce monde est enfermé dans le simple *moi*. Tant que le concept ne dépasse pas les limites du *moi*, il reste dans la sphère de l'idéalité et rend ainsi le *moi* transparent à lui-même, lui offre son propre reflet. (Esth., Hegel, 2009 p.156)

À ce titre, Hegel compare le concept libre, en tant que monde de représentations et de facultés, à la monade leibnizienne¹³. Cette comparaison s'avère judicieuse dans la mesure où, dans son *Discours de Métaphysique*, Leibniz décrit cette dernière comme une âme n'ayant ni porte ni fenêtres, mais également «comme un petit monde qui exprime le grand» (Leibniz, 2004, p. 176). La *Monadologie*, quant à elle, la décrit même comme «une petite divinité dans son département» (Leibniz, 2004 p.242). Dans le contexte hégélien, cette première représentation du concept libre peut servir de point de départ ou de fondement provisoire, mais celle-ci doit toutefois être délaissée au profit d'une conception plus radicale d'un «moi» qui exprime sa liberté. En effet, la liberté ne peut pas être seulement «en soi» ou enfermée dans la subjectivité de la monade ; elle doit se réaliser pleinement dans un monde éthique.

Cette exigence apparaît plus clairement dans la façon dont Hegel traite le développement de la liberté, notamment par l'intermédiaire de certaines de ses figures spirituelles. Un cas de liberté non-développée se retrouve dans l'étude du stoïcisme et

¹³ Hegel n'utilise pas la notion de «monade» à outrance, mais il s'en sert le plus souvent pour désigner l'âme comme fondement abstrait: «Cette connaissance, cette séparation, cette scission, comme nous l'avons dit, fait que ce sujet se détermine, se conçoit comme le point extrême de l'être pour soi abstrait, de la liberté abstraite. L'âme pénètre dans sa profondeur, dans tout son gouffre (*Abgrund*). Cette âme est la *monade* non développée, nue, l'âme vide, sans contenu. Toutefois, et tant qu'en soi elle est la notion, le concret, ce vide, cette abstraction contredit sa détermination qui est d'être concrète.» (LPR III, Hegel 1956, p.111-112)

correspond à une liberté individuelle qui est bien en soi, mais qui n'est pas reconnue par autrui dans un monde éthique. Dans ses *Principes sur la philosophie du droit*, Hegel généralise cet exemple pour parler de la nécessité de dépasser ce genre de liberté qui n'est rien d'autre qu'une «liberté dans les chaînes»:

Je peux me retirer en moi-même hors de mon existence, et en faire quelque chose d'extérieur, - tenir à l'extérieur de moi la sensation particulière et être libre dans les chaînes. Mais cela est *ma volonté*, tandis qu'au contraire, *pour l'autre*, je suis dans mon corps; je ne suis *libre pour l'autre* que comme libre dans *l'existence*. (PhD., Hegel, 1999 p.125)

L'exigence que la liberté soit non seulement en soi, mais également reconnue, est un thème hégélien fort célèbre qui nous transporte dans le cadre de la vie éthique accomplie et de la religion qui la supporte. À cet égard, l'étude du christianisme selon Hegel démontrera que seule cette forme religieuse peut assurer un fondement suffisant pour le plein développement de la liberté.

Néanmoins, avant d'aborder la liberté dans un contexte chrétien, d'autres déterminations du concept «pur» ou fondamental de la liberté demandent à être précisées. D'une part, nous trouvons une définition négative de la liberté dans *La Raison dans l'histoire*, Hegel opposant l'Esprit libre à la matière brute: «La nature de l'Esprit se laisse connaître par son opposé exact. Nous opposons l'Esprit à la matière. De même que la substance de la matière est la pesanteur, de même la liberté est la substance de l'Esprit.» (RH, Hegel, 1979 p.75)

Positivement, la liberté se définit comme auto-détermination. Précédemment, il a été aperçu qu'en vertu de la nécessité du monde, Dieu ne pouvait pas être considéré comme étant doté d'une volonté arbitraire et capricieuse. Agissant en quelque sorte selon la nécessité de sa nature rationnelle, il pose les déterminations ou les conditions de sa propre objectivation, de sa révélation à soi. De façon similaire, la liberté découlant de la nature rationnelle de l'homme exclut l'arbitraire: «On confond souvent la liberté avec l'arbitraire; mais l'arbitraire n'est qu'une liberté irrationnelle, les choix et les décisions qu'il provoque étant dictés, non par la volonté raisonnable, mais par des impulsions accidentelles, par des mobiles sensibles extérieurs.» (Esth., Hegel, 2009 p.147)

Selon cette perspective, cette liberté inadéquate serait le propre de l'être-pour-soi et se rapporterait davantage à une simple «volonté de choix» (*Willkür*). Ainsi, l'esprit dans sa finitude n'investit que des objets finis et contingents, notamment lorsqu'il s'adonne à ses tâches journalières.

Ultimement, Hegel cherche plutôt l'Esprit absolu dont la caractéristique propre est d'être «auprès-de-soi», ce qui implique que l'homme se plonge dans l'objet absolu selon ses trois modes de manifestations; l'art, la religion et la philosophie. C'est ainsi que dans l'*Esthétique*, la contemplation des productions de l'art implique que le sujet se libère de sa particularité psychologique (caractère, tendances, préférences, etc.): «la contemplation du beau comporte [...] ce qu'on peut appeler le retrait du désir ; le sujet renonce à ses fins dirigées contre l'objet et considère désormais celui-ci comme autonome, comme une fin en soi.» (Esth., Hegel, 2009 p.164). Ce retrait de ce qui caractérise en propre la naturalité de l'homme est encore plus explicite dans le cas de l'artiste dont le génie procède de l'effusion de l'universalité agissant en lui ¹⁴:

[La] vraie liberté consiste à laisser ce qui est substantiel s'affirmer comme une puissance en soi, laquelle ne tarde d'ailleurs pas à devenir la puissance propre de la pensée et du vouloir subjectifs, jusqu'à se confondre, à ne former qu'un avec elle. C'est ainsi que l'originalité de l'art s'alimente bien de toutes les particularités qui se présentent, mais elle ne les absorbe que pour que l'artiste puisse obéir à l'élan de génie. (Esth., Hegel, 2009 p.373)

Dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, Hegel traitera de façon générale la conscience religieuse comme «le dimanche de la vie dans lequel s'évanouissent les buts finis, les intérêts limités, la peine, la douleur, le dégoût, les soucis terrestres, finis - dans lequel s'évanouissent [...] toutes les misères du monde de tous les jours» (LPR I, Hegel, 1996 p.30). De façon similaire, la philosophie consiste à laisser agir la «chose» en soi:

¹⁴ C'est ainsi que les études de cas amènent Hegel à percevoir un motif à l'œuvre chez les artistes de génie. Tous laissent agir en eux une *idée* dont la source entretient très peu de rapports avec les particularités empiriques de la personnalité, un peu comme si l'universalité seule œuvrait en eux: «on [s'est] souvent posé la question de savoir d'où vient à l'artiste ce don et cette faculté de conception et d'exécution, comment il produit son œuvre d'art. On voudrait avoir une recette, une règle indiquant comment il faut s'y prendre [...]. C'est ainsi que le cardinal d'Este demanda à Aristote, au sujet de son *Roland furieux*: «Maître Louis, où diable avez-vous pris toute cette damnée histoire?» Interrogé à son tour, Raphaël répondit, dans une lettre, *qu'il suivait une certaine idée* [notre italique]. (Esth., Hegel 2009 p.353)

Plus l'homme, dans le penser rationnel, laisse la chose même agir en lui-même, renonce à sa particularité, se comporte en conscience universelle, sa raison ne cherchant pas ce qui est sien au sens de quelque chose de particulier, moins celle-ci tombera dans cette opposition; car c'est elle, la raison, qui est elle-même la chose, l'esprit, l'esprit divin. (LPR I, Hegel, 1996 p.44)

Notons toutefois que cette façon de présenter l'effacement devant l'objet absolu a ceci de limitée qu'elle semble laisser entendre qu'il ne s'agit que d'une opération psychologique dans laquelle le sujet se libère individuellement de sa naturalité et laisse agir le divin en lui. D'une part, il est bien vrai que chez Hegel, la conscience individuelle n'est pas une page blanche et le processus de l'effacement de la naturalité au profit du pouvoir divin est ainsi comparé à la réminiscence platonicienne. L'extrait qui suit traite du savoir religieux, mais pourrait être rapporté à tous types de savoir:

Le savoir est assurément nécessaire à la religion; cela requiert la médiation [...]. Mais celle-ci ne doit pas être considérée comme quelque chose de mécanique, mais comme une *stimulation* [notre italique]. Ici est à sa place l'antique parole de Platon: l'homme n'apprend rien, il ne fait que se souvenir; il y a quelque chose que l'homme porte en lui-même originairement. (LPR I, Hegel, 1996 p.289)

Dans l'extrait qui précède, la notion de «stimulation» est ce qui doit retenir notre attention. Celle-ci nous transporte sur le terrain général de la *culture* en tant qu'élément déclencheur du savoir et de la connaissance. À cet effet, c'est sur ce terrain spirituel que se joue une nouvelle dimension du dynamisme et de la purification hégélienne. Hegel affirme que «l'embryon est bien homme *en soi*, il ne l'est pourtant pas *pour soi*; pour soi il ne l'est que comme raison *cultivée* [notre italique] qui s'est *faite* ce qu'elle est *en soi*. C'est là seulement son effectivité.» (PhE., Hegel, 2002 p.36) De façon complémentaire, la valeur accordée au facteur culturel est une autre façon de réitérer l'importance générale du développement chez Hegel puisque «la Chose n'est pas épuisée dans sa *fin*, mais dans son *exécution*, pas plus que le *résultat* n'est le tout *effectif*, mais de concert avec son devenir.» (PhE., Hegel, 2002 p.21-22)

À vrai dire, ce n'est que par le biais ou plutôt par la médiation de ses productions intellectuelles que l'homme s'affranchit de sa naturalité immédiate, aussi mauvaises soient-

elles¹⁵. En tant qu'il s'objective et qu'il extériorise sa spiritualité, l'homme conquiert toujours davantage son essence et sa liberté. Empruntant le vocabulaire théologique, Hegel désigne alternativement ce processus comme une rude «théodicée» ou comme un «plan providentiel». À cet égard, cette marche de la culture s'apparentera à ce que la *Phénoménologie de l'Esprit* décrit tantôt comme un chemin de croix¹⁶, tantôt comme un «chemin du doute [et] du désespoir» (PhE., Hegel, 2002 p.94). Ce chemin tortueux sera celui sur lequel l'homme consumera toute sa naturalité, se purifiera de toute empirie et de toute finitude au profit de l'universalité.

¹⁵ Pour Hegel, n'importe quelle production spirituelle est immédiatement supérieure aux productions naturelles. Cette supériorité est exprimée de façon fracassante dans son *Esthétique*: « Tout ce qui vient de l'esprit est supérieur à ce qui existe dans la nature. La plus mauvaise idée qui traverse l'esprit d'un homme est meilleure et plus élevée que la plus grande production de la nature, et cela justement parce qu'elle participe de l'esprit et que le spirituel est supérieur au naturel.» (Esth., Hegel 2009 p.11)

¹⁶ Le passage où il est question du chemin de croix est le suivant: «Parce que maintenant cette présentation n'a pour objet que le savoir qui-apparaît, elle ne paraît pas être elle-même la science libre se mouvant dans sa figure caractéristique, mais de ce point de vue, on peut la prendre comme le chemin de la conscience naturelle qui se propulse jusqu'au savoir vrai; ou comme le chemin de l'âme qui parcourt la série de ses figurations comme des stations qui lui sont proposées par sa nature, en sorte qu'elle se purifie jusqu'à l'expérience complète d'elle-même, à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même.» (PhE., Hegel 2002 p.94) Si la *Phénoménologie* se présente comme une «science de l'expérience de la conscience» (PhE., Hegel 2002 p.104), il est tout de même possible d'emprunter son caractère tragique et de le transposer dans ses œuvres ultérieures, particulièrement en ce qui concerne ses philosophies de l'histoire et de la religion. Dans les deux cas, Hegel expose une science libre en retraçant les «figurations» historiques et religieuses jusqu'à l'atteinte de leur forme vraie et aboutie.

Chapitre 3 : Les Leçons sur la philosophie de la religion comme procès

3.1 Le concept de religion

C'est donc sur le terrain culturel ou plutôt spirituel que s'entame le cœur du contenu *Leçons sur la philosophie de la religion*, au même titre d'ailleurs que n'importe laquelle des sciences philosophiques abordées par Hegel (histoire, droit, logique, etc.). Si, tel qu'il a été indiqué dans la première section du présent travail, tout dérive de Dieu et revient à lui, nous pourrions en revanche indiquer que la science est possible seulement du fait que l'homme est une créature pensante capable de raisonnement. C'est d'ailleurs à partir de cette nature raisonnable que Hegel a opéré ses critiques de la théologie du sentiment et des limites posées par l'*Aufklärung*. Contre la foi que cette dernière a mise de l'avant, le philosophe revendiquera la «foi en la raison» (Hegel, 2012 p.84) lors de son allocution pour l'ouverture de ses cours à Berlin en 1818. Dans le cadre des *Leçons*, la science et la raison seront également présumées, d'autant plus que la philosophie de la religion est la dernière des sciences philosophiques¹⁷.

En ce qui concerne à proprement parler le contenu général des *Leçons*, il est à noter à titre préliminaire que Hegel semble suivre un agenda double. D'une part, outre le fait que le philosophe stipule y retracer la marche du Concept, Thomas A. Lewis indique dans *Religion, Modernity, and Politics in Hegel* (Lewis, 2011) que les cours oscillent entre une «cartographie» des religions déterminées et une réinterprétation rationnelle du christianisme à partir de sa fondation conceptuelle dans la Genèse¹⁸. Il en résulterait une œuvre manquant parfois d'unité et sombrant souvent dans l'anecdotique, Hegel s'appuyant très souvent sur des récits de voyage et des récits de missionnaires afin d'évaluer les religions non-européennes,

¹⁷ À ce sujet, Hegel s'exprime de la façon qui suit: «La science de la religion est une des sciences de la philosophie, et c'est la dernière; elle présuppose dans cette mesure les autres disciplines philosophiques, elle est donc résultat. Sous l'angle philosophique, nous sommes ici déjà en présence d'un résultat de prémisses qui se trouvent derrière nous.» (LPR I, Hegel 1996 p.249)

¹⁸ Pour plus d'informations, lire les chapitres «Determinate Religion as a Conceptual Mapping» (pp. 184-192) et «Determinate Religion as a Narrative of Genesis» (pp. 192-196).

plus particulièrement les formes religieuses orientales¹⁹. S'il est indéniable que l'œuvre a vieilli et qu'elle n'a pas su rendre parfaitement justice à toutes les religions, ces critiques peuvent toutefois être nuancées et même relativisées à certains égards. Sur ce point, une des considérations les plus éclairantes tient dans ce qui a été brièvement aperçu dans la première section. Hegel a toujours été préoccupé par la cohésion sociale et par la *Volksreligion* dont il a identifié l'aboutissement dans le protestantisme luthérien. C'est en partie à l'aune de ce baromètre qu'il évalue les défauts des autres formes religieuses, y compris celles des différentes variantes du christianisme, si bien que tous leurs défauts se présentent en partie comme des confirmations de cette *Volksreligion* européenne.

Néanmoins, ce n'est pas explicitement sous ce mode évaluatif que Hegel prétend présenter sa philosophie de la religion. Estimant qu'elle est fondée sur le concept qui se juge, se scinde et s'objective pour lui-même, elle est plutôt définie comme un *procès*, terme qui s'apparente à la notion de théodicée précédemment évoquée:

[Ce] qui est le plus parfait doit parcourir le chemin menant au but. Il n'est aucune chose qui puisse être parfaite dès le commencement, elle ne le peut qu'en s'atteignant, qu'en atteignant son but. L'esprit est donc ce procès et il n'est parfait que dans son but. (LPR I, Hegel, 1996 p.53)

Hegel place immédiatement ses *Leçons* sur le terrain de l'universel commencement abstrait, se situant ainsi au niveau de la logique. Toutefois, il se tourne vers le savoir de Dieu et des modes de connaissances qui lui correspondent (sentiment, foi, etc.). Comme ces modes ont été aperçus dans la première section, il est inutile de les voir à nouveau. Toutefois, il peut être pertinent de mentionner que la religion étant le domaine du rapport de la subjectivité envers Dieu, elle ne se meut pas dans les pensées pures de la philosophie spéculative et demeure essentiellement au niveau de la certitude.

À cette notion de subjectivité, une considération pourrait être ajoutée puisque Hegel ne l'aborde pas explicitement dans la section du concept de la religion; l'intersubjectivité. Parlant

¹⁹ «Hegel's revisions in light of newly available sources serve as a powerful reminder of the historical moment in which he lived. If the historical factors most relevant to Parts I and III of the philosophy of religion are the social upheavals and post-Enlightenment critiques of religion of the late eighteenth and early nineteenth centuries, that most relevant for Part II is the dramatic influx of information about other lands and peoples. Missionaries' and travelers' accounts of foreign lands and people were avidly consumed by European reading public. [...] Hegel was one of the first Western thinkers to try to give this material an integral role in his philosophical thought.» (Lewis, 2011, pp. 183-184)

plutôt d'appartenance à un peuple, il faut attendre une note en bas de page de la troisième leçon avant que ce rapport soit clairement mis en évidence:

L'esprit un est la base substantielle en général; c'est là l'esprit d'un peuple tel que cet esprit est déterminé dans les périodes singulières de l'histoire du monde - l'esprit national; celui-ci constitue la base substantielle dans l'individu [...]. Tout individu, en tant qu'appartenant à l'esprit de son peuple, est ainsi né dans la foi de ses pères sans faute ni mérite de sa part, et la foi de ses pères est pour l'individu quelque chose de saint et l'autorité dont il relève. (LPR III, Hegel, 1954 p.316)

Cette précision s'avère pertinente puisqu'elle supplée aux descriptions quelque peu formelles du culte. Seules les formes extérieures (sacrements) démontrent un caractère public et il est déconcertant de constater que Hegel ne mise pas davantage sur la dimension intersubjective du culte dans sa description du concept de la religion. En tant que chaque individu naît à l'intérieur d'un groupe possédant déjà ses représentations religieuses, la subjectivité est, pour ainsi dire, toujours déterminée préalablement, si bien qu'il faut reconnaître la présence de l'intersubjectivité religieuse sur la manifestation individuelle. Par le fait même, c'est le développement particulier de chaque Esprit populaire qui déterminera le niveau de conscience de la liberté, qu'elle soit collective ou individuelle. Chaque culte n'est que le reflet de ce développement et l'individu périssable est en quelque sorte le dépositaire temporaire et passif des pratiques et des représentations publiques²⁰.

Quoi qu'il en soit, si les représentations et croyances peuvent être regardées comme le versant théorique de chaque religion, pour sa part, le culte s'avérera être le versant *pratique* dont le but est la suppression de la distance entre l'individu et l'Absolu (ou, pour l'indiquer en termes logiques hégéliens, entre le particulier et l'universel). Cette élévation vers Dieu est, à

²⁰ À cet égard, il est bien important de se rappeler le rapport que les représentations de l'Absolu entretiennent avec la vie politique et institutionnelle d'un peuple: «Le peuple qui a un mauvais concept de Dieu a aussi un mauvais État, un mauvais gouvernement, de mauvaises lois.» (LPR I, Hegel, 1996, p.320). Dans un passage des leçons sur la religion de la nature, Hegel souligne également la représentation de la liberté qui en découle: «La représentation que l'homme se fait de Dieu correspond à celle qu'il se fait de lui-même, de sa liberté. En se sachant en Dieu, il a aussi la connaissance de sa vie périssable, en Dieu il sait la vérité de son être [...]. Quand l'homme a une connaissance véritable de lui-même, les deux côtés se correspondent. Dieu est d'abord quelque chose d'absolument indéterminé, mais au cours de l'évolution se forme peu à peu la conscience de la nature de Dieu et à mesure s'efface l'indétermination primitive, et ainsi progresse le développement de la réelle conscience de soi.» (LPR IIa, Hegel, 1954, p.10-11)

proprement parler, la réalisation de la *réconciliation* dont les termes sont exposés de la façon qui suit:

Avec cela commence le rapport pratique dans lequel je suis pour moi, où je me trouve en face de l'objet et où j'ai maintenant à produire mon union, mon accord avec lui. Je n'ai pas seulement à savoir l'objet, à être rempli par lui, j'ai à me savoir en tant que rempli de cet objet, à le savoir en tant qu'en moi et pareillement à me savoir en tant que dans cet objet qui est la vérité, et donc à me savoir dans la vérité. (LPR I, Hegel, 1996 pp.311-312)

À cet égard, c'est ici que sont mises à profit les facultés spirituelles, mais également la fonction purificatrice de l'esprit. D'une part, le recueillement suppose une intériorisation ou même une concentration de soi dans la chaleur du sentiment et de la ferveur. Les formes extérieures comme les sacrements impliquent quant à elles le détachement progressif de la conscience sensible, particulièrement dans le *sacrifice*. Finalement, ce que Hegel nomme le «sacrifice à Dieu du cœur» (LPR I, Hegel, 1996 p.315) est la forme la plus élevée du culte puisqu'il s'agit de renoncer à sa subjectivité particulière. À l'égard de la philosophie, Hegel ajoute ce qui suit:

[Dans] cette mesure, la philosophie est un culte perpétuel; elle a pour objet le vrai, et le vrai dans sa figure la plus haute en tant qu'esprit absolu, en tant que Dieu. [...] Savoir le vrai requiert que l'on se débarrasse de sa subjectivité, des fantaisies subjectives de la vanité singulière, que l'on s'occupe du vrai purement dans le penser et que l'on se comporte seulement selon le penser objectif. Cette négation de la subjectivité particulière est un moment essentiel, nécessaire.²¹ (LPR I, Hegel, 1996b, p. 315)

3.2. Du rapport entre la représentation de l'Absolu et l'éthicité dans les religions déterminées

Il est à noter que, comme ces déterminations abstraites ne se rapportent qu'au concept pur du culte, elles ne révèlent pas encore toute la violence de leur manifestation. À cet égard, le degré de violence dépend en dernière analyse du rapport théorique qu'un peuple entretient envers l'Absolu. C'est ainsi que dans la religion de «Fo», le néant est déterminé comme

²¹ Il est à noter que cette modalité du sacrifice a déjà été évoquée deux fois jusqu'ici. D'une part, il en a été question lors de la réfutation de la théologie du sentiment au profit d'une réhabilitation du cœur à l'intérieur d'un culte particulier et, d'autre part, lorsqu'il a été question de l'effacement de la personnalité empirique devant l'Esprit absolu.

principe suprême; le culte consiste alors à éprouver et à exprimer la paix intérieure²². En revanche, Hegel considère que la religion musulmane place plutôt à son fondement un Dieu spirituel qui révèle sa jalousie et l'exigence de la servitude. Il en dérive alors le fanatisme:

Dans la doctrine mahométane, on ne trouve que la crainte de Dieu; il faut honorer Dieu, l'Unique, et s'en tenir à cette abstraction. C'est pourquoi cette religion est du formalisme, le parfait formalisme qui n'admet à son encontre aucune formation, c'est donc du fanatisme. (LPR III, Hegel, 1954 p.147)

Un dernier exemple notable concerne l'Hindouisme et c'est probablement dans cette forme religieuse que s'explique de la façon la plus évidente le rapport entre la représentation de l'Absolu et l'éthicité (*Sittlichkeit*), d'autant plus que Hegel met cette religion en opposition absolue avec la vie éthique européenne.

Du point de vue du concept métaphysique, la lecture hégélienne de l'hindouisme en est une du règne de la confusion. Incapables de s'élever rationnellement à une détermination spirituelle de l'Absolu, les hindous se représentent Brahma comme un infini abstrait, impersonnel et coupé des hommes, ces derniers n'ayant aucune véritable valeur intrinsèque²³. L'entendement et l'imagination abstraits sont alors mis en service et s'arrogent le droit de définir les divinités à partir de leurs catégories finies. C'est ainsi que dans le culte hindou, l'adoration se rapporte à une infinité d'objets naturels dont chacun incarne un attribut divin (le soleil, les animaux, etc.). La conséquence de ces représentations dépourvues d'esprit et entremêlées de finitude est alors une désastreuse répercussion dans la vie morale et institutionnelle de l'hindouisme:

²² Hegel dresse les traits caractéristiques de leur concept métaphysique: «Si l'on exprime cette paix comme un principe, notamment dans la religion de «Fo», la fin dernière et suprême est le néant, le non-être. On dit que tout est sorti du néant et y retourne. Nos premiers parents en sont sortis et y sont revenus; le néant est le principe, le commencement et la fin de tout. [...] Au premier abord il doit paraître surprenant que l'homme se représente Dieu comme le néant; ce doit sembler de la plus grande étrangeté; à y regarder de plus près cela ne signifie pas autre chose que Dieu n'est rien de déterminé, il est l'indéterminé.» (LPRIIa, Hegel 1954, p.101)

²³ Comme c'est la naissance qui détermine l'appartenance à une caste, la notion de mérite individuel fondé sur l'effort ne saurait s'y présenter. L'injustice est alors fondée sur des rapports naturels et progrès ne saurait émerger de l'hindouisme, du moins de la façon dont Hegel conçoit cette religion.

Il y a lieu de faire une brève réflexion au sujet de l'État de la liberté, de la raison dans la réalité. Il va de soi qu'une vie politique européenne fondée sur la personnalité, le droit absolu, le droit libre ne se réalise pas avec une pareille religion; car il y règne la brutalité de l'imagination et cette condition horrible qui fait renier les rapports vrais et moraux - de la famille, de la bienveillance, du droit, de la personnalité infinie reconnue, de la dignité humaine. (LPRIIa, Hegel 1954 p.58)

Hegel ajoutera un peu plus loin que: «[de] même qu'à cause de ce manque de liberté, la superstition est sans limites, il s'ensuit qu'on ne trouve ni moralité, ni liberté raisonnable, ni droits, ni devoirs et que *le peuple hindou est tombé dans l'immoralité la plus profonde* [notre italique].» (LPR IIa, Hegel 1954 p.144)

Il n'y a pas lieu ici d'entériner ou d'infirmer les portraits que dresse Hegel à l'égard des trois formes religieuses évoquées. Pour l'essentiel, il a déjà été indiqué à sa décharge que le philosophe a utilisé les ressources limitées de son époque. Néanmoins, eu égard à la notion de «négativité», il peut être intéressant de noter que certaines de ses manifestations s'avèrent parfois monstrueuses. Au sens strict, il est alors tout simplement impossible de parler de «purification». Ainsi, dans le cas du «mahométisme», l'Absolu déterminé comme «Seigneur» tyrannique illustre que la servitude et le fanatisme²⁴ découlent de cette représentation. Toutefois, l'hindouisme est de toute évidence l'exemple le plus intéressant puisqu'il est en mis en opposition absolue avec le christianisme, la forme religieuse achevée. C'est d'ailleurs dans cette opposition que se révèle toute la différence entre une contradiction brute demandant à être dépassée et une négativité qui pourrait être qualifiée de «fonctionnelle», de réconciliatrice. Ainsi, une opposition entre ces deux modes de négativité se dresse dans le passage qui suit. D'un côté, Hegel pose la «furie destructrice» à l'orientale et de l'autre, la pénitence, une action visant à réparer un tort, à purifier quelque chose qui, moralement, ne doit pas être:

Les hommes n'ont aucun rapport avec Brahma; sous la forme précédente, ils ont avec lui un rapport, mais absolument négatif, ils trouvent en lui leur perte. L'identité avec cet infini abstrait est l'abstraction absolue, la mortification absolue, la mortification du fini [...]. Cette mortification consiste en tortures

²⁴ La servitude sera également observée dans le judaïsme, ce qui servira de justification pour son dépassement dans le christianisme.

qu'on s'inflige, en austérités à l'infini et non en pratiques de pénitence. (LPRIIa, Hegel 1954 p.58)

Il est à noter que si ces manifestations ne se justifient pas sur le plan moral, elles s'expliquent toutefois d'un point de vue métaphysique. Comme l'Esprit n'est pas tout ce qu'il doit être dès le départ, ces productions spirituelles ne sont autre chose que des ébauches défectueuses d'une réalisation à venir. Nous pouvons à cet égard souligner à nouveau la façon dont s'articule la science hégélienne afin de comprendre la nécessité de leur présence et de leur remplacement:

C'est la marche ordinaire de toute science; on a d'abord la notion, puis sa détermination, la réalité, l'objectivité et enfin ceci que la notion première s'objective pour soi, devient objet pour soi, se rapporte à elle-même; c'est la marche de la philosophie. (LPR III, Hegel, 1954 p.13)

3.3. La religion et l'immédiateté naturelle: entre anthropologie et récits généalogiques

Retracer l'ensemble des manifestations religieuses finies et indiquer leur filiation avec le christianisme serait une tâche laborieuse qui pourrait s'étendre indéfiniment. À cet égard, il peut être suffisant de souligner à nouveau ce qui a été indiqué précédemment; les manifestations religieuses témoignent d'une certaine conception de l'Absolu dont chacune correspond à un degré de conscience de la liberté. Suivant la notion de «procès» de la conscience religieuse qui a été rapprochée de la «théodicée» et de la purification spirituelle, le concept n'est parfait qu'en atteignant son but. Le commencement n'est qu'un simple fondement, une prédisposition à la religiosité. Si l'Esprit absolu n'est pas dès le départ auprès-de-soi, c'est qu'il doit avoir la patience de séjourner auprès de ses figures:

L'impatience requiert l'impossible, à savoir l'obtention du but sans les moyens. D'une part est à supporter la longueur de ce chemin, car chaque moment est nécessaire, - d'autre part il y a à *séjourner* près de chacun, car chacun est lui-même une figure individuelle totale. (PhE., Hegel, 2002 p.44)

Il est à ajouter que ce rapport entre le séjour de l'Esprit et son commencement est intéressant dans la mesure où il met en lumière un enchevêtrement entre les deux niveaux de lecture des *Leçons*, soit une première qui serait «anthropologisante» (la cartographie des

religions) et une seconde qui serait mythico-généalogique (la relecture de la Genèse). Dans les deux cas, un point de convergence s'articule autour de la notion d'«innocence primitive», quoique les lectures se distinguent en ce qui concerne un prétendu «âge d'or» initial que les trois grands monothéismes placent à leur fondement. À vrai dire, le début de l'humanité se donne plutôt à comprendre comme un âge de barbarie:

On peut remarquer encore cette conception que l'homme, au paradis, aurait, dit-on, possédé le plus grand savoir en ce qui concerne Dieu et la nature [...]; nous y trouvons ceci que cette unité de la nature est, ou plutôt a été, dit-on, immédiate, naturelle, une intuition de l'homme serein, le cœur de la nature et la nature divine n'ont plus de secrets pour lui, en sorte qu'il se trouve au centre de la nature et dans le centre divin. [...] Cette rationalité et ce savoir ne sont que le résultat de la médiation de la pensée et n'apparaissent que dans l'existence finale de l'homme - *la première étant bestiale* [notre italique]. (LPR IIa, Hegel, 1954 p.31-32)

Notons que cette croyance en un âge d'or n'est pas l'apanage exclusif du christianisme, du judaïsme et de la religion musulmane, mais bien une tendance religieuse somme toute généralisée:

La plupart des religions commencent par un séjour au paradis joint à un état primitif d'innocence de l'homme. (Les Grecs ont un âge d'or et les Romains une époque de Saturne.) Cette conception est très générale et la pensée a cherché dans les temps modernes à la justifier par elle-même. (LPR IIa, Hegel, 1954 p.24)

Hegel n'est pas un protestant orthodoxe; sa lecture des récits religieux n'est pas littérale et il ne cherche pas à suivre les modernes dans cette tentative de justification. À vrai dire, si, d'un point de vue historique, ce récit est dénué de valeur scientifique, il se révèle en contrepartie d'une infinie importance du côté de la représentation de soi. C'est dans cette mesure que Hegel parle du mythe du Jardin d'Éden comme d'une *histoire divine* dont l'élévation à la forme philosophique sert de point de départ pour la compréhension rationnelle du christianisme. Au commencement, l'Esprit n'est pas auprès-de-soi; il est plutôt dispersé géographiquement et plongé dans l'immédiateté naturelle, préoccupé par des fins finies et utilitaires. Il en dérive une représentation de l'Absolu inadéquate à l'égard de son concept. Les premières *Leçons* sont d'ailleurs destinées à expliquer les religions de la nature qui identifient le divin avec le naturel; il s'agit alors du stade de l'unité de l'esprit et de la

nature. Ce n'est que par un long processus historique que le Concept se scindera et s'objectivera à des représentations du Soi en tant qu'Esprit.

Toutefois, à défaut d'être un âge d'or, cette immédiateté naturelle qui n'a pas encore été travaillée par la négativité peut tout de même être considérée comme un âge d'innocence. En tant que l'homme est plongé dans la finitude et que seuls ses désirs sont mis à contribution, ses plus hautes fonctions rationnelles se trouvent dans un stade de «sommeil» (Enc., Hegel, 2012 §398, p.442) selon une expression de l'*Encyclopédie*. En tant que tel, il est une créature imperméable à l'imputabilité, au même titre que l'animal.

3.4 Le serpent n'a pas menti

Or, voilà que dans son parcours, l'Esprit a produit le judaïsme dont l'insigne mérite est d'avoir mis à son fondement la représentation selon laquelle «Dieu a créé l'homme à son image» (Gen. 1 :27). Une telle précision s'avère être un progrès dans la mesure où c'est le caractère spécifique de l'homme, nommément sa participation à l'Esprit, qui se trouve dorénavant à l'avant-scène plutôt que la Nature divinisée²⁵. Rappelons que, d'une certaine façon, la nature participe également à Dieu. Toutefois, en tant qu'elle n'est que le «concept captif», elle n'est au mieux qu'un reflet de l'Idée aliénée. L'homme, quant à lui, est le concept libre et la Chute sera une confirmation de cette caractéristique en tant que le récit raconte qu'en mangeant du fruit de l'arbre de la connaissance, il a fait usage de son pouvoir singulier : celui du libre arbitre.

À ce titre, Hegel note qu'une des failles du mode fini de cette représentation religieuse est d'avoir laissé entendre que le péché originel a introduit une souillure qui aurait propagé le mal dans la Nature et dans le cœur de l'homme. Sans aucune autre justification que l'autorité des Écritures ou celle d'un corps doctrinal particulier, des gens estiment que Adam et Ève sont responsables de la faiblesse humaine et des maux qui affligent irrémédiablement l'humanité :

²⁵ Ce rôle prépondérant accordé à l'humanité sera également confirmé par le Christ. Hegel citera à cet égard un passage du Sermon sur la montagne dans Mathieu 6: 25-26: «C'est pourquoi je vous dis : Ne vous inquiétez pas pour votre vie, de ce que vous mangerez ou boirez, ni pour votre corps, de quoi vous le vêtirez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement? Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'amassent rien dans des greniers, et votre Père céleste les nourrit. *Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux?* [notre italique]» Le passage se trouve dans (LPRIII, Hegel, 1954, p.142).

le travail, la mort, l'exposition à la maladie, à la souffrance, à la colère divine et à l'hostilité de la nature.

La lecture hégélienne s'avère à ce chapitre beaucoup plus optimiste, peut-être même un peu trop puisqu'elle tend à réduire considérablement le mal. C'est ainsi que ces maux sont réinterprétés à la lumière de la condition spirituelle de l'homme et poussent Hegel à apercevoir non pas une sentence divine, mais le fardeau d'un *privilège* qui confirme la supériorité et la dignité humaine sur tout le reste de la nature:

On dit ensuite qu'à l'homme ont été infligés des châtiments, des maux naturels. C'est incertain²⁶, mais assurément le travail auquel Adam est condamné est une conséquence de la connaissance. Les animaux ne travaillent pas; *travailler est la marque de la nature supérieure, spirituelle de l'homme* [notre italique]. (LPR III, Hegel, 1954 p.124)

Peut-être plus important encore est le coup fatal que Hegel assène à un des symboles paradigmatiques du Mal; le serpent. Culturellement associé à la fourberie, à la tentation et à la perte, le serpent du récit de la Genèse n'apparaît pas du tout sous un jour péjoratif chez Hegel:

Quand il est rapporté dans le récit qu'un être étranger, le serpent, a séduit l'homme par la promesse fallacieuse que l'homme, en sachant distinguer le Bien et le Mal, serait semblable à Dieu, on veut dire que l'action de l'homme a pour origine le principe du Mal. Cependant, les paroles de Dieu lui-même confirment que la connaissance du Bien et du mal fait partie de la divinité de l'homme. Il dit lui-même: «Voici Adam est divin comme l'un de nous.» *La parole du serpent n'était donc pas mensongère* [notre italique]. (LPR III, Hegel, 1954 p.125-126)

²⁶ Il est à noter ici que Hegel escamote rapidement le problème du mal physique dans le monde. Si son interprétation du travail en tant que participation à la nature supérieure de l'homme s'avère parfaitement défendable, force est d'admettre qu'il faut recourir à un autre principe pour expliquer les malheurs du monde qui ne tombent pas sous la responsabilité humaine (ex. les cataclysmes, la maladie, etc.). En un sens, ces maux font partie intégrante de la structure d'un monde dont la caractéristique essentielle est d'être l'incarnation des conditions d'existence de Dieu. À ce sujet, il suffit de souligner à nouveau ce qui a été mentionné précédemment : les malheurs du monde sont certes tristes, mais ils ne sont pas en eux-mêmes mauvais.

3.5. L'homme doit être coupable : la culpabilité comme fondement de la purification morale

Etonnamment, c'est plutôt le soi-disant âge d'or du Jardin d'Eden qui acquiert un caractère péjoratif dans la mesure où cet état de parfaite innocence ne correspond pas du tout au concept de l'homme. Le philosophe va même jusqu'à assimiler ce stade primitif à un parc zoologique qu'Adam doit quitter afin d'embrasser sa culpabilité et de se rendre digne de sa purification morale :

Il peut paraître condamnable de dire que l'homme doit sortir de l'état d'innocence et devenir coupable. Or, l'état d'innocence consiste en ceci qu'il n'y ait pour l'homme ni bien, ni mal; c'est la condition de l'animal (paradis = parc zoologique). [...] Si, sur le mal il ne sait rien, il n'en sait pas plus sur le bien. L'état de la faute au contraire, est celui d'imputabilité, c'est celui de l'homme. *Faute signifie imputabilité* [notre italique]. (LPRIIa, Hegel 1954 p.26-27)

Dès lors, reste-t-il chez Hegel de la place pour une réflexion sur le Mal? Si ce dernier est entendu comme un insondable Mal radical, la réponse est non. Une telle chose a déjà été réfutée lorsqu'il était question de l'existence de Satan. Toutefois, s'il est plutôt question du mal moral entendu comme une finitude qui pousse l'homme à privilégier ses désirs particuliers au détriment de l'universalité qui sommeille en lui et qui n'attend qu'à être activée, alors la réponse est oui. Cette contrariété est précisément un thème qui sera approfondi lorsqu'il sera question de Jésus, mais il est toutefois possible de l'esquisser et de la désigner comme la «douleur infinie»:

La conscience de cette opposition, de cette division entre le Moi et la volonté naturelle, cette conscience est celle d'une contradiction infinie. Le Moi est en rapport immédiat avec la volonté naturelle, avec le monde et en même temps, repoussé. C'est la douleur infinie, la souffrance du monde. (LPR III, Hegel, 1954 p.112)

Il apparaît dès lors évident qu'il existe chez Hegel une ambivalence même sur le mal moral. Cette ambivalence est en quelque sorte parfaitement assumée et témoigne d'une tension régnant entre la négativité et la réconciliation. Les deux moments sont à la fois nécessaires et complémentaires puisque la nature du concept libre est de se scinder pour ensuite se libérer de la finitude qu'occasionne cette opération. À cet égard, Hegel utilisera

l'image d'un mouvement qui blesse et qui guérit tout à la fois:

Le Mal, la volonté de l'égoïsme, n'existe que par la conscience, le connaître; c'est la volonté première; il faut avoir présente la notion de la chose. [...] Mais dans la connaissance se trouve tout aussi bien le principe divin du changement, du retour en soi, *elle blesse et guérit* [notre italique], car le principe est esprit et vérité. (LPR III, Hegel, 1954 p.106)

Dès lors, une nouvelle détermination de la théodicée hégélienne s'éclaire, non pas seulement à travers le devenir général de l'Esprit dans l'ensemble de ses manifestations mondaines, mais plus spécifiquement à partir du récit de la Genèse. Si la négativité est apparue défectueuse et inaboutie dans certains cas (la religion musulmane et l'hindouisme, plus particulièrement), celle-ci trouve dans l'interprétation hégélienne du mythe fondateur un caractère qui suppose purement et simplement l'épuration de la volonté naturelle.

Chez Hegel, Adam est la véritable pierre d'assise de ce processus, ce dernier pouvant être conçu comme le prototype de l'humanité, celui qui est appelé aux plus hautes destinations spirituelles. Notons ici que la distinction entre «prototype de l'humanité» et «premier homme» est importante puisqu'elle témoigne de la confrontation entre la lecture littérale et la lecture hégélienne du récit de la Genèse. Hegel considère Adam comme «l'homme en général» tandis que les orthodoxes le considèrent comme celui qui a péché et qui, de concert avec Ève, a introduit la souillure dans le monde. Pour Hegel, il apparaît absurde d'imputer une faute à l'ensemble de l'humanité pour l'action d'un seul couple. À cet égard, la croyance en l'hérédité du mal est une des déficiences du récit:

Il faut remarquer [...] les contradictions de cette narration qui en contient de graves. On dit qu'il a été interdit à l'homme de manger du fruit de cet arbre [...]; il transgresse cette interdiction quand on lui dit qu'il deviendra semblable à Dieu; il y croit sottement (comme si manger des pommes faisait des dieux); il est puni pour cela. Tout se poursuit ainsi suivant une logique tout à fait finie, vulgaire, à cela se rattache une hérédité tout extérieure du Mal - aucune idée, aucun [sens] spéculatif. (LPR III, Hegel, 1954 p.120-121)

Sur ce point, l'hégélianisme se rapproche ici de l'*autonomie* kantienne, à ceci près que le développement du judéo-christianisme révélera que le but, nommément le Bien, n'est pas seulement un idéal de la raison pratique, mais quelque chose que l'homme peut et doit réaliser

*in concreto*²⁷ dans le monde. En s'inspirant des remarques sur l'unité de l'esprit humain et de l'esprit divin qui était déjà intuitionnée chez Böhme et chez Maître Eckhart, il est possible d'affirmer que la lecture hégélienne de la Genèse tend à réitérer la sublimité, la validité et la dignité des plus hautes aspirations de l'homme. Ce faisant, la théodicée doit se comprendre selon le schéma en spirale du christianisme. L'exode hors de l'état d'innocence n'est que le passage vers une réintériorisation ou une restauration de ce qui était présent dès le départ²⁸:

C'est Adam ou l'homme en général qui y apparaît, ce qui est raconté concerne la nature même de l'homme [...]. Cependant, c'est la destinée de l'homme de revenir à l'état d'innocence; ce qui est sa destinée finale est représenté ici comme l'état primitif, l'harmonie de l'homme et du Bien. Le défaut de ce récit imagé consiste en ce que cette unité est représentée comme un état existant immédiatement; il faut sortir de cet état de naturalité originaire et la scission qui se produit alors, doit aboutir à une réconciliation. (LPR Iib, Hegel, 1954 p.72-3)

3.6. Douleur du monde et judaïsme pré-chrétien

Les récits du Jardin d'Éden et de la Chute sont des histoires divines et, en tant que tel, seul leur contenu intérieur est objectif, universel et substantiel. En contrepartie, leur mode de représentation s'avère subjectif et contingent. Or, de tous les récits étudiés par Hegel, un seul d'entre eux est reconnu à la fois comme une histoire divine et comme une histoire véridique; celle de Jésus de Nazareth :

Quelque chose peut être exposé de manière historique, et pourtant nous ne le prenons pas au sérieux. Nous nous accommodons des récits qui nous parlent de Jupiter et des autres dieux; mais nous ne nous enquérons pas plus avant [...]. Cependant, il y a aussi quelque chose de caractère historique qui est une histoire divine, sans cesser pour autant d'être histoire au sens propre du terme: c'est l'histoire de Jésus. (LPR I, Hegel, 1996 p.277)

²⁷ En postulant l'existence de Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme, Kant transpose par le fait même l'ultime réconciliation dans le domaine nouménal. L'agir moral, en tant que moyen pour se rendre digne du bonheur promis par le christianisme, devient alors un travail infini de tout instant, une dette impossible à acquitter dans le monde phénoménal.

²⁸ La structure en spirale traverse l'ensemble de l'œuvre hégélienne et il n'est donc pas très étonnant de la retrouver dans sa lecture du christianisme. À titre indicatif, cette structure est particulièrement explicitée dans la description qu'il offre de la science philosophique: «C'est seulement la philosophie dans son ensemble qui nous donne la connaissance de l'univers comme totalité organique, totalité qui se développe à partir de son concept et qui, sans rien perdre de ce qui en fait un ensemble, un tout, dont toutes les parties sont rattachées les unes aux autres par la nécessité, rentre en elle-même et, dans cette union avec elle-même, forme un monde de vérité. Dans la couronne formée par cette nécessité scientifique, chaque partie représente un cercle revenant sur lui-même, sans cesser d'avoir avec les autres parties des rapports de nécessité.» (Esth, Hegel 2009 p.15)

Histoire doublée dans la mesure où son contenu divin est universel et substantiel tandis que son revêtement extérieur est attesté scientifiquement²⁹, le récit de Jésus de Nazareth est le véritable pivot des *Leçons*. Eu égard à la notion de négativité, il est intéressant de souligner que peu importe l'aspect selon lequel il est considéré, l'intériorité et l'extériorité du récit ont pour dénominateur commun une concentration paroxystique de douleur.

Selon l'Épître aux Galates, «lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils» (Galates 4:4). Hegel cite textuellement ce verset, mais le reprendra à son compte:

Voici la succession dans le temps: lorsque le temps fut révolu, est-il dit, Dieu envoya son fils. Lorsque le temps fut révolu, est ce qui a été dit; quand donc l'esprit se fut concentré au point de connaître son infinité et de contempler l'être substantiel en quelque sorte dans un sujet de conscience de soi immédiate, ensuite dans une pure subjectivité, dans une infinie négativité, pour cette raison d'une façon absolument universelle. (LPR III, Hegel 1996, p.176)

Selon ce qui a été précédemment énoncé, il est fort à parier que Hegel ne reprend pas littéralement ce passage; Dieu n'est pas un être transcendant qui organiserait les âges du monde selon son bon plaisir. Par ailleurs, l'idée d'une telle organisation est réfutée, non sans un brin d'humour, avec le rejet de la preuve physico-théologique de Dieu:

La considération physico-théologique est une considération de finalité simplement extérieure. Elle est ainsi tombée en discrédit, et à bon droit; car on a alors en vue des fins finies, lesquelles ont ainsi besoin des moyens, et cela va se spécifiant toujours davantage. [...] Cette considération qui s'égare dans les petitesse se trouve résumée dans une Xénie de Goethe; on y loue le Créateur d'avoir créé une bouteille et le chêne-liège pour avoir un bouchon. (LPR I, Hegel, 1996 p.301)

À vrai dire, dans un contexte hégélien, la récupération de l'expression «lorsque le temps fut révolu» semble davantage indiquer que toutes les conditions étaient réunies afin de voir l'émergence d'une figure salvatrice comme celle de Jésus de Nazareth. De fait, le récit extérieur, délimité autour du contexte dans lequel Jésus est né, a vécu et a été sacrifié, semble

²⁹ L'attestation scientifique doit être nuancée et Hegel en est parfaitement conscient. Tel qu'il sera aperçu ultérieurement, il n'est pas question ici de reconnaître l'ensemble des propriétés et actions attribuées à la figure de Jésus dans le Nouveau Testament, principalement en ce qui concerne la réalisation de miracles. Toutefois, Hegel, à l'instar de nombreux historiens contemporains, tient certains faits pour véridiques: « Cette histoire n'est pas simplement considérée comme un mythe à la manière des images, il y a là des événements sensibles; la naissance, la passion, la mort du Christ sont considérées comme quelque chose de complètement historique. Certes, cela est ensuite pour la représentation et dans le mode de la représentation, mais cela a aussi un autre aspect en soi.» (LPR I, Hegel 1996, p.277)

effectivement attester que les temps étaient «mûrs».

Campé dans l'horizon d'une population juive conservatrice et assiégée par l'Empire romain, Hegel note que cette époque en est une de collusions, d'humiliations, de décadence et de déshonneur. D'une part, le constat que Hegel dresse à l'égard de la religion juive au moment de l'apparition de Jésus n'est guère élogieux. Fortement nationaliste et enraciné dans des pratiques rituelles aussi nombreuses qu'obstinées, le judaïsme de l'époque est vilipendé pour son étroitesse. Bien qu'étant parvenu à une représentation de Dieu en tant qu'Esprit, ce dernier est également caractérisé comme un Seigneur opiniâtre exigeant du peuple juif servitude et sacrifices, le tout sous la menace de sanctions divines. Il en résulte une religion finie qui n'a pas été capable de s'élever à la substantialité, ce dont témoigne précisément l'étroit cadre nationaliste des textes sacrés. Reposant sur un mode patriarcal, le judaïsme s'est principalement soucié des considérations généalogiques, s'intéressant davantage aux récits de la filiation abrahamique qu'à l'universalité de son mythe fondateur. Dans cette perspective, Hegel estime que la venue du christianisme était nécessaire afin d'épurer cette forme religieuse des couches de sens particulières qui se sont superposées à son fondement et qui ont masqué sa substantialité:

Il faut remarquer aussi que cette histoire [le récit de la Genèse] est demeurée en sommeil dans le peuple juif et ne s'est pas développée dans les livres des Hébreux. Elle n'y est point citée, sauf quelques allusions plus tard dans les livres apocryphes. Longtemps elle est demeurée en repos, seul le christianisme devait lui donner sa vraie signification. (LPRIIb, Hegel, 1954c, p. 74)

Si cette interprétation «après coup» de l'universalité de la Genèse n'est pas sans rappeler la formule selon laquelle «la chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée du crépuscule» (PhD., Hegel, 1999 p.77), la critique hégélienne du judaïsme primitif peut toutefois être nuancée par le fait que son étroitesse patriarcale est elle-même nécessaire dans le devenir de l'Esprit. En effet, c'est ce patriarcat qui pose un des fondements divins de la société, la famille:

C'est en effet la fin première et la moralité est encore immédiate et naturelle; la sphère de cette moralité immédiate est la famille; la fin est simplement humaine; c'est la famille et le lien qui l'unit; c'est pourquoi nous avons ici une religion patriarcale. La première fin réelle, immédiate de la sagesse divine est encore tout à fait limitée, particulière, parce qu'elle est la première. Elle

s'adresse exclusivement à telle famille en écartant les autres. (LPR I Ib, Hegel, 1954 p.69)

Parallèlement, c'est en partie à travers ce cadre rigide, protecteur et fortement exclusiviste que Hegel explique le malheur du peuple juif. Étant donné que l'intégrité politique et culturelle du groupe s'est trouvée en péril sous le poids des forces romaines, un vif désir d'affranchissement ne pouvait que fomenté. Ainsi, dans son texte de jeunesse *L'Esprit du christianisme et son destin*, Hegel est persuadé que le moment où Jésus apparut dans cette nation «condition[nait] tôt ou tard le succès d'une révolution» (ECD, Hegel, 1967, p. 151):

L'esprit juif avait perdu son indépendance extérieure; aussi les Romains et les rois tolérés ou imposés pour eux concentraient contre eux la haine secrète de la presque totalité des Juifs; l'exigence d'indépendance était trop profonde dans leur religion, qui tolérait à peine le voisinage d'autres peuples [...]. Ce peuple dont l'existence n'avait jamais encore réellement subi d'outrage, n'était pas encore dans la nécessité de consentir à la sacrifier et c'est pourquoi il attendait un messie étranger, armé de puissance, qui ferait pour lui ce qu'il n'osait faire de lui-même [...]. (ECD, Hegel, 1967, p.152)

En contrepartie, si Hegel n'hésite pas à critiquer l'opiniâtreté des Juifs de l'époque de Jésus, il réserve à l'égard de l'Empire romain des critiques infiniment plus acerbes. Associés à la religion de la finalité extérieure, le philosophe estime que l'unique but des Romains est la domination du monde. Ainsi, à défaut d'être une puissance substantielle et universelle, Hegel indique que cet empire est en revanche une «souveraineté, une froide domination en général, [...] la puissance comme telle» (LPR I Ib, Hegel, 1954 p.172). Concrètement, cette puissance s'exerce dans le cadre de la volonté arbitraire de l'empereur qui est «vénéral comme un dieu; car il est cette puissance irrationnelle (*grundlos*) qui régit les individus et leur condition.» (LPR I Ib, Hegel, 1954 p.188) Le culte romain, outre la vénéral de la *Fortuna publica* (LPR I Ib, Hegel, 1954 p.172), se manifeste également à travers des spectacles dépourvus de moralité et remplis d'une froide violence³⁰. En ce sens, l'époque de l'Empire romain est probablement l'exemple historique paradigmatique où il est possible d'apercevoir que «l'histoire [...] est l'autel où ont été sacrifiés le bonheur des peuples, la sagesse des États et la vertu des individus» (RH, Hegel, 1979 p.103).

³⁰ De façon générale, Hegel ne ménage aucun éloge à l'égard de l'Empire romain. Froid et barbare, son règne a été si violent que le philosophe déclarera que le «monde romain constitue le point de transition fort important qui conduit à la religion chrétienne, le terme intermédiaire indispensable». (LPR I Ib, Hegel 1954 p.191)

3.7. Douleurs et deuil de l'Esprit absolu

Les remarques concernant le judaïsme et l'Empire romain se rapportent aux conditions extérieures ayant favorisé l'apparition sur scène de Jésus en tant que figure salvatrice. Néanmoins, ce rapport extérieur est loin d'épuiser l'explication du succès historique de sa démarche, pas davantage que sa divinité par ailleurs. Par le fait même, les conditions extérieures ne constituent qu'une explication partielle et il faut également observer l'autre dimension de l'histoire doublée du Christ: son universalité.

Sur ce point, les remarques de Jean-Louis Vieillard-Baron dans *Hegel : Système et structures théologiques* sont particulièrement intéressantes. Se positionnant sur le terrain du dynamisme de l'Esprit absolu qui s'exprime librement et négativement, Vieillard-Baron refuse toute interprétation historicisante du récit de Jésus. À ce titre, la pertinence de son interprétation se mesure au fait qu'il place cette histoire strictement sur le terrain de la vie tragique que l'Absolu joue avec lui-même. Ce faisant, il mise non seulement sur la théologie chrétienne, mais également sur certaines des figures que l'Esprit absolu adopte et délaisse avant d'aboutir au Christ. À cet égard, Vieillard-Baron estime que le §382 de l'*Encyclopédie* est le point de départ pour expliquer l'enchevêtrement entre la vie divine et la souffrance de l'Absolu. Le paragraphe de l'*Encyclopédie* se lit comme suit :

Pour cette raison, l'essence de l'Esprit est formellement la liberté, la négativité absolue du concept en tant qu'identité avec soi. D'après cette détermination formelle il peut faire abstraction de tout élément extérieur et de sa propre extériorité, de son être-là; *il peut supporter la négation de son immédiateté individuelle, la douleur infinie* [notre italique], c'est-à-dire se maintenir affirmativement dans cette négativité et être identique pour lui-même. Cette possibilité est en elle-même son universalité abstraite qui est-pour-soi. (Enc., Hegel, 2012, §382 p.430)

Avec Adam, il a été aperçu que le fait de ne pas être à la hauteur de l'universalité du Concept ou du Moi constituait la base du péché ou, plus précisément, de la «douleur infinie». Cette dernière était entendue non pas comme une souffrance physique, mais morale. Adam, le prototype ou la métaphore de l'humanité, est bien divin en soi, mais ne l'est pas encore pour soi. À cet égard, il n'est qu'un esprit fini qui, en vertu de sa propension à laisser aller à ses désirs naturels au détriment de son universalité, est ni auprès-de-soi, ni réconcilié. L'esprit incarné doit donc transcender sa finitude et déboucher sur son absoluité, ce qui sera

précisément rendu possible par la médiation de l'enseignement de Jésus, d'une part et, d'autre part, grâce à la conformité de ses actions et de son sacrifice qui s'y rattachent. Dans le premier cas, l'enseignement correspondra à l'amour infini et, dans le second, à la négation de la négativité : le rachat de la faute, de la scission, l'élévation de l'humanité. En un sens, Hegel synthétise l'œuvre christique en la désignant comme un «amour infini provenant de l'infinie douleur» (LPR III, Hegel, 1954 p.173).

En contrepartie, il peut être pertinent de noter que le récit de la Genèse et de sa réinterprétation dans le christianisme correspond en quelque sorte à un moment tardif dans l'histoire de la conscience de soi de l'Absolu, plus précisément celui de la conscience malheureuse juive. À ce titre, Vieillard-Baron, s'inspirant du chapitre de la religion dans la *Phénoménologie*, rappelle que la venue de la religion manifeste n'est pas uniquement préparée par le judaïsme, mais par d'autres moments de la conscience religieuse. Dans cette perspective, il souligne que «Hegel montrera que le christianisme, en tant que religion révélée, vraie, présuppose la fin des dieux grecs et leur esthétisation nostalgique.» (Vieillard-Baron, 2006 p.61) Un passage particulièrement éloquent de la *Phénoménologie* atteste effectivement ce propos:

Les statues sont maintenant des cadavres qu'a délaissés l'âme qui les animait; de même les hymnes sont des mots auxquels on ne croit plus. La table des dieux n'a plus ni boisson ni nourriture spirituelles, et la conscience ne voit plus revenir, dans les fêtes et les jeux, la joyeuse unité de soi avec l'essence.³¹ (PhE., Lefebvre, Hegel, 9 381)³²

Ainsi, ce ne serait pas tant la naissance historique du Christ et son contexte imprégné de souffrance (pauvreté et oppression politique) qui auraient intéressé Hegel, mais plutôt la douleur et la nostalgie qu'éprouve l'Esprit absolu face à la mort du polythéisme. L'idée serait exprimée par l'image des dieux antiques regroupés autour du berceau divin, annonce du passage au monothéisme:

³¹ De façon similaire dans l'*Esthétique*, Hegel observe la même perte de sens de l'art chrétien, ce dernier étant devenu incapable d'assurer sa fonction. L'Esprit doit délaissier le mode de la sensibilité et s'enfoncer dans l'intériorité: «Nous avons beau trouver les images des dieux grecs incomparables, et quelles que soient la dignité et la perfection avec lesquelles sont représentées Dieu le père, le Christ, la Sainte Vierge, l'admiration que nous éprouvons à la vue de ces statues et images est impuissante à nous faire plier les genoux.» (Esth., Hegel 2009 p.153)

³² Cité par Vieillard-Baron, J.-L. (2006). *Hegel, système et structures théologiques*. Paris: les Éd. du Cerf. p.62-63

Ces formes [...] constituent la périphérie des figures qui, dans l'attente et la presse, entourent le lieu de naissance de l'Esprit qui advient comme conscience de soi; la souffrance et la nostalgie omniprésente de la conscience de soi malheureuse sont son centre et elles sont les douleurs conjointes pour accoucher de son résultat - la simplicité du pur concept qui contient ces figures comme ses propres facteurs. (PhE., Lefebvre, Hegel, 9 404)³³

Eu égard aux dieux grecs et au polythéisme en général, la façon d'expliquer leur disparition serait de l'attribuer au fait que «la forme humaine des dieux antiques [...] est superficielle puisque ces dieux sont irresponsables et immortels [...]; les dieux sont comme des humains immortels» (Vieillard-Baron, 2006 p.297). En ce sens, cette lecture anhistorique offerte par Vieillard-Baron trouve un écho du côté des *Leçons*, à ceci près que Hegel se concentre surtout sur les variations de la notion d'incarnations divines. C'est ainsi qu'à plusieurs endroits, le philosophe pourfend la façon dont les dieux orientaux s'incarnent et disparaissent sans raison apparente. Ce faisant, toutes ces manifestations, tant antiques qu'orientales, s'avèrent arbitraires et contingentes. Quant à elle, l'incarnation divine du christianisme «est libre et nécessaire; elle est l'accomplissement de la nature divine manifestant son unité avec la nature humaine» (Vieillard-Baron, 2006 p.298). Hegel note ce qui suit:

Le panthéisme hindou présente des incarnations en quantité innombrable; la subjectivité, l'être humain, n'y est qu'une forme accidentelle et pour Dieu, ce n'est qu'un masque que revêt la substance et qu'elle change au hasard. Mais Dieu comme esprit contient le moment de la subjectivité, de l'unité en soi; sa manifestation ne peut donc être qu'unique, se présenter qu'une fois. L'essentialité de la forme de la manifestation est expliquée [...]. Se manifester, c'est être pour autre chose, cette autre chose est la communauté. (LPR III, Hegel 1954 p.135)

Outre la mention à la nécessité d'une incarnation unique, Hegel mentionne ici un point déterminant pour la suite de ses lectures, plus particulièrement en ce qui concerne la postérité du récit qui débouchera sur le Saint-Esprit ou, tel qu'aperçu précédemment, «Dieu tel qu'il est en sa communauté» (LPR I, Hegel, 1996 p.31). L'incarnation libre et nécessaire du Christ existe en vue de la *communauté*. À cet égard, le point de rencontre doit être *sensible*, phénoménal. D'un point de vue phénoménologique, Vieillard-Baron dira:

³³ Ibid.

Il ne s'agit donc pas pour la conscience de prouver l'existence de Dieu; il s'agit de constater une existence présente et immédiate, et de la reconnaître comme le Dieu. La pensée de Dieu n'est pas première; *c'est l'existence d'un être humain reconnu comme Dieu qui est première* [notre italique]. Pour que le divin puisse être principe épistémologique, il faut qu'il soit là d'abord comme phénomène. (Vieillard-Baron, 2006 p.70)

Notons ici qu'un des mérites de Vieillard-Baron est de formuler une éclairante interprétation de la négativité «intra-divine» (Vieillard-Baron, 2006 p.33). À certains égards, la démarche du philosophe qui s'inscrit dans la volonté d'exposer les «fondations structurantes sans lesquelles tout cet édifice s'écroulerait» (Vieillard-Baron, 2006 p.33) aurait fort probablement été entérinée par le philosophe allemand. En effet, ce dernier postule l'identité du contenu de la philosophie et de la théologie, en plus de réserver des critiques acerbes à l'historicisme³⁴. En contrepartie, la démarche anhistorique de Vieillard-Baron tend à nier les conditions extérieures du récit de Jésus. Par exemple, Vieillard-Baron minimise considérablement l'importance du contexte empirique de la naissance du Christ: «Les cours ultérieurs situent l'apparition du Christ et de la religion chrétienne (peu distingués par Hegel) dans l'Empire romain. Néanmoins, la dimension historique de la naissance du Christ reste secondaire.» (Vieillard-Baron, 2006 p.70-71) Or, contrairement à ce qu'avance Vieillard-Baron, ce contexte empirique est parfaitement assumé dans les écrits de maturité de Hegel:

Jésus parut dans le monde romain, en particulier au sein du peuple juif. Celui-ci, par suite du danger qui menaçait son culte sous la domination des rois de Syrie et des Romains, s'opiniâtrait, se concentrait dans son culte et souffrait. Les Romains, au contraire, étaient les maîtres du monde. Il parut quand le petit peuple était dans la perplexité. *Mathieu*, XI, 25: Je te loue Père et maître des

³⁴ Hegel formule quelques attaques contre l'historicisme en général. Une des plus intéressantes se trouve dans la préface de la *Phénoménologie*. Le philosophe allemand indique que l'historicisme s'en tient à l'exactitude, mais ne s'approche jamais de la méthode du concept: « En ce qui regarde les vérités *historiales* pour les évoquer brièvement, dans la mesure notamment où l'on considère ce qu'il y a de purement historial en elles, l'on concède facilement qu'elles concernent l'être-là singulier, un contenu selon l'aspect de sa contingence et de [son] arbitraire, des déterminations de ce même [contenu] qui ne sont pas nécessaires. - Mais même des vérités nues telles que celles qui ont été avancées comme exemple ne sont pas sans le mouvement de l'autoconscience.» (PhE., Hegel 2002 p.54-55) Parallèlement, la théologie ne saurait être réduite à cette même discipline: «On observera qu'il y a une théologie qui prétend adopter une attitude seulement historique à l'égard de la religion, et qui possède aussi une abondance de connaissances, lesquelles sont toutefois seulement de nature historique. Une telle connaissance ne nous concerne en rien; si la connaissance de la religion était seulement historique, il nous faudrait comparer de pareils théologiens aux garçons comptables d'une maison de commerce, qui tiennent l'état des comptes pour une richesse étrangère qui leur passe dans les mains, mais dont ils ne gardent rien [...].» (LPR I, Hegel 1996 p.41)

Cieux que tu aies caché cela aux sages et aux savants et que tu l'aie révélé aux enfants. (LPR III, Hegel, 1954 p.140)

Loin de minimiser l'interprétation de Vieillard-Baron, il faut toutefois mentionner que la période de maturité de Hegel semble de plus en plus tenir compte des conditions empiriques de la religiosité, ce qui apparaîtra plus clairement dans la façon dont Hegel abandonne progressivement la négativité au profit des conditions sociales permettant l'émergence de la réconciliation.

Chapitre 4: Grandeur et misère du christianisme

4.1. Miracles et enseignements christiques selon Hegel

Le récit de Jésus est une histoire double. Contrairement au mythe de la Genèse, il comporte un contenu à la fois divin et historique. Hegel se représente la chose comme suit: Dieu, dans son éternelle bonté, se manifeste dans le domaine de la nature et de l'esprit fini. L'Esprit, d'abord plongé dans la naturalité, se purifiera de sa finitude par l'intermédiaire de la culture. Avec le judaïsme, l'Esprit du monde a pris conscience de la culpabilité (imputabilité) inhérente à la nature humaine et ce n'est que par l'intermédiaire d'un médiateur incarné que l'esprit se retrouvera dans son pur élément spirituel. Jusqu'ici, les données empiriques fournies par l'histoire sont réduites au strict minimum. Jésus est bel et bien une figure historique apparue aux gens de son époque, mais cette manifestation est elle-même subordonnée à un schéma organique ; seule la raison spéculative est en mesure d'attester la nécessité et le caractère divin de cette marche³⁵. À certains égards, il est difficile de trouver jusqu'ici quoi que ce soit de foncièrement contentieux. Tout se passe un peu comme si Hegel indiquait que l'usage seul de la raison et d'une culture religieuse suffisaient pour attester la validité de ce contenu. Ainsi, nous comprenons mieux pourquoi la foi mise de l'avant par l'*Aufklärung* perd de sa pertinence.

Néanmoins, la philosophie hégélienne ne se contente pas uniquement de court-circuiter la foi en tant que principe justificateur de la religion chrétienne, elle biffe également tout ce qui se révèle être irréconciliable avec la raison spéculative. C'est ainsi qu'une autre méthode de justification de la religion, soit la justification par les miracles, est rejetée et décrite comme «un mode de croyance extérieur, contingent³⁶» (LPR III, Hegel, 1954 p.180). À vrai dire, la

³⁵ Affirmer que la pensée spéculative atteste la nécessité d'un contenu relève de la tautologique. La catégorie principale de la pensée est la nécessité tandis que l'entendement s'en tient à des déterminations finies, donc contingentes et passagères. C'est la raison pour laquelle l'entendement est incapable de concevoir le contenu mystique comme celui de la pensée de Böhme: « Le mystique est purement et simplement tout ce qui est spéculatif, qui demeure dissimulé à l'entendement.» (LPR I, Hegel 1996 p.314)

³⁶ Non seulement est-il superflu de chercher à justifier quoi que ce soit par leur intermédiaire, mais ils sont pour la plupart dépourvus d'intérêts. À ce titre, Hegel cite l'exemple des Noces de Cana: «la foi repose sur le témoignage de l'Esprit, elle ne dépend pas des miracles, mais de la vérité absolue, de l'Idée éternelle, du contenu et à cet égard, les miracles offrent peu d'intérêt; on peut les citer accessoirement pour l'édification comme raisons

seule fonction que Hegel leur assigne est d'impressionner les populations en vue de les convertir. Or, le christianisme est depuis longtemps passé dans les mœurs, si bien qu'ils sont dorénavant dépourvus d'intérêt théorique et pratique:

Le relatif est d'ailleurs temporel; cet objet limité des miracles pour servir la culture de la communauté, pour croire en cet individu n'avait d'intérêt que pour ceux du dehors, en quelque sorte pour la conversion des Juifs et des païens; mais la communauté, une fois formée, n'en a plus besoin; elle possède l'Esprit qui guide en toute vérité [...]. (LPR III, Hegel 1954 p.178-179)

À titre indicatif, il peut être intéressant de noter que le seul miracle que Hegel est prêt à reconnaître se rattache non pas aux récits de la Bible, mais à sa propre métaphysique. Le miracle en question est celui de la spiritualisation de la nature:

Le vrai miracle est l'apparition de l'esprit dans la nature et la vraie apparition de l'esprit est au fond l'esprit humain et sa conscience du monde; en effet, savoir que ce monde disséminé, dans sa multiplicité contingente, est conforme à la loi, est rationnel; c'est cela qui relativement est un miracle. (LPR IIb, Hegel, 1954 p.60)

En second lieu, de larges pans de l'enseignement christique sont catégoriquement rejetés. Sur ce point, c'est ici que les *Leçons* deviennent contentieuses, notamment parce qu'elles proviennent d'un philosophe qui a fermement défendu sa profession de foi chrétienne. Non seulement ces enseignements sont-ils rejetés, mais leur contenu est également remplacé par leur exact inverse. Ainsi, estimant que le vœu de pauvreté est un non-sens³⁷, Hegel recommande plutôt l'accumulation bien réglée de richesses. Quant à la dissolution des liens sociaux qui sera transformée par les premières communautés en vœu de chasteté, celle-ci est délaissée au profit de l'union sacrée du mariage³⁸. Ce faisant, Hegel semble n'avoir retenu qu'un enseignement essentiel de la part de Jésus, celui de l'annonce du Royaume de Dieu:

subjectives ou les négliger; pour la foi, cela n'a guère d'intérêt de savoir ce qu'à Cana, les gens de la noce ont pu boire et si c'était du vin, le vin de qui?» (LPR III, Hegel 1954 p.179)

³⁷ Le non-sens est exprimé comme suit: «Donne ton bien aux pauvres», formule qui indique que ce commandement est particulier. Si chacun donne aux pauvres tout ce qu'il possède, il n'y aura bientôt plus de pauvres pour pouvoir leur donner, ou plus personne ayant encore quelque chose à donner; mieux encore, les pauvres deviendraient riches et les riches de jadis des pauvres, auxquels on devrait rendre ce qui était à eux précédemment.» (LPR III, Hegel 1954, p.191)

³⁸ À cet égard, il a déjà été aperçu que, malgré la critique adressée au judaïsme primitif, Hegel reconnaissait que cette religion avait le mérite d'avoir introduit la sainteté de l'union monogame produisant la famille, le pilier naturel (l'amour sensible) de la vie de l'Etat.

Ce renoncement, cet abandon, cette déconsidération de tout l'intérêt essentiel et des liens moraux est, dans l'apparition, concentrée de la vérité d'une détermination essentielle qui, par la suite, quand l'existence de la vérité est assurée, perd de son importance. C'est la proclamation du Royaume de Dieu. L'homme doit se transporter dans ce royaume de façon à se plonger immédiatement dans cette vérité. (LPR III, Hegel, 1954 p.147)

Il est à noter que ce passage indique déjà implicitement que l'annonce du Royaume de Dieu est passée au crible de la raison spéculative. À cet égard, Hegel s'éloignera de la culture chrétienne qui considère généralement le Royaume comme un événement céleste à venir, n'ayant absolument aucun commerce avec le mondain. Le philosophe ne s'appuie sur aucun passage édifiant comme ceux contenus dans le livre de l'Apocalypse selon St-Jean, ni sur le Sermon à saveur eschatologique du Mont des Oliviers où il est dit:

Et alors apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme; et alors, toutes les races de la terre se frapperont la poitrine; et l'on verra le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec puissance et grande gloire. Et il enverra ses anges avec une trompette sonore, pour rassembler ses élus des quatre vents. (Mat. 24:30, 1973)

Hegel, plus sobrement, se contente plutôt de citer Mathieu 6:33: «Cherchez tout d'abord le royaume de Dieu et sa justice et tout le reste vous sera donné par surcroît.³⁹» (LPR III, Hegel, 1954 p.141)

4.2. Jésus, un envoyé de Dieu ?

Tel qu'indiqué dans la préface de la *Phénoménologie*, «la philosophie [doit] se garder de vouloir être édifiante» (PhE, Hegel, 2002 p.26). À la lumière d'un tel impératif, il n'est pas très étonnant que Hegel ne prenne pas au sérieux les passages édifiants du Nouveau-Testament. Ainsi, que le Royaume de Dieu soit désigné comme une disposition du cœur que l'homme est appelé à réaliser (plutôt qu'à espérer dans une vie future) n'est pas du tout déconcertant. À la rigueur, les passages édifiants pourraient être expliqués un peu à la manière des miracles. Afin de se diffuser, le christianisme a besoin de se présenter sous une

³⁹ Comme il est évident que Hegel ne cherche pas à rendre justice aux passages grandiloquents de la Bible en général, il aurait pu tout aussi bien citer Luc 17:20-21 :«Les Pharisiens lui ayant demandé quand viendrait le Royaume de Dieu, il leur répondit: «La venue du Royaume de Dieu ne se laisse pas observer, et l'on ne dira pas: « Voici: il est ici! ou bien: il est là!» *Car voici que le Royaume de Dieu est au milieu de vous.* [notre italique]» (Luc 17: 20-21, 1973)

forme exotérique; c'est ainsi qu'elle est persuasive et qu'elle convertit les masses. En contrepartie, le philosophe ne se laisse pas appâter par l'édification et comprend que le mode de représentation exotérique n'est qu'une enveloppe que la raison spéculative s'empresse de rejeter afin d'être en présence du contenu ésotérique pur.

Chaque homme est le fils de son temps; Jésus et la communauté apostolique n'échappent pas à cette condition. D'ailleurs, c'est peut-être la raison pour laquelle Hegel excuse les écarts grandiloquents pour ne conserver que le véritable contenu de l'enseignement, celui de la venue du Royaume de Dieu. Toutefois, du moment que le bon grain et l'ivraie ont été séparés, force est de reconnaître que le rôle messianique de Jésus est fortement réduit chez Hegel. En définitive, le Jésus des *Leçons* prend philosophiquement les traits non pas d'un Dieu, mais d'un homme hors du commun dont les actions, en parfaite conformité avec l'enseignement, auront eu des conséquences sans précédent dans l'Histoire universelle. Cette affirmation mérite toutefois d'être nuancée afin d'éviter toute forme de confusion. Dans certaines remarques, Hegel reconnaît que Jésus n'est pas un simple homme extraordinaire, au même titre que, par exemple, Socrate:

Quand on considère le Christ comme Socrate, on le considère comme un homme ordinaire, comme le considèrent les Mahométans, comme un envoyé de Dieu, de même que tous les grands hommes sont d'une manière générale des envoyés, des messagers de Dieu. Si l'on dit du Christ seulement qu'il est le Maître de l'humanité, le martyr de la vérité, on ne se place pas au point de vue religieux. (LPR III, Hegel, 1954 p.148)

Néanmoins, ce qui mérite notre attention tient dans le fait que le caractère messianique n'existe que pour la *conscience religieuse* tandis que rien n'est mentionné pour la conscience philosophique. Or, la distinction entre conscience religieuse et conscience philosophique n'est pas un menu détail. Le croyant peut se permettre de croire que Jésus, Socrate et Mahomet sont en quelque sorte des «envoyés de Dieu». En contrepartie, le philosophe doit réconcilier et conceptualiser ces représentations avec des pensées pures. À cet égard, les catégories de «Sauveur», de «Messie» et d'«envoyés de Dieu» s'harmonisent plutôt mal avec la philosophie hégélienne et il est préférable de les considérer comme de simples métaphores et de simples représentations. La difficulté provient essentiellement de la façon dont Dieu est exposé chez Hegel. La réfutation de la preuve physico-théologique a déjà démontré que Dieu ne crée pas

le liège afin de fournir des bouchons de bouteilles. De façon similaire, il serait étonnant que Dieu ait créé de toute éternité les sophistes afin que Socrate les combatte ou même l'Empire romain et le peuple juif afin que Jésus prêche et soit sacrifié. Dans un contexte hégélien, ces hypothèses sont non seulement grotesques, mais également superflues. En regard de l'Absolu, les grands hommes hégéliens ne jouissent ni de privilèges, ni d'accès particuliers. Seule la conscience religieuse peut se permettre d'utiliser des termes comme «Élus de Dieu», «Messagers», «Prophètes» ou «Messie». Or, la philosophie enseigne l'unité de la nature humaine et de la nature divine, du fini et de l'infini. À cet égard, il est possible d'affirmer que les grands hommes hégéliens ne sont pas davantage divins que les autres hommes; il faut tout simplement reconnaître que l'universalité s'exprime *mieux* en eux. Un exemple probant a déjà été mentionné lorsqu'il était question de la conscience artistique. Combiné avec le talent, l'artiste de génie est essentiellement redevable de l'Idée qui s'exprime parfaitement en lui:

C'est ainsi que le cardinal d'Este demanda à Aristote, au sujet de son *Roland furieux*: «Maître Louis, où diable avez-vous pris toute cette damnée histoire?» Interrogé à son tour, Raphaël répondit, dans une lettre, *qu'il suivait une certaine idée* [notre italique]. (Esth., Hegel, 2009 p.353)

En un sens, c'est le talent de l'artiste, cette qualité contingente, qui libère l'Idée. Toutefois, c'est l'universalité partagée entre tous les hommes qui permet de reconnaître le génie d'une œuvre. Un raisonnement similaire est opérant dans la description des conditions de réussite des grands hommes de l'Histoire:

Les grands hommes de l'histoire sont ceux dont les fins particulières contiennent ce que confère la volonté de l'Esprit du Monde. [...] *Ce contenu se trouve aussi dans l'instinct collectif inconscient des hommes et dirige leurs forces les plus profondes* [notre italique]. C'est pourquoi ils n'opposent aucune résistance conséquente au grand homme qui a identifié son intérêt personnel à l'accomplissement de ce but. Les peuples se rassemblent sous sa bannière: il leur montre et accomplit leur propre tendance immanente. (RH, Hegel, 1979 p.113)

Comme il est établi que la terminologie religieuse («Élus de Dieu», «Prophète», «Messie», etc.) est impropre au langage philosophique, l'utilisation d'une autre catégorie exposée dans *l'Esthétique*, *la Raison dans l'histoire* et les *Principes de la philosophie du droit* sera plus appropriée. Il s'agit d'une figure qui, pour des raisons qui seront exposées ultérieurement, est particulièrement rare depuis la Modernité : le héros.

Quel que soit l'aspect selon lequel il est étudié, le dénominateur commun qui caractérise les facettes de la personnalité du héros est la densité, la concentration. D'une part, le héros suppose une concentration de la culpabilité, terme qui, chez Hegel, a toujours la responsabilité pour corolaire. Ainsi, relativement à ce qui a été discuté avec le mythe de la Genèse, le héros peut être considéré comme un individu qui *radicalise* l'impératif selon lequel «l'homme doit sortir de l'état d'innocence et devenir coupable» (LPRIIa, Hegel 1954 p.26-27) :

Ferme, total et entier, le caractère héroïque *se refuse à diviser la faute* [notre italique], il ne veut rien savoir d'une opposition possible entre l'intention subjective et l'acte objectif, alors que dans l'activité moderne, [...] chacun cherche à se décharger sur les autres, à se soustraire autant que possible aux responsabilités d'une faute commise. [...] Mais à l'âge héroïque où l'individu est essentiellement *un* et la source unique de l'objectif, le sujet se considère comme faisant seul tout ce qu'il fait et s'impute sans reste tout ce qui arrive par la suite. (Esth., Hegel, 2009 p.248-249)

À titre d'exemple, Hegel offre le cas d'un personnage fictif : Œdipe. Bien qu'ignorant au moment du meurtre d'un passant que l'homme en question était son père et que la femme avec qui il a ensuite partagé sa couche était sa mère, Œdipe se crève les yeux en guise de punition pour les fautes de parricide et d'inceste⁴⁰. À ce stade-ci, il faut noter qu'il n'y a pas nécessairement d'adéquation entre le «grand homme» hégélien et le caractère héroïque. Œdipe est un personnage fictif et l'utilisation qu'en fait Hegel est simplement didactique : elle sert à exposer un trait de caractère qui se retrouve dans certaines figures (réelles ou fictives) de l'Antiquité et du Moyen-Âge. Parmi celles-ci, nous trouvons également les chevaliers, les martyrs chrétiens, les personnages d'Homère et de Sophocle, etc.

Quoi qu'il en soit, à cette singulière disposition d'esprit s'ajoute l'identification entre le sujet et quelque chose qui pourrait être minimalement décrit comme un projet, un objectif. Le

⁴⁰ Le passage en question est le suivant: «Si les circonstances ne sont pas celles dont l'individu avait conscience et si l'objectivité comporte d'autres déterminations que celles qu'il prévoyait, l'homme moderne n'accepte pas l'entière responsabilité de ce qu'il a fait [...] Mais pour le caractère héroïque, cette distinction n'existe pas, il se réalise tout entier, avec toute son individualité, dans l'ensemble de son œuvre. Œdipe, par exemple, se rendant auprès de l'oracle rencontre un homme qu'il tue au cours d'une rixe. À l'époque où il a été accompli, cet acte n'était pas un crime, l'homme ayant lui-même usé de violence à l'égard d'Œdipe. Mais cet homme était son père. Œdipe épouse une reine; or, cette épouse était sa mère et il se trouve ainsi avoir contracté un mariage incestueux, sans le savoir. Et, cependant, il accepte toute la responsabilité de son forfait, se châtie lui-même comme parricide et comme coupable d'inceste, bien qu'ayant tué son père et partagé la couche de sa mère sans le savoir ni le vouloir.» (Esth., Hegel 2009 p.247-248)

caractère héroïque s'écoule totalement dans son objet, si bien que la perte de ce dernier peut entraîner le sujet dans le sacrifice et la mort. À cet égard, Hegel offre l'exemple de Caton:

La république romaine était la qualité fondamentale de Caton; dès qu'il cessa d'être, il mourut; cette qualité lui était si unie qu'il ne put vivre sans elle. Cette qualité-là est finie, c'est essentiellement une limite, une négation. La république romaine constitue la limite de Caton; son esprit, son idée n'a pas plus d'extension. (LPR IIa, Hegel, 1954 p.42)

Caton est porteur d'un projet fini. Toutefois, tel qu'il a été mentionné dans l'extrait de la *Raison dans l'Histoire*, le grand homme prend plutôt sous sa charge un objet universel qui pourrait être désigné comme un «idéal». En ce sens, c'est ici que coïncident le «grand homme» et le caractère héroïque. Tel un germe, toutes les ramifications d'un nouvel ordre social juste et moral dériveront du héros:

Les héros [...] sont des individus qui, dans l'indépendance de leurs sentiments et de leur volonté individuels, acceptent toute la responsabilité des actes qu'ils accomplissent, et c'est en vertu et sous l'impératif de leur volonté particulière qu'ils réalisent ce qui est juste et moral. [...] C'est ainsi, par exemple, que les héros grecs sont des produits d'un âge pré-légal deviennent eux-mêmes fondateurs d'État, de sorte que le droit et l'ordre, la loi et les mœurs émanent d'eux et se présentent comme leur création individuelle qui reste attachée à leur souvenir [notre italique]. (Esth., Hegel, 2009 p.245-246)

En regard des remarques qui précèdent, il devient de plus en plus aisé de comprendre pourquoi les qualifications de héros, de grand homme et même de fondateur d'État conviennent à Jésus. Toutefois, il reste encore à observer pourquoi ce dernier doit être compris comme la figure par excellence surpassant tous les autres grands personnages étudiés par Hegel. Sur ce point, il est nécessaire de retourner du côté de la conscience religieuse et de mettre à profit certaines des réflexions qui ont été apportées précédemment.

4.3. La purification comme mort du péché

Contrairement à l'interprétation anti-historicisante de Vieillard-Baron, l'approche qui est adoptée ici endosse complètement l'importance du contexte historique dans lequel s'inscrivent la naissance, la vie et le sacrifice de Jésus de Nazareth. Son caractère héroïque en dérive, notamment parce qu'il est une figure iconoclaste. Hegel le souligne en rappelant qu'il s'est élevé contre les coutumes de son époque:

[Le] Christ s'élève contre les coutumes juives [...]; voyez le Sermon sur la Montagne; il ne blâme pas d'arracher des épis, de guérir une main sèche le jour du Sabbat, il aurait bien pu surseoir jusqu'au lendemain. Or, *Matth.*, X, 7, il est dit: «Le royaume des cieux approche, comme un état réel»; parole qui est, peut-on dire, un «sans culotterie» révolutionnaire à l'orientale. (LPR III, Hegel, 1954 p.142)

Néanmoins, ce caractère iconoclaste révèle davantage qu'il ne détruit. Jésus demeure en son for intérieur foncièrement juif et c'est à titre qu'il reprend à son compte le contenu universel de sa religion qui était endormi ou enseveli par l'étroitesse patriarcale de son époque. Ce contenu a déjà été aperçu, tant sous sa forme religieuse que philosophique : il s'agit de l'unité des natures humaine et divine telle que présentée dans les premières parties de la Genèse. Cette unité est le fondement de l'Amour divin. L'homme, ce concept libre, est le terrain sur lequel le divin est capable de se réaliser pleinement. Or, la divinité de l'esprit humain n'est pas immédiatement présente à l'homme puisqu'il n'est pas auprès de lui-même et souffre de cette condition. En tant que tel, il est en proie à la «douleur infinie». Or, Jésus est celui qui a réitéré cette unité du divin et de l'homme tant par son enseignement que par ses actions. En ce sens, il est celui qui, concrètement, a été le premier à libérer le divin afin que Dieu se reconnaisse à travers son objectivation:

Dieu est ainsi compris comme ce que Dieu est en lui-même pour soi-même du fait qu'il se fait objet de lui-même, le Fils, et qu'il demeure alors dans cet objet l'essence indivisée dans cette différenciation de soi en lui-même et s'aime dans cette différenciation de soi, c'est-à-dire demeure identique à soi; c'est là Dieu en tant qu'Esprit. (LPR I, Hegel, 1996 p.140)

Le sacrifice de Jésus sur la croix est, à cet égard, la confirmation de la force divine en l'homme, ce pouvoir que le §382 de l'*Encyclopédie* décrivait comme la capacité de «*supporter la négation de son immédiateté individuelle, la douleur infinie*» (Enc., Hegel, 2012, §382 p.430). En faisant face à la mort, Jésus fait abstraction de sa naturalité; la Passion est ainsi à interpréter comme le processus de «la mort du péché⁴¹» (LPR III, Hegel, 1954 p.186) ou comme «la négation de la négation» (LPR III, Hegel, 1954 p.157). Or, conformément à ce qui a été indiqué à propos du travail du négatif et de la purification, cette double négation ne

⁴¹ Tel qu'indiqué précédemment, le péché est à interpréter non pas comme l'affirmation d'un mal autonome agissant en l'homme, mais plutôt comme une complaisance dans la finitude. Dans cet état, l'esprit n'est pas auprès-de-soi, mais auprès d'objets finis.

débouche pas sur une neutralisation, mais produit plutôt la réconciliation chrétienne. Dorénavant, c'est le caractère universel de l'homme qui est mis de l'avant et toute particularité empirique s'estompe devant cette élévation:

[La] subjectivité a renoncé à toute la distinction extérieure que donnent la domination, la puissance, la condition, la race, la richesse. Tous les hommes sont égaux devant Dieu. Voilà ce qui est seulement et ici rentre dans la conscience, dans l'élément spéculatif et négatif de l'infinie douleur de l'amour. (LPR III, Hegel, 1954 p.172)

Le passage qui précède contient les valeurs sur lesquelles le christianisme est appelé à se développer. Sans être égalitariste au sens strict, Hegel aperçoit dans ce moment le fondement de l'éthique chrétienne, celle dans laquelle la valeur intrinsèque, l'honneur, la dignité et la liberté de tout homme sont sanctifiés. En ce sens, c'est bien parce qu'un tel fondement fait défaut aux religions déterminées qu'elles s'avèrent défectueuses et incapables d'engendrer de bonnes mœurs et un État solide. L'exemple paradigmatique de l'Hindouisme, cette forme qui refusait d'accorder une valeur intrinsèque à l'homme en tant qu'être spirituel aimé de Dieu, montre ici l'étendue de ses conséquences néfastes. Formulé autrement, ce passage à la réconciliation est le véritable point de conversion du monde moral, en ce sens que le spectacle de la mort de Dieu a une fonction cathartique suprême:

Il est dit dans un cantique luthérien: Dieu lui-même est mort : ainsi s'est exprimé la conscience que l'humain, la finité, l'infirmité, la faiblesse, la négation sont même un moment divin, que tout cela est en Dieu, que la finité, la négativité, l'altérité ne sont pas hors de Dieu [...]. D'un côté, la mort a ce sens, cette signification que, grâce à elle, l'élément humain s'efface, et que la gloire divine apparaît de nouveau, - la mort dépouille de ce qui est humain, négatif. (LPR III, Hegel, 1954 p.164)

Relativement au thème du Mal dont le point de départ se trouve du côté de la Chute, il est à noter que ce passage contient la véritable clé de résolution du problème. La position hégélienne ne ménageait pas l'ambivalence. Si la connaissance du Bien et du Mal avait introduit la scission et la culpabilité en l'homme, le principe de connaissance le rendait égal à Dieu. À cet égard, Hegel avait utilisé la métaphore d'un mouvement qui «blesse et guérit» (LPR III, Hegel, 1954 p.106). Or, voilà que l'enseignement du Christ réitère la divinité en l'homme, que sa mort nie la finitude et que la *croissance* en sa résurrection élève l'esprit humain à Dieu. En ce sens, l'enchevêtrement entre la blessure et la guérison est un rapport de

nécessité qui aboutit sur la réconciliation, cette conversion du monde. Dans un article intitulé «Evil and Dialectic», William Desmond note ainsi la quasi unité du Bien et du Mal chez Hegel:

Relative to this rhythm [le cantique luthérien], the thought of absolute opposition, while a moment of anguish in itself, is a moment of transition, for it is also the deepest moment of dialectical *reversal*. When we think the absolute opposition through to its extreme, the opposition itself turns around into its opposite - absolute reconciliation. So even on the stage of world history, evil [...] proves to be the penultimate moment of the good [...]. At this point, [...] Hegel brings in the concept of reconciliation. *Evil is evil but also it now seems dialectically good* [notre italique]. (Desmond, 1992, p. 169)

Avant de clore ce segment sur l'interprétation philosophique de la vie et de la Passion selon Hegel, il peut être utile de synthétiser les remarques qui précèdent afin d'indiquer finalement en quoi Jésus est le héros hégélien par excellence. D'une part, Jésus est celui qui, conformément au processus immanent de la vie divine, a pris en charge de nier la finitude humaine en général. L'extension de la responsabilité de la faute n'est donc pas finie comme c'est le cas avec Œdipe (parricide et inceste), mais elle est pour ainsi dire infinie.

En second lieu, nous devons à ce personnage l'introduction d'un nouvel Esprit du monde, de nouvelles «éthicités» (Sittlichkeit) dont le retentissement est sans précédent en Occident. Toutefois, cet apport nous transporte sur un tout nouveau terrain et nous devons observer en quoi Jésus de Nazareth est non seulement un héros, mais également un fondateur d'États, de Royaumes de Dieu.

4.4. Jésus, fondateur d'États

À ce stade-ci du développement du récit de Jésus, il est important d'apporter des précisions sur le caractère *doublé* de la présentation hégélienne. La Passion et la Résurrection constituent des moments de l'Idée dont il n'est pas ici question de nier la pertinence ou le caractère divin. Néanmoins, ces moments ne sont significatifs que dans la mesure où ils sont récupérés par une communauté de croyants qui sont les seuls à pouvoir rapporter le fil des événements et à assurer la pérennité de la tradition. Or, tel qu'il a été aperçu précédemment avec les miracles, Hegel n'est pas très prompt à reconnaître la véracité des événements surnaturels attestés par la Bible. C'est ainsi que des phénomènes comme la Résurrection ou la

Pentecôte tels que présentés par la communauté apostolique et les premiers chrétiens sont plutôt interprétés comme de simples témoignages de l'Esprit⁴² dont il est impossible d'attester la vérité et la scientificité:

Il [Jésus] parut quand les temps furent révolus et que l'Idée était complètement mûre en sa profondeur. Comme s'est accomplie l'histoire de son enseignement, de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, *telle est pour la communauté et absolument conforme à l'Idée. Or, c'est cela qui importe, la configuration, la preuve absolue en ce qui concerne un individu particulier; [notre italique]* c'est ce qu'il faut entendre par témoignage de l'Esprit, du Saint-Esprit. (LPR III, Hegel, 1954 p.158)

Sur ce point, le caractère doublé de la lecture hégélienne n'a pas dupé Charles Taylor et nous trouvons dans le passage suivant un commentaire fort judicieux sur la dépendance d'une doctrine par rapport à la force et à la popularité qu'elle saura acquérir:

We should not forget that two of Hegel's 'heroes', i.e., pivotal figures, in history are Socrates⁴³ and Jesus, both of whom undermined or broke with the *Sittlichkeit* of their people, and struck off on their own. [...] No matter what great spiritual truths a man discovered, they could not be made real, i.e., embodied, if he remains on his own. *As an individual, he depends on his society in a host of ways, and if it is unregenerate, then he cannot realize the good [notre italique].* (Taylor 1975 p.215-216)

Dans le cas de Jésus, le début du phénomène social que décrit Charles Taylor trouve son

⁴² Hegel apparaît très embêté sur la question du témoignage des phénomènes surnaturels. Il règle la question avec diligence en supposant qu'il s'agit probablement d'illusions et non pas de supercheries: «Comment comprendre, expliquer les miracles? De cette manière que ce ne sont pas des miracles, il s'agit de découvrir comment ce furent des effets naturels. Cette curiosité suppose le doute, l'incrédulité, elle voudrait trouver un secours plausible qui sauverait aussi la vertu morale et la véracité des personnes intéressées, *on est assez équitable et bien disposé pour admettre l'honnêteté du Christ et de ses amis. On suppose donc qu'il y a là une illusion non voulue, c'est-à-dire aucune supercherie [notre italique]*» (LPR III, Hegel 1954 p.179).

⁴³ Le rapport entre Jésus et Socrate est des plus intéressants. Hegel les compare à quelques reprises et il est amusant de constater les difficultés que le philosophe éprouve à les dissocier. À l'instar de Jésus, Socrate est présenté comme un martyr de la Vérité et, à ce titre, Hegel est bien obligé de le présenter comme un «envoyé de Dieu» (LPR III, Hegel 1954 p.148). Dans ces circonstances, la solution qu'offre Hegel pour les dissocier n'est pas d'ordre religieux ou théologique. Il se contente de préciser la profondeur du projet christique, sans aucune mesure avec celui de Socrate: «Comme l'enseignement du Christ était révolutionnaire, il a été accusé et exécuté, conformant par sa mort la vérité de son enseignement. L'incrédulité s'avance jusqu'à ce point de l'histoire qui est toute semblable à celle de Socrate [...]. Lui aussi a enseigné de ne pas s'en tenir à l'autorité ordinaire, mais de se faire une conviction à cet égard et d'agir d'après elle. Ce sont des individualités et des destinées semblables. Le sentiment intérieur de Socrate s'est trouvé en contradiction avec la croyance religieuse et la constitution politique de son peuple, c'est pourquoi il a été exécuté. Lui aussi est mort pour la vérité. Le Christ vivait au milieu d'un peuple différent, c'est pourquoi sa doctrine revêt une couleur différente, *mais le royaume céleste et la pureté du cœur est ici d'une profondeur infiniment plus grande que le sentiment intérieur de Socrate. [notre italique]*» (LPR III, Hegel 1954 p.161-162)

corollaire avec la Pentecôte que la théologie chrétienne représente comme la descente du Saint-Esprit auprès des croyants organisés autour d'un culte. À cet égard, Hegel cite Mathieu 18:20, mais se garde bien de décrire cet événement comme un phénomène surnaturel. À vrai dire, le Saint-Esprit apparaît davantage comme la communauté des croyances fondées sur la mémoire d'une figure héroïque:

C'est là l'Esprit de Dieu, Dieu, esprit présent, réel, Dieu siégeant dans sa communauté. Le Christ a dit: «Là où deux ou trois personnes sont réunies en mon nom, je suis au milieu d'elles. Je suis auprès de vous tous les jours jusqu'à la fin du monde.» Le Christ est mort; mais quand il dit : «Je suis auprès de vous, en vous», c'est là le Saint-Esprit. (LPR III, Hegel, 1954 p.173-174)

Toujours selon la théologie, la descente du Saint-Esprit est le commencement du troisième terme divin: Dieu comme Esprit manifeste, Absolu. En contrepartie, étant entendu que chez Hegel, la réussite d'un projet ne dépend pas uniquement de sa vérité intrinsèque, mais également de sa diffusion, l'avènement du Saint-Esprit est en quelque sorte la condition nécessaire pour le succès de l'entreprise de Jésus. Sans la réappropriation de son histoire par la communauté, Jésus serait tombé dans les méandres de l'histoire ; l'humanité n'aurait donc pas su que « le Mal en et pour soi est vaincu» (LPR III, Hegel, 1954 p.194) et ne pourrait «[se] savoir en Dieu et savoir Dieu en [soi]» (LPR I, Hegel, 1996 p.312). La réconciliation a donc été montrée par le Christ, mais le nouveau défi du christianisme consiste à entretenir cette dernière et à connaître les mécanismes pour assurer la pérennité de cette forme religieuse.

Or, c'est précisément quelque chose qui a été réalisé grâce à l'institutionnalisation du message du Christ à travers une Église dont la fonction est de répéter symboliquement le sacrifice divin et de produire continuellement la réconciliation par la *mémoire*. En ce sens, Hegel indique que «[la] conservation de la communauté ressemble à la création et à la conservation du monde et c'est l'éternelle répétition de la vie, des souffrances et de la résurrection du Christ dans les membres de l'Église.» (LPR III, Hegel, 1954 p.197-198) Voilà, exposé de façon succincte, l'avènement du troisième terme de la Sainte-Trinité : l'Esprit Saint.

Comme il a été aperçu à quelques reprises jusqu'ici, la façon dont Hegel présente ses idées est le plus souvent double; elle contient d'une part un cœur, un germe universel, mais également une enveloppe extérieure qui est le lieu de sa manifestation empirique. À ce titre,

c'est à travers l'avènement du Saint-Esprit que Jésus prend les traits d'un fondateur d'États. À proprement parler, Jésus n'est pas une figure politique, pas plus que les fondateurs des premières Églises⁴⁴. Toutefois, il est possible d'affirmer que chez Hegel, le développement d'une forme religieuse ou étatique peut parfaitement se passer de ses fondateurs dans la mesure où la communauté survit à leur trépas grâce à la *mémoire* et à la réitération continuelle des valeurs sous-jacentes à leur héroïsme. Cette idée était déjà en vigueur dans la présentation de l'héroïsme grec. À cet égard, les premières communautés chrétiennes, bien qu'organisées autour d'un culte ou d'une Église sans code légal, suivent un motif similaire. Il est donc de bon ton de citer à nouveau ce que Hegel avait à dire à propos de la fondation d'État :

C'est ainsi [...] que les héros grecs sont des produits d'un âge pré-légal ou deviennent eux-mêmes fondateurs d'État, de sorte que le droit et l'ordre, la loi et les mœurs émanent d'eux et se présentent comme leur création individuelle qui reste attachée à leur souvenir [notre italique]. (Esth., Hegel, 2009 p.245-246)

Outre le thème du souvenir, ce qui peut nous intéresser dans l'extrait qui précède est l'*émanation*. Dans un premier temps, le philosophe cite le Nouveau-Testament: «C'est ce qui est représenté comme la descente du Saint-Esprit après la mort du Christ: «Je vous enverrai un consolateur, l'Esprit; l'Esprit vous guidera en toute vérité⁴⁵». À n'en pas douter, les premières communautés chrétiennes ont cru fermement à ce message. Par le fait même, elles ont également rendu honneur aux enseignements du Christ en adoptant un mode de vie qui relève de la «sainteté». Or, de l'avis de Hegel, ces enseignements sont dorénavant obsolètes et incompatibles avec la Modernité; refus des rapports sociaux, vœux pieux de pauvreté, de chasteté et soumission aveugle aux dictats d'un corps de croyances. Néanmoins, Hegel note que ces formes n'ont pas parfaitement disparu. Elles existent encore, mais elles sont présentées comme un sectarisme fanatique incompatible avec la socialité:

⁴⁴ Hegel est explicite à cet égard. Les moments fondateurs de l'Église n'ont aucune visée proprement politique: «L'amour au sens du Christ est a) un amour moral pour le prochain dans les rapports que l'on a avec lui, b) l'amour, qu'il soit le rapport, la condition des apôtres qui en ceci sont un. [...] L'amour des ennemis s'y trouve aussi. Ils doivent aimer, c'est tout, se dégager de tout, leur fin doit être uniquement cette communauté, l'unité entre eux et pour eux-mêmes (*nullement la libération des hommes dans une vue politique* [notre italique]) et ils doivent s'aimer les uns les autres dans ce but.» (LPR III, Hegel, 1954, p.141)

⁴⁵ Hegel n'indique pas sa référence, mais il s'agit de Jean 14:16-17. Le passage exact est le suivant: «et je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet pour qu'il soit avec vous à jamais l'Esprit de Vérité, que le monde ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le voit pas ni ne le reconnaît. Vous, vous le connaissez, Parce qu'il demeure auprès de vous» (Jean 14:16-17, 1973)

En ce sens, se formeront toujours un peuple des sociétés, des communautés [...] qui reprendront dans leur cœur cette «contradiction» de tout ce qui existe vis-à-vis du monde extérieur, ils seront ceux qui supportent, s'abandonnent, tendent le cou. C'est ce qui se passe chez les Mahométans, notamment en Afrique. Toutefois, on ne peut s'en tenir à cette retraite; c'est le début fanatique de la souffrance [...]. (LPR III, Hegel, 1954 p.143)

Eu égard à cet esprit religieux caractérisé par l'amour de la souffrance, il s'avère que le christianisme primitif est encore à un stade de concentration d'orthodoxie. Cette concentration se manifeste notamment à travers le courage et l'héroïsme religieux des martyrs et des saints. Il est à noter que Hegel s'attarde très peu sur leur cas. Toutefois, il en discute succinctement pour indiquer qu'ils appartiennent dorénavant à la mémoire, notamment sous la forme de représentations dont l'art s'empare pour entretenir la piété:

[Le] divin, par sa manifestation déterminée et sa réalité, est présent dans tout ce que l'homme ressent et éprouve, dans tout ce qu'il veut et accomplit, et c'est ainsi que des hommes animés de l'esprit de Dieu, des saints, des martyrs, des bien-heureux, des hommes pieux en général, deviennent également des objets dont s'empare l'art idéal. (Esth., Hegel 2009 p.235)

Quoi qu'il en soit, au fur et à mesure que le christianisme se disperse, il se produit un phénomène grandissant d'institutionnalisation dont les détails ne sont pas particulièrement exposés par Hegel. Thomas A. Lewis note néanmoins que les trois principaux stades correspondent à l'idéal monastique, à la domination de l'Église catholique-romaine et finalement à la Réforme luthérienne. La défectuosité de l'idéal monastique a déjà été aperçue et Lewis l'explique lui aussi à partir du caractère cloîtré inhérent au sectarisme. S'il s'agit d'un fondement dont on ne peut faire l'économie dans l'explication de l'évolution des formes religieuses du christianisme, il faut tout de même reconnaître que la survie de cette religion a passé par son décloisonnement, celui-ci s'étant manifesté sous le mode violent de la domination spirituelle du monde:

This form [l'idéal monastique] is not a fundamentally historical stage; it has recurred many times. Nonetheless though Hegel does not make this point explicit, he may have in mind Christianity from the beginning up until roughly the time of Constantine or Charlemagne. Conceiving of this shape of Christianity as an initial, inadequate form contributes to the articulation of a modern Christianity that can function as a *Volksreligion*. The second form, by contrast, seeks to actualize religious consciousness through the church's

domination of the world. If one cannot successfully flee the world, then one response is to attempt to conquer it. (Lewis, 2011, pp. 225-226)

De fait, Hegel cite Charlemagne⁴⁶ dans son *Esthétique* et passe de nombreux passages à décrire l'héroïsme chevaleresque comme le socle ou le principal adjuvant de l'instauration de l'ordre féodal. Comme la réconciliation du chevalier passe en quelque sorte par l'intermédiaire d'aventures visant à réparer de flagrantes injustices, ce dernier est doté d'un caractère que Hegel associe à des valeurs lyriques comme la fidélité ou la soif d'autonomie:

Les âges héroïques ne connaissent pas la pauvreté idyllique en intérêts spirituels, mais s'élèvent au-dessus de cette pauvreté à des intérêts et à des fins plus profonds, mais l'ambiance immédiate des individus, la satisfaction de leurs besoins immédiats sont encore leur œuvre propre. La nourriture est simple d'un caractère idéal [...]. De même, les héros abattent eux-mêmes les animaux comestibles [...], ils dressent les chevaux qu'ils montent, ils fabriquent plus ou moins eux-mêmes les outils dont ils se servent [...]. (Esth., Hegel, 2009 p.330)

À bien des égards, la force de caractère du chevalier chrétien ressemble étonnamment à celle du héros grec. Néanmoins, une importante différence s'est installée entre eux et il est nécessaire de la noter. Il s'agit ici de l'apport du christianisme qui a introduit et raffiné les *catégories morales*. À l'instar des chevaliers, le héros grec est bel et bien libre, doté d'une force de caractère hors du commun et cherche à instaurer un nouvel ordre juste dont il sera la pierre angulaire. Toutefois, la faiblesse de l'Antiquité est d'avoir entretenu le *fatalisme*, laissant ainsi subsister des situations incongrues accompagnées du sentiment d'une condition irrémédiable, insoluble:

C'est cette force de l'individualité, ce triomphe de la liberté concentrée en elle-même que nous admirons plus particulièrement dans la calme sérénité des personnages créés par les œuvres d'art de l'Antiquité. [...] Car alors même que les héros tragiques, par exemple, sont représentés comme ayant succombé au destin, leur âme rentre en eux-mêmes, en disant: *il en est ainsi* [notre italique]. [...] L'homme terrassé par le destin peut perdre sa vie, mais non sa liberté. (Esth., Hegel, 2009 p.214)

⁴⁶ Charlemagne est d'ailleurs représenté comme l'exemple paradigmatique de l'héroïsme chrétien: «Dans l'Occident chrétien, le régime féodal et la chevalerie ont constitué le terrain sur lequel s'est constitué une classe de héros et d'individualités jalouses de leur indépendance. Nous citerons, à titre d'exemples, les héros de la Table Ronde, ainsi que le cercle de héros dont Charlemagne était le centre. [...] De même que dans l'état héroïque, le sujet ne forme qu'un seul bloc avec tout son vouloir, tous ses actes et toutes ses réalisations, il est, d'autre part, inséparable des conséquences et des effets de ses actes.» (Esth., Hegel 2009 p.246-247)

À titre d'exemple, Hegel offre le cas d'Oreste: «Le caractère héroïque ignore l'inconséquence du repentir; il a fait ce qu'il a fait. Oreste n'éprouve aucun repentir à la suite du meurtre de sa mère». (Esth., Hegel, 2009 p.351). Face à une telle absurdité, il faudra attendre le christianisme avant que le sentiment d'une terrassante fatalité se substitue en quête de purification morale:

[La] religion chrétienne a créé des catégories morales qui étaient totalement étrangères aux Grecs. La réflexion interne à laquelle se livre la conscience, par exemple, pour décider ce qui est bon et ce qui est mauvais, le remords, le repentir ne sont que les produits du développement moral des temps modernes. (Esth., Hegel, 2009 p.350-351)

Hegel note toutefois que l'âge héroïque chrétien ne se tient que tant et aussi longtemps que le régime féodal demeure en place. Du moment où les États modernes sont solidement établis, cet avatar de l'héroïsme grec teinté de lyrisme chrétien tombe dans la plus profonde obsolescence. Ainsi, à la calme résignation du héros grec s'est substitué le ridicule de l'anachronisme:

Car seules la chevalerie et la structure féodale constituent, au Moyen Âge, le terrain favorable à ce genre d'indépendance. À partir du jour où l'ordre fondé sur l'égalité a fini par prendre une forme achevée [...], l'indépendance aventureuse des représentants de la chevalerie devient chose périmée et, lorsqu'elle [...] continue à se considérer comme étant seule appelée à redresser les injustices, à venir en aide aux opprimés, elle tombe dans le ridicule que Cervantès nous a dépeint dans son *Don Quichotte*. (Esth., Hegel, 2009 p.256)

4.5. Le protestantisme luthérien en tant que *Volksreligion*

Les chevaliers sont parmi les derniers héros hégéliens et leur disparition coïncide avec l'arrivée en scène de la Modernité et de Luther. De l'avis de Hegel, l'avènement de protestantisme luthérien consacre une nouvelle forme de réconciliation fondée sur un noble individualisme et sur la disparition progressive de l'autoritarisme de l'Église catholique-romaine. En ce sens, il s'agit de la troisième et dernière forme du christianisme:

The third form of the actualization of this reconciliation, the only genuine one, characterizes a modern social and political life undergirded by Lutheran Christianity. Though linked to the Reformation by the Lutheran account of subjectivity, this form is only being realized in Hegel's own epoch. (Lewis, 2011 p.226)

Le principe directeur du protestantisme luthérien a été aperçu dès les premières pages du présent travail : il s'agit de la conviction. Contre le clergé omnipotent et centralisateur, le protestantisme luthérien délègue en quelque sorte l'autorité religieuse à la famille et à l'individu⁴⁷. Ce caractère diffus et personnalisé de la religion correspond véritablement à ce que Hegel entend par «*Volksreligion*» en tant que religion civique. Les premières lignes de son introduction sur «Le rapport de la religion à l'État» d'après le cours de 1831 en offrent un aperçu succinct:

Cette élaboration de la subjectivité, cette purification du cœur de sa naturalité immédiate, quand elle est effectuée à fond et qu'elle crée une condition stable qui correspond à sa fin générale, s'accomplit en tant que vie éthique, et par cette voie la religion passe sur le terrain des mœurs, de l'État. (R&E, Hegel, 1996 p.319)

La supériorité de la religion protestante luthérienne en tant que *Volksreligion* s'observe notamment par le fait que la Bible, jadis préservée par une élite cléricale, devient un objet

⁴⁷ À ce titre, quelques exemples sont évoqués par Hegel, notamment du point de vue cérémoniel et pédagogique : «[Au] point de vue luthérien évangélique, à l'hostie, la foi et la réception seules donnent de la valeur; c'est sa consécration dans la foi et l'esprit d'un chacun; le prêtre ne fait rien de particulier, il ne consacre pas et les autres ne font que le recevoir. Chaque père de famille enseigne, baptise, confesse; l'hostie posée comme objet n'est que la pâte et non Dieu.» (LPR III, Hegel, 1954 p.199-200)

populaire dont le contenu est dorénavant à la disposition de tous⁴⁸. Dès l'enfance, l'homme est placé sous son influence et, à défaut d'avoir les facultés intellectuelles suffisantes afin de saisir son potentiel conceptuel, il participe néanmoins à une culture religieuse et éthique:

Chaque individu s'accoutume à ces représentations et à ces sensations, et ainsi une contagion spirituelle se trouve répandue dans le peuple, et l'éducation consiste en ce que l'individu vit dans l'atmosphère de son peuple. C'est ainsi que les enfants, parés et endimanchés, vont eux aussi au culte, [...] ils apprennent les prières, entendent les représentations de la communauté, du peuple [...]. (LPR I, Hegel, 1996 p.317)

À cet égard, c'est ici que se mesure la critique de la théologie du sentiment de Schleiermacher. À l'instar de l'homme, la religion est rationnelle. Toutefois, elle apparaît tout d'abord sous les traits du sentiment et elle doit alors être épurée de sa finitude. Le sentiment religieux n'est donc pas le fait de la nature, auquel cas l'individu serait incapable de distinguer le Bien et le Mal. Il est plutôt le fait de la naissance spirituelle de l'homme⁴⁹. Au terme de ce processus de purification, la *Volksreligion* est la véritable pierre de touche pour l'élaboration de la religion en tant que fondement des mœurs et de la vie étatique saine. Hegel fournit en quelque sorte la mesure de son succès de façon négative, opposant le catholicisme et le protestantisme. Ainsi, de l'avis de Hegel, la Révolution française a consacré l'échec de l'Église catholique en démontrant son incompatibilité avec le pouvoir séculier et l'inconséquence qu'elle introduit dans les esprits⁵⁰:

⁴⁸ Hegel note que cette diffusion fait non seulement partie des avantages du protestantisme luthérien au détriment du catholicisme : «Il est infiniment important que le peuple possède un livre populaire où le coeur, l'esprit, peuvent s'orienter de la façon la plus noble, d'une manière infinie; ce qui fait grandement défaut aux pays catholiques; dans les autres, la Bible est le moyen qui sauve toute servitude de l'esprit.» (LPR III, Hegel 1954 p.140)

⁴⁹ À cet égard, il n'est pas inutile de souligner à nouveau l'idée de la double naissance évoquée en première partie: «L'homme doit naître à deux reprises, d'abord comme être de la nature, puis comme être spirituel» (LPR III, Hegel 1954 p.194-195)

⁵⁰ Hegel discute également du cas du calvinisme. Néanmoins, il n'accorde aucune véritable importance à cette forme religieuse, si bien qu'elle semble être traitée comme étant à l'extérieur de l'histoire universelle. La raison de son rejet tient essentiellement à une mauvaise anthropologie philosophique et à une mauvaise conception de Dieu perçu comme exerçant une volonté arbitraire et insondable : «La conception morale est celle de la volonté libre en tant que subjective; celle qui s'oppose à elle, quoique son contenu soit la vérité, est le contraire et même si le contenu est celui de l'Esprit, on peut le représenter comme une grâce de Dieu, une sorte de prédestination allant jusqu'aux purs hasards comme dans l'opinion calviniste, et comme une action toute extérieure de la grâce, en sorte qu'en ce cas intervient la collision, l'antinomie entre la liberté humaine et la servitude, l'absence de volonté, l'abandon pur et simple.» (LPR III, Hegel 1954 p.200)

La religion exige la suppression de la volonté, le principe mondain le prend au contraire pour fondement [...]. Sans doute, la religion en tant qu'Église peut-elle être [...] prudente et extérieurement conciliante, *mais il s'introduit alors de l'inconséquence dans les esprits* [notre italique]. [...] C'est ainsi par exemple que les Français, qui tiennent ferme le principe de la liberté mondaine, ont cessé en fait d'appartenir à la religion catholique, car celle-ci ne peut rien abandonner, exigeant au contraire en tout, de façon conséquente, une soumission inconditionnée à l'Église [...]: on laisse alors la religion de côté, qu'elle se débrouille comme elle peut. (LPR I, Hegel, 1996 p.324)

Par rapport à ce qui a été discuté précédemment, la difficulté d'harmoniser les principes du catholicisme avec la liberté civile se mesure facilement. De la même façon qu'il a été impossible de reconnaître des individus ayant un accès privilégié à Dieu, il est tout aussi impossible de reconnaître que des particuliers puissent jouir d'une quelconque autorité en matière d'interprétation des Saintes Écritures. À vrai dire, une telle approche serait un véritable contresens au message du Christ qui proclamait l'unité de l'esprit divin et humain. Si un privilège existe, il s'agit d'un privilège partagé par le genre humain ; les seuls exclus sont alors les animaux. De la même façon, la réconciliation est à portée de main pour tous⁵¹. En tant que le récit du Christ est passé dans la représentation, tout homme peut connaître la divinité en lui et se savoir en mesure de nier la finitude naturelle qui l'accable:

Nous ne recentrons pas ici l'idée d'une lutte sans fin comme dans la philosophie kantienne où l'effet est infini, où la solution est reportée à l'infini, où l'on s'en tient au devoir. Ici au contraire, la contradiction est résolue et l'on représente à l'individu la nature de l'esprit de telle façon que le Mal en soi est vaincu, qu'il n'a pas d'indépendance, de consistance absolue [...] (LPR III, Hegel, 1954 p.196).

Dès lors, ces indications permettent à Hegel de soutenir que seul le protestantisme luthérien est susceptible de se qualifier en tant que *Volksreligion*. Contrairement aux formes antérieures (modèle monastique et Église catholique), seule celle-ci s'avère adéquate au

⁵¹ Ici s'exprime une forme d'égalitarisme qui est présent un peu partout dans l'œuvre de Hegel et qui dérive de l'unité de la nature humaine et de la nature divine. Quelle que soit la science, aucun contenu ne peut se dérober à la conscience humaine ou être réservé à quelques privilégiés. Seule la contingence explique pourquoi certains individus se révèlent meilleurs que d'autres (éducation, stimulation intellectuelle, développement des facultés, etc.). L'égalité est confirmée de fait par ce passage de la préface de la *Phénoménologie*: «C'est seulement ce qui est parfaitement déterminé qui est en même temps exotérique, compréhensible, et apte [à être] appris de tous. La forme d'entendement de la science est le chemin offert à tous et pour tous le même [...]; et ce qui relève de l'entendement est le déjà connu et ce qui est commun à la science et à la conscience non scientifique, par quoi celle-ci est en mesure de pénétrer immédiatement dans celle-là.» (PhE., Hegel, 2002, pp. 29-30)

concept du christianisme. En effet, seule cette dernière consacre une réconciliation ainsi qu'une liberté civile et religieuse qui pourrait être comprise comme englobante et personnalisée. Ainsi, elles concourent toutes à soutenir l'ordre social et les plus hautes aspirations individuelles et collectives:

[Le] monde a reçu cette idée du christianisme, pour lequel l'individu *comme tel* a une valeur *infinie*, étant donné qu'il est objet et but de l'amour de Dieu, destiné à avoir son rapport absolu avec Dieu en tant qu'esprit, à ce que cet esprit habite en lui, ce qui veut dire que l'homme est destiné auprès de lui-même à la suprême liberté. (Enc., Hegel, 1970 Rem, §482, p.427)

Avant de passer à l'avant-dernière section du présent travail, une dernière remarque sur le moment fondateur du christianisme s'impose, ne serait-ce que pour agencer le concept de négativité avec les principes de la *Volksreligion* hégélienne. Tel qu'indiqué précédemment, Jésus est à considérer comme le héros par excellence et comme un fondateur d'États chrétiens. Ce raisonnement dérive non seulement du fait que la liberté et la dignité humaine ont été proclamées suite à son séjour et à son sacrifice terrestres, mais également du fait qu'il a permis à l'Esprit du monde de rompre avec un ordre représentant l'envers des valeurs de la Modernité. Contre un Empire romain saccageant les libertés individuelles et collectives, réduisant le monde à un instrument à la disposition arbitraire de l'Empereur, un homme, né au sein du peuple le plus déshérité et mort dans l'infamie, s'est élevé pour remodeler le déshonneur en honneur, le vil en noble, la servitude en liberté. La perpétuation de son souvenir sous forme religieuse et, ultérieurement sous forme politique et institutionnelle, ne sont que la production et l'entretien du Royaume de Dieu:

Dans la mort naturelle, la finité comme simplement naturelle est également transfigurée; mais en ce cas [la crucifixion du Christ], le déshonneur civique, la croix, est transfiguré, la croix qu'on se représente comme ce qu'il y a de plus vil, l'instrument de déshonneur dont l'État dispose, cet instrument devient ce qu'il y a de plus élevé. Ainsi, ce qui est considéré comme la chose la plus vile devient la plus noble [...]. *Le déshonneur de l'existence devenant l'honneur suprême* [notre italique]⁵², tous les liens de la société humaine se trouvent en leur fondement attaqués, ébranlés, détruits. [Ce] symbole du déshonneur

⁵² Ce passage confirme le caractère héroïque et fondateur de Jésus sur la croix. Dans ses *Principes de la philosophie du droit*, Hegel affirme que «la honte et de l'honneur [sont les] bases subjectives de la société.» (PhD., Hegel 1999 Rem. §245, p.290)

devient le drapeau, la cocarde, et un drapeau dont le contenu positif est en même temps le Royaume de Dieu. (LPR III, Hegel, 1954 p.155)

4.6. Misères de la Modernité

À n'en pas douter, le dernier extrait figure parmi les passages les plus grandiloquents de l'œuvre hégélienne. C'est de bon ton : le contenu qui y est abordé présente le moment charnière de l'Esprit du monde, celui qui a vu la transformation radicale des valeurs occidentales. Ainsi, la crucifixion, cet amour infini dans l'infinie douleur, constitue l'acte d'héroïsme par excellence et cet héroïsme s'est perpétué dans les deux premiers moments du christianisme (les martyrs dans le christianisme primitif et la chevalerie dans le christianisme à l'heure de l'ordre féodal). Or, force est de constater que l'avènement de la Modernité qui coïncide avec l'apparition du protestantisme luthérien s'est placé sous le signe de la modération et de la dilution du phénomène religieux, si bien que les notions hégéliennes de «réconciliation» et de purification morales s'en trouvent altérées. Ainsi, la concentration inhérente aux âges héroïques pré-légaux a fait place à la mesure et aux partages de responsabilités, si bien que la Modernité et ses administrations légales ne sont plus hospitalières aux héros et à la radicale créativité qu'ils ont imposée jadis:

Si, maintenant, nous tournons nos regards vers le monde actuel, avec les conditions évoluées de sa vie juridique, morale et politique, nous sommes obligés de constater que ses possibilités de créations idéales sont fort limitées. [...] De même, les monarques de nos jours ne sont plus, comme les héros de l'âge mythique, le sommet *concret* du Tout, mais un centre plus ou moins abstrait d'institutions. (Esth., Hegel, 2009 p.253-254)

Hegel n'est pas véritablement nostalgique des âges héroïques. Ainsi, aux «individualités jalouses de leur indépendance» (Esth., Hegel, 2009 p.246-247) des chevaliers qui vivent dans la barbarie médiévale, la Modernité a substitué un ordre hautement différencié, ce dernier permettant non seulement l'accumulation des richesses, mais également le partage accru des responsabilités sociales. Hegel observe et décrit d'ailleurs cette nouvelle stratification⁵³ comme étant rationnelle et conforme au Concept. Le philosophe «déifie» en quelque sorte cet ordre et pourfend avec véhémence les révolutionnaires français qui, au nom d'un idéal vide,

⁵³ Cette stratification est composée de cinq groupes, soit les paysans, les propriétaires terriens, la bourgeoisie, la classe d'administrateurs et une cinquième groupe particulièrement inquiétant; la «populace».

ont cherché à le détruire pour reconstruire la société sur des bases égalitaires absolument nouvelles. Le passage qui suit est intéressant dans la mesure où il met en parallèle cette démarche creuse avec une négativité de l'entendement qui a déjà été aperçue du côté de l'Hindouisme:

[Ce] n'est là en fait que la liberté *négative* ou la liberté de l'entendement. C'est la liberté du vide qui [...] devient, dans le domaine religieux, le fanatisme de la pure vision en Inde, mais qui, en s'appliquant à la réalité effective, devient [...] le fanatisme de la destruction de tout ordre social existant [...]; elle pense bien [...], par exemple, l'état d'égalité universelle ou de vie religieuse universelle, mais ce qu'elle veut en fait n'est pas la réalité effective et positive de cet état, car elle amène aussitôt un ordre quelconque, une particularisation des institutions comme des individus. (PhD., Hegel, 1999 Rem. §5, p.91)

De plus, contre l'autoritarisme de l'Église catholique et le fanatisme du modèle monastique, le protestantisme luthérien a fait place à la liberté de conscience religieuse⁵⁴ et au sens de la participation à un vaste Tout organique. Néanmoins, l'effet de cette complexification et de cette diffusion de la liberté est également responsable de l'amincissement du rôle de la négativité. À vrai dire, il est fort à parier que Hegel surestime les mécanismes de la réconciliation du protestantisme de son époque. À bien des endroits, le philosophe conjugue plutôt mal avec les conséquences de cette nouvelle réalité qui pourraient être désignées comme une «catéchisation» ou une «édulcoration» du phénomène religieux.

Cette proposition demande à être éclaircie et le nerf de l'argument se trouve du côté de la dilution et de l'assouplissement de la religion tel qu'observée jusqu'ici et dont les retentissements se font ressentir dans l'ensemble des sphères publiques et intellectuelles. Concrètement, ce mal pourrait être désigné comme un «mauvais individualisme» ou même comme une perversion des principes luthériens marquée par le retour de l'égoïsme et la désertion de la *Volksreligion*. C'est ce constat qui donne le ton au pessimisme de la fin des

⁵⁴ Ainsi, il n'est pas étonnant que Hegel fasse preuve de libéralisme à l'égard de toute conscience religieuse, même si les autres formes ne sont pas parvenues à appréhender le sens de la liberté suprême: «La conscience de l'unité de la nature divine et de la nature humaine consiste en ce que l'homme porte en lui l'Idée divine [...]. En cette conscience, l'homme connaît l'Idée divine, l'Universel et il sait que sa destination est cet universel, et qu'ainsi il s'élève au-dessus de toute localité, de toute nationalité, de tout état, de toute condition de vie, etc... Aujourd'hui, les hommes sont égaux, l'esclavage est intolérable; l'homme n'a de valeur et de valeur absolu qu'ainsi. Sa destination est dans la spiritualité, ou encore cette fin est universelle, en soi accomplie entièrement.» (LPR III, Hegel 1954 p.128-129)

Leçons et qui pourrait laisser entendre que le christianisme est, de façon générale, essoufflé, en fin de cycle:

Alors qu'il a été question de la naissance, de l'existence et la conservation en ce qui concerne la religion chrétienne, il ne resterait plus qu'à considérer maintenant empiriquement l'état dans lequel elle se trouve actuellement. Il se pourrait que nous eussions l'idée d'en faire une comparaison avec l'époque de l'Empire romain [...] parce que l'unité universelle en matière de religion avait disparu, que la vie politique générale était réduite à néant et que l'individu perplexe [...] ne se souciait plus de l'intérêt général et ne songeait qu'à lui, la pensée même ayant renoncé à ce qui est en et pour soi. *Et de même que Pilate posait cette question: qu'est-ce que la vérité? C'est actuellement la soif du bien-être et des jouissances privées qui est à l'ordre du jour* [notre italique]. (LPR III, Hegel, 1954 p.215-6)

Le diagnostic est sévère et nous ramène dans un premier temps au contexte de rédaction des *Leçons* qui a été aperçu dans la première partie du présent travail. Tout indique que Hegel cite Jean 18:38 en référence à la culture philosophique de l'*Aufklärung*, celle-là même qui a démissionné de la tâche consistant à connaître la vérité spéculative. Comme la critique hégélienne a déjà été exposée, il serait rébarbatif de le faire à nouveau, quoiqu'il puisse être pertinent de souligner que l'extrait précédent ne semble pas considérer cette culture comme une simple erreur dans l'histoire de la philosophie, mais surtout comme un *symptôme* d'un mal généralisé, civilisationnel.

À cet égard, *Les Principes de la philosophie du droit* fournissent probablement les indices les plus éclairants afin de comprendre les autres considérations que dresse le bilan de Hegel. Pour l'essentiel, la trajectoire depuis la naissance du christianisme jusqu'à la période de rédaction a été couverte et s'est placée sous le signe d'une inéluctable perte de densification et de *signification* du phénomène chrétien, particulièrement depuis l'institutionnalisation de cette forme religieuse. Le raffinement du corps social médiéval a lui-même donné naissance à l'*ordre légal* des grands États modernes européens, ces derniers étant dorénavant articulés organiquement avec une volonté et des institutions «divines». Fait intéressant à rappeler, Hegel encourage la substitution des institutions saintes au profit des institutions divines :

Les institutions de l'éthicité (*Sittlichkeit*) sont des institutions divines, non saintes au sens où on prétend que le célibat, par opposition au mariage, à l'amour familial, est saint, ou que la pauvreté est sainte comparée au gain dû à l'activité personnelle, à ce qui est droit. De même l'obéissance aveugle est

considérée comme sainte alors que ce qui est socialement moral est une obéissance en toute liberté, une volonté libre et sage et l'obéissance du sujet à ce qui est moral socialement. (LPR III, Hegel, 1954, p.206, traduction modifiée)

Néanmoins, comme la complexification a donné lieu à une perte de densification du tissu social, elle a laissé place à l'avènement de la société civile bourgeoise, véritable siège de l'expression des intérêts particuliers et de la stratification sociale. Évidemment, cette façon d'exposer l'évolution sociale et religieuse semble présenter la lecture hégélienne comme un marxisme avant la lettre. C'est non sans raison que le fameux passage du §245 a été perçu comme pavant la voie au matérialisme historique de Marx: «Il apparaît ici que dans l'*excès de sa richesse* la société civile bourgeoise *n'est pas assez riche*, c'est-à-dire ne possède pas suffisamment, dans le patrimoine qui lui est propre, pour lutter contre l'excès de pauvreté et la populace qu'elle engendre» (PhD., Hegel, 1999 §245, p.290).

Toutefois, dans le contexte de la philosophie de la religion, ce n'est pas tant l'aspect économique qui préoccupe Hegel, mais plutôt le fait que certaines des valeurs cardinales du christianisme sont littéralement saccagées par le nouvel ordre social. Au premier plan, l'honneur, la pierre de touche du sentiment d'accomplissement au sein de la *Sittlichkeit* moderne, devient de plus en plus inaccessible pour une masse grandissante que secrète la société bourgeoise; la populace:

Le fait qu'une grande masse de gens sombre au-dessous de la mesure d'un certain niveau de vie qui se constitue de lui-même comme le niveau de vie nécessaire à un membre de la société civile bourgeoise, - et en vient à perdre le sentiment de droit, de la justice et de l'honneur de subsister par un travail et une activité propres, - a pour résultat de produire la *populace* [...]. (PhD., Hegel, 1999 §244, p.289)

Dans ce qui apparaît comme un aveu d'échec pour un défenseur de la *Volksreligion*, Hegel notera plus tard dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion* que la religion ne sert plus tant à assurer un fondement commun pour les membres déjà intégrés qu'à prodiguer des soins palliatifs pour cette masse d'exclus:

On pourrait demander ce qui de la croyance chrétienne est encore tenu pour vrai; ce qui avait passé pour vrai dans le monde gréco-romain était [au temps des empereurs] tombé aux mains des hommes, avait été inventé par eux, par suite, les dieux et tout s'est trouvé profané. [...] On n'entend plus parler de la

vérité spéculative, en laquelle l'Évangile est prêchée aux pauvres - ce sont ceux-là qui sont le plus près de l'infinie douleur [...]. (LPRIII, Hegel, 1954 p.217)

L'extrait précédent a ceci d'intéressant qu'il introduit une réflexion sur l'âge grec, ce qui conforte d'une part l'idée selon laquelle Hegel a tout au moins composé avec la perspective que le christianisme se trouvait bel et bien en fin de cycle⁵⁵. De la même façon que le héros grec sombrait dans la fatalité, le philosophe observe autour de lui une même tendance à la résignation. Ainsi, la population faisant face au spectacle de son échec à instaurer un ordre cohérent et intégrant, se désagrège et se tourne tout simplement vers les fins individuelles et égoïstes. À cet égard, c'est l'ensemble des catégories morales de purification (repentance, pénitence, etc..) que le nouvel ordre piétine. Toutefois, contrairement au discours marxien, l'ordre bourgeois n'apparaît pas comme le responsable de cette situation puisqu'il est davantage l'effet que la cause d'une situation contre laquelle l'individu n'a plus aucune prise. Tiré de la *Raison dans l'Histoire*, l'extrait qui suit semble indiquer que Hegel est pessimiste quant à l'efficacité du processus de réconciliation chrétien dans un contexte moderne. Ainsi, la réhabilitation du sentiment grec de fatalité *pourrait* être à l'ordre du jour:

Pour la rendre supportable [la vue du spectacle désastreux de l'Histoire] ou pour nous arracher à son emprise, nous nous disons: *Il en a été ainsi; c'est le destin ; on n'y peut rien changer* [notre italique] ; et fuyant la tristesse de cette douloureuse réflexion, nous nous retirons dans nos affaires, nos buts et nos intérêts présents, bref, dans l'égoïsme qui, sur la rive tranquille, jouit en sûreté du spectacle lointain de la masse confuse des ruines. (RH, Hegel, 1979 p.103)

4.7. Le cours de 1831 sur le rapport entre religion et État : un *mea culpa* ?

Le dernier extrait est déconcertant. D'une part, Hegel utilise la formulation «Il en a été ainsi» pour représenter le sentiment de résignation⁵⁶, ce court-circuit qui empêche la réconciliation. D'autre part, la conséquence de ce fatalisme est le repli sur l'individualisme égoïste, celui-là même que Hegel observe chez ses contemporains. Néanmoins, il est difficile

⁵⁵ Le premier indice a été aperçu avec la référence à Pilate, Hegel dressant un parallèle de son époque non pas avec la Grèce antique, mais avec la dislocation de l'Empire romain.

⁵⁶ Hegel utilisait la même formule dans le cas du héros grec : Car alors même que les héros tragiques, par exemple, sont représentés comme ayant succombé au destin, leur âme rentre en eux-mêmes, en disant: *il en est ainsi* [notre italique].» (Esth., Hegel, 2009 p.214)

de déterminer ceux qui sont spécifiquement visés par cette remarque. Le sentiment de fatalité est-il une réaction générale et universelle face aux horreurs de l'Histoire ou Hegel circonscrit-il plutôt ce sentiment à sa propre époque en indiquant que «nous nous retirons dans nos affaires, nos buts et nos intérêts présents, bref, dans l'égoïsme» (RH, Hegel, 1979 p.103) ? Ce «nous» désigne-t-il l'humanité en général ou une Europe du 19^e siècle n'ayant plus de mécanismes pour endiguer le fatalisme? Quoi qu'il en soit, le repli sur l'individualisme et la jouissance des fins égoïstes sont à l'ordre du jour. À cet égard, il est incontestable que le processus de purification morale propre au christianisme présente dorénavant des déficiences qui l'empêchent d'assumer pleinement ses fonctions sur le plan individuel, mais également sur le plan collectif. Néanmoins, cette tendance n'est pas le signe indubitable de la défaite du christianisme et de sa fin de parcours.

De fait, la fonction du cours sur «Le rapport entre la religion et l'Etat» de 1831 aurait été de nuancer la conclusion abrupte des *Leçons* et de réaffirmer le protestantisme luthérien en tant que *Volksreligion*, un peu comme si Hegel avait cherché à faire amende honorable. Ainsi, c'est dans l'introduction de ce cours que se trouvent certaines des réflexions les plus fines du philosophe, notamment en ce qui concerne le rapport entre la qualité des lois d'un peuple et la représentation que ce dernier se fait de l'Absolu, de même que les fondements religieux qui expliquent l'échec du catholicisme en France.

Toutefois, force de constater que ce raccommodage a ses limites et que de nombreux problèmes objectifs de la Modernité n'ont pas été résolus en l'espace de quelques années. Ainsi, il est difficile de croire qu'au moment où Hegel a préparé son cours de 1831, ce dernier avait la conviction que l'Esprit absolu était finalement auprès-de-soi dans un peuple où se déploient toujours la finitude des fins égoïstes et la fragmentation sociale. Le problème demeure entier et tout porte à croire que la réconciliation et son principe, la purification morale, n'ont toujours pas assez d'efficacité. Peut-être plus déconcertant encore est le fait que Hegel accuse les courants néo-piétistes et orthodoxes de prêcher par excès et de faire un usage abusif et déraisonné de la religion. En contrepartie, ce dernier peut à son tour être accusé de se ranger de l'autre côté du pôle, à savoir d'adopter une position *minimaliste* en réduisant la négativité et la portée de la religion à des sphères toujours plus étroites.

À cet égard, les cas étudiés précédemment peuvent servir d'exemples. Non seulement Hegel a-t-il décrit un processus qui s'apparente à un assouplissement du christianisme, mais il l'a également entériné. Ainsi, l'histoire de la réconciliation débute avec la forme monacale obsédée par le Saint-Esprit et la pureté morale, ce qui se traduit également par un refus obstiné d'avoir quelque commerce avec le monde extérieur. Néanmoins, le problème se trouve véritablement dans la description de la marche institutionnelle de la Modernité. Celle-ci n'apparaît pas tant comme un simple passage du religieux vers les mœurs et l'étatique, mais plutôt comme un *dépouillement* de la religion par l'État. L'extrait qui suit illustre bien que Hegel perçoit ce transfert comme étant parfaitement justifié et conforme au Concept:

L'élément contingent de l'aumône, des fondations, comme de la flamme des lampes auprès des images des saints, etc., est remplacé par des institutions publiques, établissements pour les pauvres, hôpitaux, éclairage des rues, etc. Il reste encore à la compassion charitable suffisamment à faire en plus pour elle-même, et elle a une fausse opinion [...] lorsqu'elle se sent lésée et affaiblie par les ordres et les dispositions générales *obligatoires*. (PhD., Hegel 1999 Rem. §242, p.288-289)

Cette diminution de la signification et des fonctions de la religion semble être nettement sous-estimée par Hegel. Contre son attitude qui pourrait être désignée comme un «quiétisme», il serait de bon aloi de souligner que les acquis de la Modernité se *monnayent*. Ainsi, si la contingence des institutions religieuses comme l'aumône a disparu au profit des formes rationnelles de l'État moderne légal, cette substitution coupe de plus en plus l'individu de ses racines religieuses. Ainsi en va-t-il de la substitution des formes «saintes» vers les formes «divines» (vœu de pauvreté versus accumulation des biens, célibat versus mariage et conviction versus foi aveugle). À vrai dire, conformément au mouvement de la conceptualisation du contenu religieux, la transition de la «sainteté» vers la «divinité» apparaît chez Hegel comme une tendance globale, totalisante. Ainsi, de la même façon que Charles Taylor demande «*How does a Hegelian philosopher pray?*» (Taylor, 1975, p.495), nous pouvons tout aussi bien nous demander ce qu'il reste de la sainteté chez Hegel du moment où la transition du religieux vers l'étatique a été achevée. Assurément, la réponse se trouve du côté de la place qui lui a été assignée. Essentiellement, cette place est celle de la cérémonie religieuse du dimanche durant laquelle l'individu est exposé à la culture chrétienne et à la commémoration des moments héroïques chrétiens comme le sacrifice du Christ ou les

réalisations des saints et des martyrs. Néanmoins, toutes ces réalisations appartiennent à une époque révolue, tout comme la formule de la jeune Église «Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa». Comme Hegel l'indique afin de distinguer l'âge héroïque de la Modernité, ses contemporains ont perdu le sens de la culpabilité :

le caractère héroïque se refuse à diviser la faute, il ne veut rien savoir d'une opposition possible entre l'intention subjective et l'acte objectif, alors que dans l'activité moderne, [...] chacun cherche à se décharger sur les autres, à se soustraire autant que possible aux responsabilités d'une faute commise. (Esth., Hegel, 2009, pp. 248-249)

Ainsi, la perte du sens de la faute «religieuse» semble témoigner du fait que la remémoration des moments fondateurs, ce ressort de la conservation de l'Église, a perdu bien de sa vigueur et de sa fermeté. Nous imaginons difficilement comment tous ces traits religieux, en apparence irréductibles, pourraient être élevés à la forme conceptuelle par l'État.

De fait, c'est bel et bien un tel phénomène que Hegel semble décrire. Non seulement la religion a-t-elle été dépouillée de la plupart de ses fonctions sociales au profit de l'Etat, mais son corps doctrinal et son culte ont été réduits, servant dorénavant de simples fondements pour les règles et les pratiques nécessaires aux bonnes mœurs. C'est ainsi que d'un point de vue théorique, Hegel louange l'accessibilité de la Bible pour tous, mais s'empresse aussitôt de l'émonder en précisant que son contenu est le plus souvent dépourvu de valeur scientifique⁵⁷.

Quant au point de vue pratique, le culte est bel et bien vivant, mais sa fonction semble dorénavant se limiter à sa dimension pédagogique, particulièrement en ce qui concerne l'enseignement des enfants dont le cœur naturel doit être purifié afin d'être rempli de bonté. Ainsi, dès lors que l'héroïsme n'est plus à l'ordre du jour et que l'individu ne peut plus prendre en charge, comme Jésus, la faute du monde ou les injustices du Moyen-Âge, comme chez les chevaliers, l'étendue de sa responsabilité est réduite à sa sphère personnelle. La religion enseigne donc à l'individu de ne pas mentir, de ne pas voler, de ne pas commettre d'adultère, etc. Si le cœur lui en dit et s'il a été introduit à la culture religieuse chrétienne, ce qui est très

⁵⁷ Pour l'essentiel, l'absence de scientificité philosophique, a été aperçue de trois façons. Dans un premier temps, Hegel refuse sa valeur historique (rejet de l'existence de certains mythes comme le récit du Jardin d'Eden et la Chute). Ensuite, le philosophe refuse tout contenu surnaturel susceptible de s'ériger en principe légitimateur de la religion chrétienne. Finalement, Hegel rejette plusieurs des enseignements concernant la pauvreté, le vœu de célibat et la foi aveugle en l'autorité.

loin d'être garanti au 21^e siècle, il peut suivre les suggestions religieuses en matière de purification morale qui n'ont toutefois aucune force de loi. Il expie donc ses péchés par des mesures proportionnées à la faute; prière, jeûne, aveu de culpabilité, etc. En ce sens, la catéchisation pourrait être résumée comme une édulcoration se manifestant par la subordination de la fonction pratique de la religion à des fonctions symboliques et pédagogiques. D'autre part, elle apparaît comme un phénomène moderne consistant en une dissipation progressive de la signification des formes antérieures du christianisme au profit de l'État. L'idée est en quelque sorte synthétisée par Lionel Ponton dans «L'État hégélien, le christianisme et la pensée grecque»: «La religion est comme le dimanche et les jours ouvrables sont l'État.» (Ponton, 1981, p. 311)

Conclusion

Exiger du philosophe qu'il mette ses lumières à contribution afin de trouver des solutions aux maux qui affligent son époque est une tentation contre laquelle Hegel s'est bien gardé dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion*:

La religion doit trouver un refuge dans la philosophie [...]; toutefois, on l'a dit, la solution de la philosophie est partielle, elle forme une caste de prêtres, isolée en son sanctuaire et qui ne s'associe pas au monde, ne se souciant guère de lui, ayant la garde de la vérité. Ce qui se passe dans le monde n'est pas son affaire. (LPR III, Hegel, 1954 p.217-218)

Sur ce point, il est tout à l'honneur de Hegel d'être demeuré cohérent avec lui-même en se tenant à la fonction qu'il a assignée à la philosophie: celle de conceptualiser. Sur cette base, il est toutefois possible d'indiquer que la réaffirmation du protestantisme luthérien en tant que *Volksreligion* tombe quelque peu à plat puisqu'elle n'a, en définitive, aucune portée réelle. L'avenir du christianisme ne réside pas entre les mains de la philosophie et c'est avec sagesse que le philosophe doit savoir abandonner les formes spirituelles que le temps ne peut raccommo­der. Dans la préface de la *Science de la logique*, Hegel s'exprime comme suit: «[I] est [...] vain, quand la forme substantielle de l'esprit s'est transformée, de vouloir maintenir les formes de la culture antérieure; ce sont des feuilles fanées qui se trouvent chassées par les bourgeons nouveaux déjà formés à leurs racines.» (SL I, Hegel, 2006b, pp. 4-5)

À cet égard, la question qui s'impose est de savoir si la disparition hypothétique du christianisme s'avèrerait tragique dans le cadre de la philosophie hégélienne. Comme ce dernier identifie le protestantisme luthérien comme la *Volksreligion*, nous serions tentés de répondre spontanément que oui. Est-ce bien le cas? D'une part, il faut souligner ce qui a été indiqué en début de travail; la fonction de la *Volksreligion* est d'assurer la cohésion sociale. C'est d'ailleurs en fonction de cette fin que Hegel a épuré sa lecture du christianisme des éléments qui gênent les acquis de la Modernité. Plus spécifiquement, l'accommodation s'observe par la disparition abrupte de la notion «sacrifice» après la lecture de la crucifixion.

Sur ce point, il peut être intéressant de revisiter ce qui a été indiqué dans les deuxième et troisième parties du présent travail. D'une part, il a été aperçu que le premier mode de purification concernait la création du monde de la Nature et de l'esprit fini. À cet égard, les

descriptions de Hegel étaient particulièrement violentes; afin de produire l'esprit, la Nature devait être sacrifiée dans un éternel holocauste. Un motif similaire était à l'œuvre dans la troisième partie, celle concernant la culture. Afin d'être auprès de soi, l'Esprit devait s'incarner dans des formes finies et les consommer en vue de s'atteindre dans le christianisme. Outre que ce séjour est présenté comme un calvaire, la liberté, nous indique Hegel, est la raison pour laquelle «l'histoire [...] apparaît comme l'autel où ont été *sacrifiés* [notre italique] le bonheur des peuples, la sagesse des États et la vertu des individus» (RH, Hegel, 1979, p. 103). Or, le dernier stade, celui de la purification morale, est plutôt traversé de justifications visant à «épurer» la morale chrétienne du sacrifice.

Pourtant, le Nouveau-Testament est fertile en incitations au sacrifice. Hegel cite bien entendu l'appel à la pauvreté et au sacrifice des liens sociaux, mais il aurait pu tout aussi bien évoquer Mathieu 5 : 29-30 afin de discuter le sacrifice de l'intégrité physique:

Que si ton œil droit est pour toi une occasion de péché, arrache-le et jette-le au loin de toi : car mieux vaut pour toi que périsse un seul de tes membres et que tout ton corps ne soit jeté dans la géhenne. Et si ta main droite est pour toi une occasion de péché, coupe-la et jette-la loin de toi : car mieux vaut pour toi que périsse un seul de tes membres et que tout ton corps ne s'en aille dans la géhenne.

À n'en pas douter, être à la hauteur des injonctions du Nouveau-Testament est pour le moins exigeant. Il n'est donc pas étonnant que ceux qui refusent les mœurs modernes afin de tendre de façon conséquente vers cet idéal de perfectibilité morale soient rejetés par Hegel pour leur fanatisme, leur crédulité et leur insociabilité. À leur décharge, il serait possible de mentionner qu'à la lecture de passages comme celui qui précède, il est parfois difficile de déduire sans *inconséquences* que la Bible est un guide dont l'objectif ultime est le «salut public». À vrai dire, la cohésion sociale est un problème *profane* envers lequel le sacré n'est pas tenu de se conformer. Contre un tel principe social érigé en objectif absolu, le croyant aura toujours la liberté de citer Mathieu 10 : 34-36 : «N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre; je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Car je suis venu opposer l'homme à son père, la fille à sa mère et la bru à sa belle-mère : on aura pour ennemis les gens de sa famille.» (Mathieu 10: 34-36, 1973)

Ainsi, si Hegel est préoccupé par le salut public plutôt que par le salut de l'âme, force est de reconnaître qu'il est davantage un penseur d'inspiration chrétienne qu'un chrétien *en tant que tel*. À ce titre, ce ne sont pas tant les institutions et le contenu religieux qu'il sacralise que les valeurs de la culture chrétienne qui se sont construites et qui se sont cristallisées au fil du temps, un peu à la manière du processus d'écriture d'un palimpseste. Les mouvements sociaux d'inspiration chrétienne sont, à l'instar du Dieu hégélien, dynamiques, en constante modification et surtout en constante *mutation*. À cet égard, ils subissent eux aussi un phénomène d'épuration qui rejette les comportements violents et anti-sociaux comme la réclusion, la mutilation, le sacrifice de soi, etc. En revanche, ils sélectionnent les valeurs relatives au bon fonctionnement social comme le pardon, la liberté de conscience, l'honneur, l'introspection, le respect de la dignité humaine, etc. Ainsi, force est de constater que ce sont ces valeurs sélectionnées que Hegel sacralise et non pas l'Évangile ou une quelconque Église. En elles-mêmes, les Saintes Écritures offrent peu de garanties contre les dérives fanatiques et sectaristes, pas davantage que le protestantisme luthérien qui a produit des groupes orthodoxes et néo-piétistes contre lesquels Hegel a dirigé de vives critiques.

En dernière analyse, le principe ultime de la cohésion sociale est la *Sittlichkeit*, ce principe social autonome et autorégulateur contre lequel les morales du théologien et du philosophe n'ont qu'une marge de manœuvre restreinte. Certes, le philosophe et le théologien participent à son mouvement, mais le succès de leur entreprise dépend d'un réseau de facteurs comme le contexte socio-historique et les dispositions intersubjectives.

Ainsi, nous trouvons quelques pistes de solutions afin de savoir si la disparition éventuelle du christianisme en tant que forme religieuse s'avérerait tragique. Assurément, nous ne trouvons aucun indice chez Hegel nous permettant de croire que nous encourageons la damnation éternelle parce que le Saint-Esprit déserte de plus en plus nos institutions. Le passage de la «sainteté» vers la «divinité» a eu pour corolaire la dissipation des figures héroïques et la perte de concentration de la responsabilité, mais est-ce à dire que la responsabilité a été complètement dissoute ? Non, elle est tout simplement de plus en plus compartimentée et la distribution des tâches relève de l'ingénierie sociale. Par ailleurs, il est fort peu probable que davantage de «sainteté» ou de «religiosité» soit la solution aux problèmes que soulève Hegel dans la conclusion de ses *Leçons*. Marx ne s'y est pas trompé en

proposant une révolution prolétarienne plutôt que de se tourner vers l'Église qui ne profère plus que des soins palliatifs. Une panoplie de solutions plus modestes, notamment une meilleure intégration sociale, ont aussi été proposées afin de rétablir les valeurs qui étaient malmenées du temps de Hegel ; honneur, sentiment du droit et de la justice, etc. Néanmoins, cet enjeu dépasse très largement le cadre du présent travail et il convient d'émettre les dernières remarques conclusives.

Au final, le véritable enjeu n'est pas de maintenir en vie une tradition religieuse avec ses instruments poussiéreux et inadaptés aux réalités modernes, particulièrement dans les sociétés pluralistes contemporaines. En fait, il s'agit plutôt de conserver l'héritage de ses valeurs puisqu'elles sont utiles à notre *Sittlichkeit*. Or, cette conservation n'a pas tant besoin du zèle religieux que de la déférence du citoyen. Hegel reconnaît tacitement ce rôle de la citoyenneté lorsqu'il cite un pythagoricien: «À la question d'un père sur la meilleure façon d'éduquer moralement son fils, un pythagoricien donne la réponse suivante [...] : en faisant de lui le *citoyen d'un État dont les lois sont bonnes*.» (PhD., Hegel, 1999 rem. §153, p.228). Et, dès lors que nous nous souvenons que «le tout n'est que l'essence s'achevant par son développement» (PhE, Hegel, 2002, p. 35), il peut nous venir à l'esprit que le Royaume de Dieu est le patrimoine de l'État de droit.

Bibliographie

- Desmond, W. (1992). Evil and dialectic. In D. Kolb (Ed.), *New perspectives on Hegel's philosophy of religion*.
- Dickey, L. (1993). The Cambridge companion to Hegel. In F. C. Beiser (Ed.). Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.
- Hegel. (1954a). *Leçons sur la philosophie de la religion I*. Paris: Paris J. Vrin.
- Hegel. (1954b). *Leçons sur la philosophie de la religion : (deuxième partie) La religion déterminée. 1. La religion de la nature* (J. Gibelin, Trans.). Paris: Paris J. Vrin.
- Hegel. (1954c). *Leçons sur la philosophie de la religion : (deuxième partie) La religion déterminée. 2. Les religions de l'individualité spirituelle* (J. Gibelin, Trans.). Paris: Paris J. Vrin.
- Hegel. (1954d). *Leçons sur la philosophie de la religion : (troisième partie) La religion absolue* (J. Gibelin, Trans.). Paris: Paris J. Vrin.
- Hegel. (1967). *L'esprit du christianisme et son destin*. Paris: Paris, Vrin.
- Hegel. (1970). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830)*. Paris: Paris : Gallimard.
- Hegel. (1979). *La Raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire* (K. Papaioannou, Trans.). Paris: Union générale d'éd.
- Hegel. (1996a). Le rapport de la religion à l'État - d'après le cours de 1831 (W. Jaeschke & P. Garniron, Trans.) *Leçons sur la philosophie de la religion. Première partie, Première partie*. Paris: Presses universitaires de France.
- Hegel. (1996b). *Leçons sur la philosophie de la religion. Première partie, Première partie* (W. Jaeschke & P. Garniron, Trans.). Paris: Presses universitaires de France.
- Hegel. (1999). *Principes de la philosophie du droit* (J.-L. Vieillard-Baron, Trans.). Paris: Flammarion.
- Hegel. (2002). *Phénoménologie de l'esprit. II* (G. Jarczyk & P.-J. Labarrière, Trans.). [Paris]: Gallimard.
- Hegel. (2006a). *Gesammelte Werke*. In J.-L. Vieillard-Baron (Ed.), *Hegel, système et structures théologiques*. Paris: les Éd. du Cerf.
- Hegel. (2006b). *Science de la logique. version de 1812 Premier tome: La logique objective. Premier livre, L'Etre : version de 1812* (P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Trans.). Paris: Kimé.
- Hegel. (2009). *Esthétique. Premier volume Premier volume* (S. Jankélévitch, Trans.). [Paris]: Flammarion.
- Hegel. (2012). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (B. Bourgeois, Trans.). Paris: Vrin.
- Kant, I. (2001). *Critique de la raison pure* (A. Renaut, Trans.). Paris: Flammarion.
- La Bible de Jérusalem: la Sainte Bible*. (1973). Paris: Les Éditions du Cerf.
- Leibniz, G. W. F. M. (2004). *Discours de métaphysique ; (suivi de) Monadologie : et autres textes*. Paris: Gallimard.
- Lewis, T. A. (2011). *Religion, modernity, and politics in Hegel*. Oxford; New York: Oxford University Press.

- Lewis, T. A. (2013). Religion, Reconciliation, and Modern Society: The Shifting Conclusions of Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion. *Harvard Theological Review*, 106(01), 37-60.
- Magee, G. A. (2008). Hegel and Mysticism. In F. C. Beiser (Ed.), *The Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy* (pp. 253 - 280). Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Ponton, L. (1981). L'État hégélien, le christianisme et la pensée grecque. *Laval théologique et philosophique*, 37, n.3, 305-316.
- Taylor, C. (1998). *Hegel et la société moderne* (P. R. Desrosiers, Trans.). Paris; [Montréal]: les Ed. du Cerf ; les Presses de l'Université de Laval.
- Vieillard-Baron, J.-L. (2006). *Hegel, système et structures théologiques*. Paris: les Éd. du Cerf.