



Le Dieu de Hegel

Pierre-Jean Labarrière

Volume 42, Number 2, juin 1986

40^e anniversaire du *Laval théologique et philosophique*

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400238ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400238ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Labarrière, P.-J. (1986). Le Dieu de Hegel. *Laval théologique et philosophique*, 42(2), 235–245. <https://doi.org/10.7202/400238ar>

LE DIEU DE HEGEL

Pierre-Jean LABARRIÈRE

« La religion (...) est à considérer tout aussi bien comme procédant du sujet et se trouvant en lui que, objectivement, procédant de l'Esprit absolu, qui comme Esprit est dans sa communauté ».

Enz., § 554

LA CONTROVERSE ne date pas d'hier : elle est contemporaine de la production même de l'œuvre de Hegel. C'est en effet de son vivant et au cours des années qui suivirent sa disparition que l'on voit se fixer des positions extrêmes qui ne manqueront pas de diviser jusqu'à nos jours les interprètes de cette pensée : d'une part ceux qui prennent acte de l'évidente rupture vécue et prônée par Hegel par rapport à l'univers des *représentations* religieuses ; d'autre part ceux qui, tel son disciple et ami Karl Rosenkranz, ne cessèrent d'affirmer qu'il resta « bon luthérien » et croyant convaincu. Il avait engagé son enseignement universitaire à Iéna, en 1800, alors que Fichte venait de devoir quitter cet « Eldorado de la philosophie » sous l'accusation d'« athéisme ». Ce dont il se vit lui-même accusé, au fil des ans, de la part des tenants d'une tradition orthodoxe fut moins de nier la réalité du divin que d'installer l'homme lui-même sur le trône de l'Absolu. Il s'en étonne encore le 19 septembre 1830, à un an de sa mort, lorsqu'il signe une courte préface à la troisième édition de son *Encyclopédie des Sciences philosophiques* ; il s'en étonne, et ne trouve d'autre réponse que de se dresser contre cette tentative indiscreète de contester la qualification chrétienne qu'il se reconnaît lui-même : « On a fait à une philosophie récente le reproche infamant qu'en elle l'individu humain se pose comme Dieu ; mais en regard d'un tel reproche [relevant] d'une conséquence fausse, c'est une toute autre prétention effective que de se comporter en juge du monde, de poser un jugement contestant aux individus leur christianité et de prononcer du même coup sur eux la réprobation la plus intime »¹.

L'époque, il est vrai, connaissait de telles divisions en ce domaine qu'il était bien difficile d'échapper aux critiques croisées de l'un ou de l'autre des camps. Hegel avait

1. *Enz.*, *Vorwort zur dritten Ausgabe*, ed. Friedhelm Nicolin et Otto Pöggeler, Felix Meiner, Hamburg 1959, 24/24-30. Trad. Bernard Bourgeois, Vrin 1970, p. 140.

tant souffert de l'ultra-objectivisme dogmatisant de ses maîtres de Tübingen qu'il ne sera jamais plus tenté de leur reconnaître quelque crédit ; mais il ne trouva pas davantage de vérité dans la vogue du « savoir immédiat » qui tenta de s'imposer au début du siècle, soit sous forme philosophique², soit sous la modalité plus religieuse qui s'affirma dans les cercles piétistes de l'heure. Ce qui n'est pas dire que, rejetant l'un et l'autre de ces extrêmes, il ait choisi de n'être d'aucun lieu ; il prend acte avant tout de l'exigence de liberté qui récuse en première instance l'idée et la réalité d'un système achevé, qui s'imposerait par lui-même et pour lui-même en forme d'objectivisme ; par conséquent, que place soit faite au « principe protestant » et à sa conséquence : ce que j'appellerais *la domiciliation subjective du savoir religieux*. Après avoir posé le principe de l'équiparité entre ces deux dimensions — « la religion (...) est à considérer tout aussi bien comme procédant du sujet et se trouvant en lui que, objectivement, procédant de l'Esprit absolu, qui comme Esprit est dans sa communauté »³ — Hegel précise en effet : « Que de nos jours l'on sache si peu de Dieu, que l'on se tienne si peu près de son essence objective, mais que l'on parle d'autant plus de la religion, c'est-à-dire de son inhabitation dans le côté subjectif, et que ce soit elle, et non la vérité comme telle, qui soit requise, implique au moins cette détermination juste que Dieu comme Esprit doit se trouver saisi dans sa communauté »⁴.

Affirmation complexe et nuancée. Elle nous redit — ce que nous tenterons de comprendre — que le lieu de l'affirmation de Dieu et de son enracinement subjectif est la « communauté » religieuse, entendue comme figure politique de la subjectivité. Hegel voit là un acquis précieux de la modernité. Mais ce point ne doit pas faire oublier que le mouvement de la révélation « objective », correctement entendu, est capital si l'on veut lester cette subjectivité d'un poids authentiquement « essentiel ». Ce qui n'est point tenter de maintenir un équilibre plus ou moins fragile entre deux dimensions des choses qui demeureraient antagonistes, mais s'efforcer de les honorer l'une et l'autre dans cette forme de tension dialectique qui dit leur identité dans la présupposition de leur inadmissible différence : où théologie et mystique se trouvent soustraites à leur possible unilatéralité oppositive pour donner naissance à une perspective authentiquement *philosophique*, tenue pour seule capable de rendre compte spéculativement *et* historiquement de l'essence du religieux.

CRITIQUE DU DIEU-SUBSTANCE

J'ai évoqué plus haut les éléments de la biographie hegelienne qui donnent la mesure de quelques-unes des ruptures qu'il dut opérer au temps de sa formation première et dans les années de préceptorat qu'il passa par après à Berne et à Francfort. C'est alors qu'il donna définitivement congé à un Absolu de type représentatif, tel qu'il se trouve présupposé dans une problématique traditionnelle. On peut dire que Hegel s'attacha dès lors à pratiquer une « désontologisation » du

2. *Enz.* § § 61 sq. : Troisième position de la pensée relativement à l'objectivité.

3. *Enz.* § 554.

4. *Enz.* § 554, rem.

Dieu de tous les dogmatismes, et tendit à inclure son potentiel spirituel — ici figé — dans un authentique mouvement de création appréhendé au travers de ses procédures logiques. Ce qui, à ses yeux, ne donnait aucunement prise à un athéisme quelconque, puisqu'au contraire se trouvaient ainsi menées à leur terme la signification concrète et la puissance d'effectivité comprises dans le savoir de foi⁵.

La critique d'un Dieu-substance est coextensive au mouvement de sa pensée. Elle s'amorce *logiquement* avec la mise en cause de l'objectivisme conscientiel au début de la *Phénoménologie de l'Esprit*, et représente, ainsi que nous le verrons plus loin, l'une des clefs de cet ouvrage et de sa structure. Un problème complexe, puisque, une nouvelle fois, Hegel refuse à ce propos le simple jeu d'alternance ou de bascule qui instituerait la subjectivité, en son unilatéralisme oppositif, comme principe de substitution. L'autoconscience n'est elle-même que lorsqu'elle parvient à avoir — à être — « l'unité de soi-même dans son autre » ; alors le sujet se trouve arraché à tout solipsisme possible. « *Je*, qui est l'ob-jet de son concept, n'est en fait pas *ob-jet*, mais l'ob-jet du désir est seulement [comme] *indépendant*, car il est la substance universelle indestructible, l'essence fluide égale à soi-même »⁶. « Point tournant » pour la conscience : elle n'est pas plus livrée à « l'apparence colorée de l'en deçà sensible » (objectivisme conscientiel) qu'à « la nuit vide de l'au-delà suprasensible » (subjectivisme autoconscientiel)⁷.

Dès lors, place est faite à une libre expression du rapport structurel qui articule toujours d'entrée de jeu l'intériorité et l'extériorité. Non pourtant sans que cette même proposition critique, assurée de la sorte à niveau de conscience, ne se soit dite à nouveau, en elle-même et pour elle-même, sur le plan du principe. Car « l'originalité de la *Phénoménologie*, parmi tous les ouvrages philosophiques, est de ne livrer son "idée" que comme simple et double à la fois, laissant tout à dire sous une forme nouvelle dans "la Science", sans pourtant rien laisser qui n'ait déjà été dit, mais à un lecteur en qui n'était pas encore suscité le pouvoir de le saisir dans sa radicale unité »⁸. C'est pourquoi la « logique objective » opérera une nouvelle transition d'une absoluité présumée, par le jeu de sa déconstruction essentielle, à sa figure d'effectivité historique, tandis que la « logique subjective » dira comment l'intériorité du concept, par le mouvement de son objectivation médiatrice, vient à se déterminer comme plénitude idéelle, lourde en elle-même de toute réalité. Deux vecteurs de sens contradictoires, mais exactement coextensifs du point de vue de leur portée spéculative. « La logique, écrit Hegel, doit être saisie comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est la vérité elle-même, telle qu'elle

5. Cf. Pierre-Jean LABARRIÈRE, *L'Esprit absolu n'est pas l'absolu de l'Esprit : De l'ontologique au logique*, in *Hegels Logik der Philosophie*, herausgegeben von Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, pp. 35 sq. — Cf. aussi *L'idéalisme absolu de Hegel : de la logique comme métaphysique*, in *Aquinas*, Rivista Internazionale di Filosofia, *Hegel 1831-1981*, a cura di A. Molinaro, XXIV 2-3, maggio-dicembre 1981, pp. 406 sq. (spécialement pp. 413 sq. : Critique de l'objectivisme).

6. *Ph. G.* éd. Bonsiepen/Heede, Felix Meiner 1980, 108/3 (Hyppolite I 154/11).

7. *Ph. G.* 109/1 (I 154/23).

8. Joseph GAUVIN, *Le Sens et son Phénomène*, in *Hegel-Studien*, Bd. 3 (1965), p. 270.

est sans voile en et pour soi; pour cette raison, on peut dire: 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 »⁹. Une « présentation » qui trouvera à s'accomplir, de façon négative, lorsque la première section de la Doctrine de l'Essence aura posé la dissolution de tout immédiatisme ontologique¹⁰, et, de façon positive, dans le mouvement de l'objectivation du concept au cœur de la « Logique subjective »; ce que Hegel, s'agissant de cette dernière tâche, exprime de la sorte: « À propos de l'exposition *du concept pur*, on a (...) suggéré (...) que ce même [*concept pur*] est lui-même le concept absolu, divin, de telle sorte qu'en vérité ce n'est pas la relation d'une *application* qui se trouverait avoir lieu, mais c'est ce parcours logique qui serait la présentation immédiate de l'auto-détermination de Dieu à l'être »¹¹.

Texte remarquable. Il prend place dans le mouvement qui prononce et engage l'effectuation du concept, sa production en figure d'extériorité. L'intériorité logique, cela fut dit d'emblée, peut être comprise, en termes représentatifs, comme « la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle »; voici donc maintenant le mouvement de « l'auto-détermination de Dieu à l'être »: formule que l'on pourrait ternir comme l'axe organisateur de toute la théorie qui concerne le Dieu de Hegel et sa réalité. En soulignant la netteté avec laquelle Hegel récusé ici toute idée de simple « application » d'un principe en lui-même achevé à une effectivité qui recevrait ainsi sa détermination de l'extérieur d'elle-même; bien plutôt, c'est Dieu lui-même qui *se* détermine à l'être, dans un mouvement d'assomption qui vaut aussi bien comme pleine réalisation de lui-même.

Il conviendra de revenir sur ce point capital. Mais auparavant, et pour achever — provisoirement — cette considération relative à la critique d'un Dieu-substance, je voudrais rappeler quelques formules fortes qui, à la fin de la Realphilosophie de Iéna¹², peuvent être considérées comme une sorte d'exquise du Savoir absolu. Hegel distingue en quelque sorte trois étapes dans cette auto-affirmation du vrai. Les deux premières ressortissent à la religion, d'abord dans sa pureté principielle, puis dans son extériorisation représentative, et la troisième transcrit ce contenu de vérité dans la forme philosophiquement achevée du concept. « Le ciel, lisons-nous en effet, échappe à la religion dans la conscience effective; l'homme retombe sur la terre, et ne trouve la religion dans elle que dans l'imagination. Ou ce dépourvu-de-soi de la religion est en elle-même de telle sorte qu'elle est seulement l'Esprit se représentant, i.e. que ses moments ont pour lui la forme de l'*immédiateté* et de l'*événement*, qu'ils ne

9. *Logik*, traduction Labarrière-Jarczyk I 19/24 (référence au texte allemand en marge de cette édition).

10. Plusieurs études ont récemment montré comment cette partie de l'œuvre est à entendre en effet selon cette finalité critique. Cf. Béatrice LONGUENESSE, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin 1981; et Michael THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp Verlag 1978.

11. *Logik*, trad. III 211/4.

12. *Gesammelte Werke* 8, herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, unter Mitarbeit von Johann Heinrich Trede. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976, pp. 185 sq. Toutes les citations à venir sont tirées de ces pages.

sont pas compris, pas intelligés. Le contenu de la religion est certes *vrai*, mais cet être-vrai est une assertion sans intellection. [§] Cette *intellection* est la philosophie, *science* absolue — le même contenu que celui de la religion, mais /dans la/ forme du *concept* ».

Le ciel, lieu d'un imaginaire ineffectif et dépourvu de Soi ; la traduction en figure d'histoire d'une vérité qui demeure encore représentative, c'est-à-dire en extériorité spatio-temporelle par rapport au sujet qui s'y rapporte ; enfin l'intellection philosophique de ce vrai, qui a vocation de le pénétrer intégralement dans le mouvement de son advenir. « La religion [est] l'Esprit pensant, mais qui *ne se pense pas* lui-même — pas lui-même, par conséquent pas l'égalité avec soi-même, par l'immédiateté ». Quand se sera produite l'*auto-détermination de Dieu à l'être*, la philosophie pourra proposer la figure achevée de la religion elle-même, l'intellection conceptuelle de son contenu représentatif : « Dans la philosophie, c'est [le] *Je* comme tel, lequel est savoir de l'Esprit absolu, dans le concept dans soi-même, comme *ce [Je]-ci*, qui est [quelque chose d']universel ». Une affirmation que l'on ne saurait entendre comme je ne sais quelle déification immédiate de « l'individu humain »¹³ ; elle signifie bien plutôt — et du point de vue de Dieu, si l'on peut dire — que l'Esprit absolu, qui a pouvoir de s'*auto-déterminer* à l'être, le fait dans cette émergence *de lui-même* comme autre, sous la figure d'un « *Je* » lui-même accompli par là dans sa propre vérité. Ce qui présuppose une compréhension neuve des rapports entre temps et éternité : « Qu'y a-t-il en avant ce temps ? L'autre *du temps*, pas un *temps* autre, mais l'éternité, la pensée du temps (...) Ainsi l'éternité est-elle elle-même dans le temps ». Elle est en lui comme sa « pensée », c'est-à-dire comme ce qui le meut selon sa propre vérité. C'est ainsi que le « ciel » se trouve — en tant que tel et pour être tel — « transplanté » sur la terre¹⁴.

« ... LA LIBERTÉ LA PLUS SEREINE DE SA FIGURE »¹⁵

Le Dieu de Hegel, s'auto-libérant de son abstraction principielle, peut et doit donc être rencontré dans la figure de sa manifestation. Deux étapes peuvent être ici distinguées, qui ressortissent respectivement à une prévalence du « dire » et du « faire », — ou encore aux deux formes d'extériorisation que sont chez Hegel le « langage » et le « travail »¹⁶.

1. *Dieu n'est pas jaloux*

« Dans le concept de la religion véritable, i.e. de celle-là dont le contenu est l'Esprit absolu, est impliqué essentiellement qu'elle soit *révélée*, et qu'elle soit *révélée par Dieu*. Car en tant que le savoir, le principe par quoi la substance est Esprit, est,

13. Cf. ci-dessus, note 1.

14. *Ph. G.* 316/7 (II/29/11).

15. *Fin de Glauben und Wissen. Gesammelte Werke* 4, herausgegeben von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968, p. 414.

16. Cf. *Ph. G.* 173/7 (I 259/6). Travail : 115/9 (I 165/14). Langage : 276/5 sq. (II 69/5 sq.).

comme la forme infinie étant pour soi, le [savoir] *autodéterminant*, il est purement-et-simplement *acte-de-manifester*, l'Esprit n'est Esprit que dans la mesure où il est *pour* l'esprit, et dans la religion absolue c'est l'Esprit absolu qui manifeste, non plus des moments abstraits de lui, mais lui-même »¹⁷.

Une précision de vocabulaire s'impose. Le mouvement fondamental est ici celui de la « manifestation »¹⁸. Identité en advenir de l'intérieur et de l'extérieur sous la raison de l'extériorité, la manifestation peut prendre la forme de la « révélation » (*Offenbarung*), c'est-à-dire épouser la figure du vrai telle qu'elle se trouve définie dans telle tradition historiquement déterminée, le christianisme en l'occurrence¹⁹. Aussi bien, le paragraphe que l'on vient de lire ouvre-t-il, dans la dernière section de l'*Encyclopédie*, l'étape médiatrice *particulière* qui, entre Art et Philosophie, marque le lieu de l'émergence de l'Esprit absolu ; c'est pourquoi le titre de cet ensemble est bien « la religion révélée », — *die geoffenbarte Religion*. Mais l'intelligence conceptuelle de cette réalité — la sursumption de son contenu sous la forme spéculativement achevée de la philosophie — arrache les représentations religieuses aux limites qu'elles reçoivent de cette détermination historique, et fait de la religion « révélée » une religion « manifeste » (*offenbare Religion*), — pour reprendre la troisième des dénominations dont Hegel fait état dans la section Religion de sa *Phénoménologie de l'Esprit*²⁰. Entendons : une religion qui a dépassé tout ésotérisme dogmatique ou disciplinaire pour se poser dans la transparence de principe d'une figure d'histoire. La religion *révélée* a ainsi pour signification de s'accomplir comme religion *manifeste* ; et c'est cette dernière — autrement dit la religion dans laquelle l'Esprit est allé au bout de son extériorisation — qui permet une authentique intelligence philosophique, c'est-à-dire une prise en charge de son contenu par la liberté de l'homme et des hommes. Où l'on rejoint une note plus générale qui marque la qualification de vérité de toute proposition : « C'est seulement²¹ ce qui est parfaitement déterminé qui est en même temps exotérique, concevable et capable d'être enseigné et [d'être] la propriété de tous »²². Là trouve son fondement l'opposition de Hegel à toute forme de piétisme.

Ainsi se déterminent mutuellement Dieu et l'histoire, ainsi trouvent-ils à s'accomplir par le jeu de leur médiation réciproque. Dieu ne serait pas Dieu — il ne lui resterait que la jalousie (*Neid*)²³ — s'il devait se réserver quoi que ce soit, au nom

17. *Enz.* § 564.

18. Acte-de-manifester = Manifestieren. On sait que la *Manifestation*, au terme de la « Logique objective », est la pro-duction de l'intérieur sous la forme déjà conceptuelle de l'effectivité. « Le mode (...) est la *Manifestation propre* de l'absolu, de telle sorte que cette extériorisation est sa réflexion-dans-soi et partant son être-en-et-pour-soi. [§] Ainsi [entendu] comme la *manifestation* [telle] qu'il n'est rien d'autre et qu'il n'a aucun contenu que d'être la manifestation de soi, l'absolu est la *forme absolue* » (*Logik*, trad. II, pp. 246-247 ; cf. aussi pages suivantes).

19. *Offenbarung* est le terme technique dont use la théologie chrétienne pour parler de la manifestation de Dieu : de sa « révélation ».

20. VII — Religion. — A. Religion naturelle. B. La Religion de l'art. C. La Religion manifeste.

21. *Erst* : un « seulement » temporel.

22. *Ph. G.* 15/32 (I 14/6).

23. *Enz.* § 564, Anm.

d'une incommunicabilité de principe ; et le monde ne viendrait pas à son propre achèvement s'il ne se posait comme le réceptacle d'un Esprit qui déploie en lui sa puissance de création. *Dieu n'est pas jaloux, et l'histoire est la seule théodicée qui vaille.* « Si plénièrement le mot *Esprit* doit avoir un sens, il contient le manifester de soi »²⁴. L'Esprit « a à instaurer pour soi l'unité (...) dans la forme de l'immédiateté. Il est l'*histoire-du-monde*. Dans elle se sursume le fait que c'est seulement *en soi* que la nature et [l']esprit sont une *essence* »²⁵. « Que l'histoire universelle est le cours de ce développement²⁶ et le devenir réel de l'Esprit sous le spectacle changeant de ses histoires — c'est là la véritable *Théodicée*, la justification de Dieu dans l'histoire. C'est *cette* lumière seulement qui peut réconcilier l'Esprit avec l'histoire universelle et la réalité, à savoir que ce qui est arrivé et quotidiennement arrive, non seulement n'est pas en dehors de Dieu, mais encore essentiellement son œuvre propre »²⁷.

2. Dieu n'est pas une « belle âme »

Seconde étape de la manifestation de Dieu — par sursomption d'une « essence » qui ne serait qu'essence, dans l'acception banale et représentative de ce terme : *le se-révélant se révèle comme le se-réalisant*. Par là s'opère ce que l'on pourrait appeler l'effectuation historique d'un Absolu du premier degré. Propos délicats, dans la mesure où ils pourraient sonner comme l'expression d'une pure « immanetisation » de Dieu, dans le mouvement de son expression comme contingence ; mais il convient de les entendre dans leur acception technique la plus précise : l'Absolu du « premier degré » serait celui que l'on présupposerait comme une entité pleine, en elle-même achevée, *avant que* ne s'engage, justement, cette « manifestation » de lui-même. Or que Dieu puisse être considéré comme tel, dans l'abstraction de son éternité, Hegel le reconnaît, qui identifie l'exposé de cette réalité avec la logique, « système de la raison pure », « royaume de la pensée pure »²⁸. Mais c'est une banalité que de dire : *pour nous* — et comment le savoir que nous engageons aurait-il une autre « domiciliation » que celle-là ? — cet Absolu présupposé dans sa pure immanence à lui-même ne devient l'objet d'un connaître effectif que lorsqu'il entre dans les conditions concrètes de l'histoire et se manifeste dans le phénomène et comme phénomène. C'est là ce que l'on peut appeler tout aussi bien la « désabsolutisation » de Dieu ou son expression comme Absolu du « second degré », un Absolu qui se détermine par le mouvement de sa propre médiation négative. « La vie de Dieu et le connaître divin peuvent bien être énoncés comme un acte-de-jouer de l'amour avec soi-même ; cette idée s'abaisse

24. *Ibid.*

25. Fin de la *Realphilosophie* de Iéna. Référence ci-dessus, note 12.

26. Il s'agit du « développement de l'Idée qui se réalise, de l'Idée de liberté qui n'est qu'en tant que conscience de la liberté ». C'est dire que Dieu ne peut être confessé en vérité qu'au lieu où l'homme advient à lui-même comme liberté.

27. Leçons sur la Philosophie de l'Histoire, trad. Gibelin, Vrin 1945, p. 409.

28. Cf. ci-dessus, note 9.

jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif »²⁹.

Ce mouvement est l'expression de la nécessité qui fait que l'abstraction de l'en-soi, *selon sa propre « nature »*³⁰, doit venir à s'exprimer comme un pour-soi, c'est-à-dire s'engager dans l'univers des formes ou des figures. Car chez Hegel la forme (extérieure) est égale à l'essence (intérieure) dont elle manifeste la richesse³¹. Justement parce que la forme est aussi essentielle à l'essence qu'elle à elle-même, elle n'est pas à savoir et à exprimer simplement comme essence, i.e. comme substance immédiate, ou comme auto-intuition pure du divin, mais tout aussi bien comme *forme*, et dans la richesse totale de la forme développée ; c'est par là seulement³² qu'elle se trouve saisie et exprimée comme [quelque chose d']effectif »³³.

La structure de l'ouvrage dans son ensemble est une actualisation de ce principe. Je ne puis revenir ici sur le détail de cette démonstration, et me contenterai d'évoquer les résultats d'une analyse que j'ai proposée ailleurs tout au long³⁴. « Chemin de la conscience naturelle qui urge vers le pur savoir »³⁵, la *Phénoménologie de l'Esprit* procède de la conjonction de deux lectures de la réalité historique, l'une à niveau d'extériorité phénoménale, et l'autre dans la profondeur de l'essence. La première, qui couvre les quatre premières sections, s'achève dans l'expérience clarifiée de la « reconnaissance », laquelle, au début du 19^e siècle, permet à l'homme de rencontrer l'homme, en principe, sans opposition dualisante (étrangèreté, *Fremdheit*) et sans illusion fusionnelle (transparence, *Durchsichtigkeit*). Ni dualisme ni monisme : l'unité « spirituelle » (et *donc* effective) a pour contenu les différences honorées comme différences, dans leur tension constitutive et la forme de leur articulation structurelle. Pour en venir là, deux extrêmes ont dû être exorcisés : celui de la « conscience », tentée de s'en tenir à un objectivisme de la vérité, et celui de l'« autoconscience », en danger de s'affirmer dans l'abstraction d'une simple identité à elle-même (*Ich bin Ich*). La première attitude est celle du savoir commun, qui ne s'attache qu'à produire un reflet des choses, et la seconde est celle de la « belle âme », telle que l'avait popularisée pour lors le *Werther* de Goethe : une certitude intime immédiate, dont l'abstraction se juge à l'incapacité qui la marque de *s'extérioriser*, c'est-à-dire « de se faire chose et de supporter l'être »³⁶. « Elle est dans la peur de souiller la splendeur de son intérieur par [l']action et [l']être-là ; et, pour authentifier³⁷ la pureté de son cœur, elle fuit le contact de l'effectivité et persiste dans l'impuissance entêtée à renoncer à son Soi

29. *Ph. G.* 18/29 (I 18/11).

30. *Ph. G.* 19/1 (I 18/20).

31. *Ph. G.* 19/3 (I 18/21).

32. *Erst*, temporel.

33. *Ph. G.* 19/7 (I 18/27).

34. Cf. en particulier *Structures et Mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne 1968 et 1985.

35. *Ph. G.* 55/35 (I 69/4).

36. *Ph. G.* 354/31 (II 189/18).

37. «... um die Reinheit seines Herzens zu bewahren » : dans le dessein — illusoire — de la « véri-fier », c'est-à-dire de faire en sorte qu'elle parvienne à sa vérité.

affiné jusqu'à l'abstraction dernière, et à se donner la substantialité, ou à transformer son penser en être et à se confier à la différence absolue »³⁸.

La conscience n'échappe à cet enfermement de mort qu'en acceptant d'entrer dans le cercle de l'agir historique. Et c'est alors que l'homme devient susceptible de rencontrer l'homme en vérité, tous deux s'engageant dans la mutuelle confession de leur richesse *et* de leur pauvreté. Mais cette résolution du conflit entre intérieur et extérieur pose immédiatement deux questions : quel est le contenu d'effectivité — nous pourrions dire : le projet d'histoire — qui s'engendre de cette rencontre du savoir et du vouloir, scellée dans le « oui réconciliant »³⁹ qu'échangent les deux consciences ? Et, d'autre part, quelle est donc la force secrète et structurante qui a pu les pousser à dépasser ainsi le dualisme aussi bien que le monisme, et à « se désister de leur être-là op-posé »⁴⁰ ? C'est alors que Hegel pose l'hypothèse suprême : « Le *oui* réconciliant (...) est le Dieu apparaissant au milieu d'eux qui se savent comme le savoir pur »⁴¹. Première mention du mot « Dieu » dans la suite de l'œuvre⁴² ; or ce mot se trouve déterminé par l'idée d'une « apparition » ou d'une « phénoménalisation » (*der erscheinende Gott* : le Dieu qui se fait phénomène) ; c'est dire que Dieu ne peut être confessé comme Dieu qu'au lieu où l'homme advient plénièrement à lui-même, dans le « oui » qu'il échange avec l'homme.

Vient alors la seconde lecture de l'histoire, celle que propose la section « Religion ». Se trouvent agencées là les différentes figures des traditions religieuses, telles qu'elles jalonnent le chemin du « devenir-homme » de Dieu, sa *Menschwerdung*. Car Dieu n'est Dieu qu'en se faisant histoire ; ou plutôt, c'est parce qu'il se fait histoire qu'il peut être reconnu comme Dieu. Si nous disons qu'il renonce par là à s'enfermer en lui-même dans une attitude qui l'apparenterait à l'absolu de la « Belle Âme », nous aurons peut-être trouvé : 1. l'origine de la force intime qui porte l'homme à l'accomplissement d'un agir salvateur ; 2. la forme que peut et doit prendre cette réalisation de lui-même et de l'autre, à savoir la constitution d'une *communauté* qui est au point de rencontre de la facture d'une histoire sensée et de son inspiration religieuse. Le Savoir absolu tire les conséquences de cette confrontation : l'histoire devient « intelligible dans son obscurité même »⁴³ dès lors que la liberté de l'homme peut se reconnaître investie de la force que la religion annonce, sous l'objectivité de la représentation, dans le mouvement par lequel l'Absolu s'arrache à son abstraction pour se faire histoire ; tel est, *du point de vue du savoir que nous avons de Dieu* — un savoir qui marche au pas de notre contingence — le sens des derniers mots de l'œuvre et de la citation de Schiller sur laquelle elle se clôt : Dieu serait « solitude sans vie » s'il ne tirait son « infinité » — « l'effectivité, la vérité et la

38. *Ph. G.* 354/31 (II 189/19).

39. *Ph. G.* 362/25 (II 200/6).

40. *Ph. G.* 362/26 (II 200/7).

41. *Ph. G.* 362/28 (II 200/10).

42. Si l'on veut bien prendre en compte le fait que la Préface ait été écrite *après* le Savoir absolu.

43. Joseph GAUVIN, Compte rendu du livre de Hans-Friedrich Fulda, *Das Problem einer Einleitung in die Hegels Wissenschaft der Logik*, in *Hegel-Studien* 4, p. 249.

certitude de son trône» — de son affrontement aux forces contraires de la contingence, « le calice de ce royaume des esprits »⁴⁴.

Ainsi, *pour nous*, la réalité de Dieu n'est autre que le mouvement de sa réalisation dans l'histoire et comme histoire, par le jeu de libertés elles-mêmes investies de cette force. « Le vrai est le tout. Mais le tout n'est que l'essence s'accomplissant par son développement. De l'absolu il est à dire qu'il est essentiellement *résultat*; que c'est seulement à la *fin* qu'il est ce qu'il est en vérité; et en cela justement consiste sa nature, [qui est] d'être effectif, sujet, ou devenir-soi-même »⁴⁵.

« L'ESPRIT EST COMME ESPRIT DANS SA COMMUNAUTÉ »

Dieu n'est pas « jaloux », et n'a pas à préserver une quelconque inaccessibilité; il n'est pas cette « belle âme » qui craindrait d'inscrire l'absolu de son être dans la succession des événements; il se manifeste — sous la double forme de la « révélation » et de la « réalisation » de lui-même — comme « concept-intégratif de toutes les réalités »⁴⁶ en cela qu'il est *essentiellement* « concept-intégratif de toutes les négations »⁴⁷. Telles sont les deux « définitions » que Hegel donne de l'Absolu dans sa *Science de la Logique*. Elles scandent les étapes d'une analyse qui peut avoir prétention désormais de dire la vérité commune de Dieu et de l'homme, sans que le savoir qui s'en construit puisse jamais s'adosser à quelque présupposition d'une réalité substantielle en elle-même achevée. Aventure qui répète, dans l'élément du concept, la double lecture de la réalité qui structura le devenir de la conscience dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, l'approche première sous la raison de « l'être » trouvant sa raison dernière — son fondement — dans la prise en compte d'un provenir « essentiel » qui est le répondant, dans cette problématique, du mouvement par lequel le Dieu des religions représentatives donnait corps à sa propre absoluté en la manifestant dans les régions de la contingence.

Être, Essence comme réflexion, Existence ou Effectivité : médiation de l'extérieur par l'intériorité qui se révèle. À quoi répond, dans l'ordre de la « Logique subjective », le mouvement inverse et identique qui médiatise la subjectivité conceptuelle par son extériorisation objective, pour faire d'elle cette « idée concrète » qui se dira sous les figures de la Nature et de l'Esprit. Une nouvelle fois, nous sommes invités à reconnaître que l'absolu intérieur du Dieu n'échappe à son abstraction qu'en se jouant dans les réalités de l'histoire, — la clef de cette aventure résidant toute dans l'exposé de cette « réflexion » qui, au cœur de la « Logique objective », dessine le

44. *Ph. G.* 434/5 (II 313/4 sq.). Les « esprits » sont les figures historiques de civilisation qui forment comme le creuset de la réalisation conjointe de Dieu et des hommes : *Ph. G.* 240/5 (II/2/12).

45. *Ph. G.* 19/12 (I 18/35). — « Devenir-de-soi-même » : *Sichselbstwerden*. Où l'on doit comprendre que le « devenir », loin de s'opposer à l'être, n'a sens que de dire son essentielle fluidité.

46. *Logik*, trad. I 92/9; 112/1 (et II 3/7; II 85/19; II 149/7).

47. *Logik*, trad. I 112/5; II 85/25.

ressourcement de toute réalité dans l'intemporalité de la mémoire, et nous rend contemporains du surgissement de l'ultime à partir de l'abîme de son existence⁴⁸.

Que l'obscur soit constitutif de nos clartés, c'est là ce qu'atteste la reconnaissance que Hegel nous propose du fait que l'homme ait son *fondement* dans cet *abîme*. « L'Esprit, affirme-t-il en dernière analyse, est comme Esprit dans sa communauté »⁴⁹. On dirait aussi bien : *comme esprit*, — en jouant de la minuscule pour donner à connaître que le Dieu de Hegel trouve effectivité dans l'advenir *de l'homme* à lui-même. Mais cela sans nulle réduction de son absoluité constitutive ; et c'est pourquoi c'est bien *comme Esprit* que s'opère l'advenir à soi de l'homme. Le concept de « communauté » (*Gemeinde*), dans sa signification religieuse fondamentale et sa nécessaire sursomption anthropologique et politique, est là pour dire la pleine concrétude de cette rencontre, à l'articulation de la contingence historique et de la conceptualité réflexive : « histoire conçue » (*begriffne Geschichte*)⁵⁰. « Il faut que Dieu comme Esprit se trouve saisi dans sa communauté »⁵¹. C'est ainsi que la philosophie permet la réconciliation des représentations théologiques — absolues trop absolues — et des événements d'histoire désormais devenus compréhensibles *dans leur fragilité même*.

48. La meilleure analyse de cette « centralité » du mouvement de la réflexion me paraît être celle que propose Gwendoline JARCZYK dans son ouvrage intitulé *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*, Aubier-Montaigne 1981. Voir en particulier dans cet ouvrage le premier chapitre de la seconde partie : La substance comme émergence de la liberté.

49. *Enz.* § 554.

50. *Ph. G.* 434/5 (II 313/3).

51. *Enz.* § 554, Anm.