

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 28 (1981)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** L'écriture et son autre

**Autor:** Theis, Robert

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761564>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 19.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

ROBERT THEIS

## L'écriture et son autre

Du rapport entre la philosophie et la théologie  
dans les écrits de jeunesse de Hegel

Les écrits de jeunesse de G. W. F. Hegel ont fait l'objet de maint commentaire<sup>1</sup>. La plupart d'entre eux se sont attachés à extraire des fragments et textes de jeunesse les éléments susceptibles de thématisations différentes. Ce travail du commentaire est indispensable et constitue une étape préliminaire nécessaire à la compréhension de l'entreprise hégélienne des années 1793–1800.

Il nous semble toutefois qu'il faut aller au delà d'un tel type de synthèse et prendre en considération, outre les aspects, certes essentiels, du contenu, le *mouvement même* de l'approche hégélienne. En d'autres termes, il nous faut prendre au sérieux l'écriture de Hegel et procéder à une herméneutique de l'opération d'écrire dans l'analyse du produit de l'écriture.

Notre thèse, dans ce sens, peut s'énoncer de la manière suivante : le discours hégélien fonctionne sur un double mode – de présence et

<sup>1</sup> P. ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Louvain 1953; B. BOURGEOIS, *Hegel à Francfort*, Paris 1970; W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Leipzig/Berlin 1925, 2<sup>e</sup> éd.; R. GARAUDY, *Dieu est mort*, Paris 1970, 2<sup>e</sup> éd., passim; E. DE GUERENU, *Das Gottesbild des jungen Hegel*, Freiburg 1969; T. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig 1929, passim; H. KÜNG, *Incarnation de Dieu*, Paris 1973, passim; A. LÉONARD, *La foi chez Hegel*, Paris 1970, passim; G. LUKACS, *Der junge Hegel I*, Frankfurt 1973; A. T. B. PEPPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1960; O. POEGGELER, *L'esprit du christianisme de Hegel*, dans: *Archives de philosophie* 33 (1970) 719–754; G. ROHRMOSER, *Théologie et aliénation dans la philosophie de Hegel*, Paris 1970; J. VAN DER MEULEN, *Hegel, Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958, passim; J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1951, 2<sup>e</sup> éd., passim.

d'absence –, il fonctionne par dédoublement : il y a un *discours directement théologique* et un *discours indirectement anthropologique*.

Ce problème du discours dédoublé, problème en apparence très formel, est greffé sur un problème de fond délimité par les deux concepts de « positivité » d'une part, de « subjectivité infinie » de l'autre.

Les deux aspects considérés ensemble permettent un nouveau type de lecture. Dans cette lecture, l'acte de lire est pris comme un acte à reproduire et qui est donc susceptible de produire une compréhension de l'effet déjà anticipé dans l'écriture même de Hegel.

Mais que voulons-nous signifier exactement par le terme de « dédoublement » ? C'est dans l'analyse – nécessairement superficielle dans un premier temps – des concepts mêmes clôturant le champ sémantique qu'il s'agit d'en rendre compte. Notre étude aura à montrer que les *Ecrits théologiques* consistent en partie dans une analyse de la religion considérée sous l'aspect d'une religion positive et historique, d'un code objectif à caractère normatif. Toutefois, Hegel ne s'arrête pas à la simple description du phénomène de la religion, mais il la dépasse dans une critique du champ du concept : l'univocité et la négativité. *Critique de l'univocité*, dans la mesure où celle-ci détermine la réalité de l'homme dans ses expériences au niveau d'un unique sens fondateur précédant ces expériences. *Critique de la négativité*, qui est en fait impliquée dans l'univocité dans la mesure où l'univocité de la positivité (l'unique sens) est la négation d'un sens pluriel. La négativité mène à la rupture de toute continuité, elle mène au non-dire parce que tout est pré-dit, elle mène au néant de sens (comme production).

Critiquer cette positivité signifie par là même déjà la sursumer. La critique vient précisément d'ailleurs, elle vient d'un sens pluriel, c'est-à-dire d'un horizon où l'interrogation comme interrogation est permise. Mais cela signifie aussi que *la critique du discours de positivité implique déjà dans les termes de la critique* (même si ceux-ci restent les mêmes que ceux du discours positif) *l'instauration d'un deuxième discours, d'un discours de subjectivité*. Ce deuxième discours articule les expériences de la conscience qui se cherche pour se penser et pour penser son rapport au réel, et vient donc se substituer au premier discours en en faisant éclater le sens et les dimensions.

Ceci nous amène du même coup à nous interroger sur le deuxième terme du couple : « Subjectivité infinie ». Car la constitution implicite du deuxième discours dans la crise du premier est en même temps la constitution d'une altérité par rapport à la pure positivité. Comme le deuxième

discours devient en principe indépendant par rapport au premier (par le refus de toute transcendance, même de celle du discours), le sujet impliqué dans la crise de la positivité devient aussi indépendant. Ou plus exactement, la théorie du sujet (de la subjectivité en général) devient une théorie indépendante de toute référence qui serait extérieure à sa propre articulation. La catégorie qui se dégage donc progressivement dans ce deuxième discours est le produit d'un sens donné et posé par l'homme. La production de son propre sens qui reste une production ouverte constitue ce que nous appelons la *subjectivité infinie*. Elle se présente en quelque sorte comme le point de fuite du second discours, mais un point de fuite qui organise déjà ce discours. L'adjectif «infini» est important parce qu'il dit précisément la résistance de la subjectivité face à tout essai de chosification, d'aliénation et donc de finitisation.

Nous allons étudier par la suite l'opération du dédoublement à l'intérieur des écrits de Tübingen et de Berne (I) et ensuite dans les écrits de Francfort (II). Notre recherche se fera autour des trois concepts suivants: l'homme, la religion, Jésus, qui couvrent l'ensemble signifiant des textes de jeunesse.

## I. TÜBINGEN-BERNE (1793–1796)

L'ordre dans lequel nous traiterons des trois concepts indiqués plus haut sera le suivant: *la religion, Jésus, l'homme*. La question s'impose toutefois: pourquoi commencer par la *religion* et terminer par l'homme, au lieu de commencer par l'homme et de terminer par Jésus? Dans les écrits de Tübingen et de Berne le problème posé est double: sur le problème du contenu et de son importance en soi se greffe un autre problème, celui, non moins grave, de la méthode et du discours. Nous voulons dire par là que Hegel a toujours estimé que la philosophie et la religion étaient le terrain par excellence de l'articulation de l'absolu: «Il faut remarquer que la philosophie a, avec la religion, un contenu, un besoin et un intérêt communs; son objet est la vérité éternelle, seulement Dieu et l'explication de Dieu. La philosophie n'explique qu'elle-même en expliquant la religion et, en s'expliquant, elle explique la religion; ... la philosophie est elle-même en fait un service divin; mais la religion et la philosophie le sont d'une manière particulière»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I/1: Der Begriff der Religion, Hamburg 1966 (Phil. Bibl. 59), p. 29.



Dans ce texte de la *Philosophie de la Religion*, Hegel articule plus consciemment ce qui semble déjà être présent dans les premiers textes et ce qui va se préciser encore davantage dans les écrits de Francfort, notamment dans *L'Esprit du christianisme et son destin*.

Nous avons parlé plus haut d'un double problème: Hegel fait mention explicitement de la religion, sa question est celle des conditions de possibilité d'une religion d'un peuple. Mais si nous nous interrogeons sur la façon dont il aborde ce problème des conditions de possibilité, nous remarquons qu'il va pouvoir ainsi introduire des réflexions sur le fonctionnement même de sa *pensée*. C'est là le lieu d'une antinomie sur laquelle nous allons revenir, c'est là tout le problème du double langage. Mais pour que le deuxième langage (réflexion sur la pensée) devienne possible, il faudra continuer à parler le premier. A Tübingen et à Berne, le discours religieux aura eu une place de choix. A Francfort, les priorités seront renversées: lentement le contenu théologique et religieux sera isolé, la forme sera gardée, mais pour dire autre chose. Cependant ce processus est déjà amorcé dans les premiers écrits.

Pour bien comprendre ce glissement dans le texte hégélien, il faut partir de ce qui est immédiat (la connaissance qui part de la certitude sensible sera noétiquement première). Le texte lui-même impose donc en quelque sorte la priorité de la réflexion sur la religion.

La figure de *Jésus* comme deuxième terme de la triade peut se justifier, elle aussi, par la logique du texte. La réflexion sur le contenu de la religion se précisera comme réflexion sur le fondateur de cette religion. Pour Hegel, Jésus est une notion-clé dans la compréhension du phénomène religieux d'une part, dans l'ouverture sur une anthropologie d'autre part. Pour une compréhension du phénomène religieux, dans ce sens que Hegel constate un glissement dans la prédication: du message au messager. Est-ce Jésus qui est à l'origine de ce glissement ou ce glissement est-il dû aux hasards de la compréhension de sa personne et de son message? Il faut, pour pouvoir parler valablement du christianisme, redresser l'image de son fondateur. Est-ce dans ce sens que le fondateur deviendra l'ouverture sur l'anthropologique? Il deviendra «l'expression parfaite» qui «annule la différence entre le manifestant et le manifesté»<sup>3</sup>. Nous toucherons là au fond du débat sur les *Écrits théologiques*: l'annulation de la différence nous poussera inévitablement vers le problème de la réconciliation qui prendra de l'importance dans les écrits de Francfort.

<sup>3</sup> G. LEBRUN, *La patience du concept*, Paris 1973, p. 35.

Ceci nous amène naturellement au troisième terme de la triade : *l'homme*. Où et comment se situe-t-il par rapport aux deux termes précédents ? Nous pourrions parler de lui seulement à partir du moment où nous aurons pris conscience de la nécessaire dualité du discours hégélien. Le discours sur la réflexion aboutira au discours sur l'homme en tant que le discours sur la réflexion aura à rendre compte d'une anthropologie de la liberté.

### 1. *La religion*

Les moyens que Hegel se donne sont ceux d'une analyse théologique. Etudiant en théologie, puis précepteur, les problèmes religieux l'intéressent. Il ne faut pas aller chercher trop loin pour justifier ce point de départ. Car la recherche sur la genèse de l'idée de religion comme point de départ ne nous avancerait guère. Le point de départ est en quelque sorte un arbitraire : il est là, comme la religion est là depuis la plus petite enfance<sup>4</sup>. Aussi la méthode d'investigation sera-t-elle 'phénoménologique'. Hegel part de ce qu'il voit. Mais c'est à l'intérieur du contexte religieux que vont se poser les questions sur l'essence et l'articulation de la religion.

Cette analyse de la religion conduit à une réduction du phénomène qui est la suivante : *l'homme religieux* se meut dans un contexte qui est défini d'une part par une certaine *objectivité* («fides quae creditur», une théologie qui est en grande partie affaire de l'entendement)<sup>5</sup> et d'autre part par une certaine *subjectivité* («fides qua creditur», affaire du cœur et de la sensibilité). Cette délimitation de son agir religieux est en fait la délimitation de la religion elle-même. En effet, celle-ci se trouve constamment ramenée à cette différence à l'intérieur d'elle-même entre une 'altérité' (positivité) qui se ramène à une structure discursive («doctrine d'un système»<sup>6</sup>) et une identité (subjectivité) qui ne peut se créer que dans l'assimilation du donné objectif à l'intérieur de la conscience réfléchissante du sujet.

Ceci montre que la religion n'est pensable que si elle pense l'homme comme l'axe de sa propre effectuation. Une religion ne peut pas s'effectuer comme doctrine. Le discours théorique de la religion ne pourra donc avoir sens que s'il a rapport à l'homme.

<sup>4</sup> Cf. *Hegels theologische Jugendschriften*, éd. par H. NOHL, Tübingen 1907, p. 3 (cité : N).

<sup>5</sup> Cf. N 6.

<sup>6</sup> N 61.

Or c'est exactement à cette intersection que se situe la problématique de la *positivité*. En effet, la tension, inhérente à la religion même, – le fait que pour se dire, elle doit se dire dans des catégories de l'entendement –, va la conduire à sa propre aporie. La religion *devient* le lieu de l'aporie: le discours théorique est toujours un discours qui fait abstraction de la complexité de l'expérience humaine; et c'est en tant que tel qu'il échappe d'autre part à cette expérience. Or ce n'est que par rapport à l'expérience que le discours religieux peut se situer: il doit être vérifiable par elle <sup>7</sup>; c'est en lien avec l'expérience que le discours religieux prend sens, qu'il devient vie, qu'il ne reste pas positivité. Tout discours par contre qui se distance de cette expérience devient discours autonome (en ce sens qu'il cherche les critères de son fonctionnement à l'intérieur de soi-même), mais d'une relative autonomie seulement. Son autonomie est de se poser, de devenir positif devant ou en face de l'expérience humaine. Il raconte dès lors son histoire en tant que discours et non plus l'histoire du sujet pour qui il est constitué en discours. Il se vérifie donc uniquement par rapport à lui et est, au meilleur sens du mot, «idéologique». L'aporie consiste donc dans la constitution même ou déjà avant, dans la création des conditions de possibilité d'un discours théorique *isolé* (en gros, et pour illustrer concrètement: l'aporie de la religion est présente à partir du moment où la 'Faculté de théologie' devient une instance indépendante par rapport à la vie de foi des communautés chrétiennes). Par conséquent, la découverte de l'aporie – cette découverte sous forme de question – en montre déjà la solution. Mais une solution vraiment réelle ne peut se trouver que si l'on part de l'intérieur de la problématique. Le statut épistémologique de la solution doit être religieux. C'est dire ici que le nouveau discours devra procéder par les mêmes moyens – tout en les utilisant autrement – que le discours aporétique. C'est exactement ce que nous appelons «dédoublement». Hegel prend les moyens de son nouveau discours sur la religion à l'intérieur même de la crise, dans son discours et en fait un discours critique. Qu'est-ce à dire? Il essaie de réfléchir, à partir des présupposés du discours, sur les conséquences mêmes, à savoir sur le discours, ce qui provoquera la crise du discours dans le discours. Cette réflexion le conduit donc à

<sup>7</sup> Hegel pose ici implicitement tout le problème de la *théorie* dont «la validité réelle consiste en ceci que les propositions déduites concordent (*zusammenstimmen*) avec des événements réels». (M. HORKHEIMER, *Traditionelle und kritische Theorie*, dans: *Kritische Theorie II*, Frankfurt 1968, p. 137.)

dédoubler le contenu du discours. Ceci signifie qu'il va se créer une *distance* entre le contenu nouveau et ce que nous appellerons, faute de mieux, son expression. Nous pensons que c'est dans cet artifice du discours que réside l'originalité de l'entreprise hégélienne de cette époque. Il est sans doute osé de parler ici de «dialectique», mais en fait, le procédé employé n'est rien d'autre. Il faut ajouter que ce n'est pas au niveau du fonctionnement purement formel que nous situons la dialectique. La structure du discours empêche Hegel de parler autrement ou d'autre chose que dans ou d'un discours religieux. Cependant, les brèches qu'il essaie d'ouvrir constamment dans ce discours ne nous échappent pas.

La critique de la religion, ce qui veut dire maintenant: la critique d'un certain discours théologique, amène Hegel à le *situer*. Il se rend bien compte qu'il n'est pas de discours intemporel: toute pensée en tant que communiquée (sous forme de texte) devient 'archive'. Quel est le sens de cette insistance de Hegel sur le discours situé? Il est quand même étonnant de voir comment il revient régulièrement sur ce qu'il appelle «l'histoire» – l'écrit sur la positivité de la religion chrétienne étant en fait une vaste récapitulation historique. Il nous semble que dans la critique qu'il nous livre, il interroge l'histoire comme le juge de l'authenticité du discours en question. L'histoire devient, pour ainsi dire, l'épreuve de vérité du discours. La considération historique, le déploiement du discours dans l'histoire, l'histoire du discours, seule, permettra de vérifier dans quelle mesure le discours de la religion s'est distancé ou non de son intention libératrice. Ce détour par l'histoire permettra à Hegel de dire que le discours traditionnel de l'Eglise est, en grande partie, discours idéologique, et il le montre en en découvrant les bases et l'interdépendance dans l'idéologie de l'Etat.

Disons maintenant un mot sur le deuxième terme de notre triade: Jésus. En effet, le dédoublement opéré par Hegel ne se laisse pas comprendre entièrement à partir des présupposés – peut-être plus méthodologiques – que pouvait nous livrer la seule considération sur la religion.

## 2. Jésus

Jésus, cela signifie essentiellement la figure du contenu de la religion. La grande question de Hegel, sous-jacente à ses réflexions sur la religion, réside en définitive dans l'antinomie que nous appellerons *antinomie christique*. Cette antinomie se laisse expliciter dans un premier temps par les deux concepts suivants: Jésus d'une part, son interpréta-



tion de l'autre, ou alors, à un autre niveau : quelles sont les relations qui existent entre l'origine du christianisme et son histoire ?

Hegel avait très vite compris, et cela à la suite du travail de l'*Aufklärung* et du piétisme, que le christianisme n'était pas une doctrine, mais qu'il était vie. C'était là aussi le sens implicite de la question de Tübingen : à quelle condition une religion est-elle vivante ? Or il semble qu'une solution à cette question ne pouvait être trouvée dans le mode du discours, ni sous sa forme actuelle, ni sous sa forme passée. Ceci obligeait Hegel, au nom même de son présupposé théologique, à poser la question de l'origine de cet édifice religieux. La *Vie de Jésus* (1795) n'est pas un simple interlude, une sorte de promenade du dimanche intellectuelle ; cet écrit est né de l'aporie même de la religion.

Or que signifie Jésus ? Il se trouve à l'intersection de la religion (comme doctrine se fondant sur lui et aliénant le sujet humain) et de l'homme conçu comme liberté. Il a une fonction de *réconciliation*. Hegel n'emploie pas le terme même de 'réconciliation', qui apparaîtra seulement à Francfort. Mais Jésus occupe ce lieu dans le texte.

Le Jésus hégélien a les traits d'un « Socrate kantien » : « ... Jésus *lui-même* – celui qu'adorent les chrétiens – leur tient un discours kantien et s'affirme kantien »<sup>8</sup>. Cela signifie en l'occurrence que Hegel l'emploie comme figure par où il veut faire passer sa théorie de l'autonomie. Son Jésus est indépendant, et c'est par là qu'il s'oppose au christianisme traditionnel qui ne fonctionne que sur le modèle de la dépendance et de l'autorité étrangère. Cette indépendance de Jésus est en fait une dépendance à l'égard de sa propre raison et de sa propre liberté. Or la raison étant sans bornes<sup>9</sup>, Jésus devient le schéma de l'ouverture à l'infini. Mais en même temps il est l'homme impliqué dans la logique de l'histoire et du fini. Cependant son appréciation de la réalité n'est plus pour lui une expérience déchirante, aliénante, en ce sens que le réel et le critère de sa lecture se seraient opposés à lui comme des extériorités, mais cette appréhension se fait sur le mode de la réconciliation. Parce que la positivité lui est intérieure, elle ne peut plus être source de conflits. Dans ce sens, on peut dire que Jésus est la *synthèse de l'infini et du fini*,

<sup>8</sup> B. BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 17. Sans doute faut-il nuancer cette affirmation de B. Bourgeois. Cf. pour une critique du kantisme du Jésus hégélien, R. GARAUDY, *op. cit.*, p. 35 : « ... l'autonomie qu'il (= Jésus) enseigne n'est pas celle de la raison s'opposant à la nature ... Contre le dualisme kantien, Jésus voulait restaurer l'homme dans sa totalité. »

<sup>9</sup> Cf. N 75.

de l'universel et du particulier: raison et loi de la raison d'une part, expérience concrète de l'autre, sont assumées dans le même sujet. Dans ce sens aussi, on peut dire que Jésus ressemble à la figure grecque du bonheur et de l'harmonie, idéal auquel Hegel aspirait et auquel le christianisme ne semblait pas répondre. Jésus réalise cette liberté qu'on peut appeler 'selon l'esprit'.

Il reste étonnant de ne pas trouver de mention quant à sa divinité. Quelle est la signification de cette absence dans les écrits théologiques? Hegel a très bien vu que la réalité concrète ne fonctionne plus par référence à un Dieu. La découverte grandiose que l'homme est l'auteur de son propre bonheur, de son propre absolu, la découverte, à la suite de Kant, que la norme du bonheur n'est pas extérieure à l'homme, tout cela le conduit à penser que la religion, compte tenu de son lien à la transcendance, ne peut qu'aliéner l'homme. Or, c'est encore au cœur même de la théologie qu'il ira chercher les contre-preuves. La référence à Jésus implique spontanément pour le croyant le lien à Dieu. Dans le discours de la théologie traditionnelle, il en va de même. Donc, l'emploi catégorial de cette figure est nécessaire pour faire fonctionner le discours intentionnel de Hegel. Là où Jésus devrait parler de Dieu, Hegel le fait parler de la raison. Quoi de plus naturel en bonne logique, si la raison est devenue normative?

Le discours sur Jésus doit mener au même résultat que le discours sur la religion: dans des termes apparemment théologiques – ou qui du moins peuvent fonctionner comme tels – est livré un contenu a-théologique, en l'occurrence anthropologique. L'opération était parfaitement possible, si l'on considère la christologie ambiante au temps de l'*Aufklärung*, qui fonctionnait par réduction systématique de l'inexplicable et par un refus implicite du concept de révélation.

Dans un autre rapport, la réflexion sécularisée sur Jésus dit: Dieu doit être pensé comme raison et comme liberté, non comme autorité et comme contrainte. Car malgré tout, il faudra interpréter cette absence de lien entre Dieu et Jésus, cette absence étant elle-même l'indice de la présence d'une intention. Le Dieu du christianisme 'classique', tel qu'il est présenté dans les traités de théologie et de morale, est d'abord un Dieu transcendant et ensuite, au niveau de la pratique, un Dieu qui punit et qui châtie, oppresseur. C'est dans cette optique qu'il peut fonctionner sur le schéma d'une identification avec d'autres puissances tout aussi aliénantes pour l'homme (un certain Etat p. ex.). Maintenant, le discours théologique étant dédoublé, aucun de ses concepts n'échappe à



ce dédoublement. Si donc Hegel arrive à signifier la supériorité de l'autonomie sur l'hétéronomie, le concept 'Christ' doit correspondre à cette restructuration. Cela veut dire qu'il sera – en tant que modèle en fonction duquel se construit le discours théologique classique – le modèle nouveau d'un discours nouveau. La même chose vaut pour Dieu: le Dieu chrétien sera dédivinisé (non que Hegel construise une théologie de la mort de Dieu), il n'existera plus qu'en tant que raison et liberté, comme fondement de l'existence.

C'est à partir de là que se comprend la notion même de 'critique du christianisme' comme explicitation de la figure du Christ. La critique séparera le discours de lui-même. Le nouveau Christ «est la négation même du christianisme existant»<sup>10</sup>.

### 3. *L'homme*

Le discours hégélien sur l'homme est en fait un discours qui se greffe sur la structure théologique du discours comme son émergence logique. Le discours de la religion qui est discours sur la religion l'a montré. La structure discursive est le terrain même de l'éclatement de la problématique. C'est dire que le discours religieux, s'il retourne à son essence, doit entrer dans un jeu de négation conceptuelle, négation qui, en fait, est un dépassement, et cela par la reprise anthropologique du questionnement. La problématique est pour ainsi dire infléchie: la question «à quelle condition une religion est-elle vivante?» devient elle-même la question: «qui est l'homme pour qui la religion ne peut plus être désormais qu'une figure dans le mouvement de sa propre effectuation?» La religion peut réguler l'agir humain sans pouvoir le fonder. Cela implique que, si l'on pose la question du sujet à l'intérieur du texte hégélien, elle est déjà renvoyée sur un autre terrain.

Certes, Hegel commence par prendre l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire l'homme impliqué dans une histoire très concrète qui est encore une histoire religieuse. Cet 'encore' veut dire que le comportement et l'agir sont normés par un être transcendant, extérieur à la conscience et objectif. Hegel caractérise quelque part cet état avec le mot de *Kindessinn*, d'esprit enfantin. Mais la prise en considération de ce terrain phénoménologique n'est pas une raison pour empêcher une autre interrogation de se faire jour: quelle est la signification de cet esprit enfantin? L'esprit enfan-

<sup>10</sup> B. BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 16.

tin est sans doute un esprit inauthentique, si l'on entend par là un «non-être-chez-soi». Mais poser le problème de l'homme en termes de *Kindes-sinn* signifie qu'on le pose en termes de dépendance par rapport à un édifice qui est celui de la religion. C'est déjà là l'aporie d'une anthropologie qui se fonderait sur un tel concept de l'homme. Car la finitude dans laquelle se trouve l'homme religieux (dans ce sens que son bonheur, le but ultime de sa vie, de son désir ne dépend pas de lui) l'aliène. C'est la leçon que Hegel tire de l'enseignement kantien. Il est donc nécessaire, philosophiquement, de voir clair sur ce problème. C'est ce que fait Hegel quand il évacue le concept de Dieu comme non-opérateur dans la quête du sens de l'existence. L'homme peut parvenir par conséquent à sa propre intellection par ses propres moyens, à condition de se débarrasser d'une certaine objectivité ou positivité devenue transcendance. On peut, en gros distinguer deux périodes ou deux moments dans les *Ecrits* de Tübingen et de Berne quant à ce problème. La première correspond à celle d'une négation radicale de l'idéologie religieuse (lire: théologie) en tant qu'objective, et que caractérise sans doute au mieux cette phrase de 1793: «La petite maison, que l'homme peut désormais appeler sienne, doit l'aider à construire la religion, mais dans quelle mesure cette dernière peut-elle l'aider?»<sup>11</sup>

Le renversement est opéré. Il ne faut pas, certes, accorder à ce texte une importance démesurée, mais nous pensons qu'il constitue une 'coupure épistémologique' sur laquelle Hegel reviendra d'ailleurs plus tard, mais qui sera liquidée définitivement dans la *Philosophie de la Religion* seulement. Ce qu'il importe de voir dans cette première étape, c'est un renversement des priorités. L'*homo metaphysicus* devient en fait précurseur de l'*homo religiosus* (Hegel reviendra sur cette priorité qui est ontologique, non noétique). La religion, dans ce contexte, est refusée comme catégorie de la raison. L'homme est constructeur de religion, mais d'une religion d'un peuple, de la raison ou de la liberté. Cette religion ne peut pas lui préexister. Car elle présuppose justement l'expérience de la liberté et de la raison, elle présuppose l'expérience de l'autonomie. C'est contre ce refus d'autonomie que se dresse le jeune Hegel. Or cette première autonomie est essentiellement conçue comme libération de ce qui est extérieur à la raison, libération de tout *Sollen*. Le bonheur comme but final de l'homme doit donc être libéré de toute justification transcendante qui l'affecterait d'un caractère obligatoire. L'homme que Hegel croit

<sup>11</sup> N 17.

trouver dans ses analyses est essentiellement un homme entre son être et son devoir-être. C'est ce que Hegel entend signifier quand il lui oppose *la vie belle* des Grecs, le bonheur de la cité et son harmonie. Or quelle est cette unité qu'il préconise? C'est celle de l'objet et du sujet. Cette problématique n'est certes pas présente chez le jeune étudiant ou précepteur sous forme de question explicite ou de réflexion systématique, mais elle est latente, dans ce sens que l'être-chez-soi comme catégorie de la raison est en même temps réalisation de la figure de l'être-chez-autrui, catégorie de l'altérité et de l'infinité. La reprise par le sujet de la pensée est totalisante: l'homme peut dire de tout d'où cela vient, comment il l'a fait<sup>12</sup>. «Hegel veut comprendre l'homme dans sa totalité, la totalité de sa nature vue comme synthèse de la raison et du sentiment et la totalité de son histoire»<sup>13</sup>. Unité du sujet et de l'objet, c'est une production, une opération (*Tätigkeit*) en vérité: le faire qui aboutit au produit est faire immanent au sujet même, le *factum* n'est plus extérieur.

Mais il y a cette deuxième phase, ce deuxième mouvement dans la pensée du jeune Hegel, où il modifie son concept de positivité. Tandis que pour le tout premier Hegel, toute positivité est mauvaise<sup>14</sup>, Hegel à partir de la *Vie de Jésus* (où précisément il reprend le questionnement) nuance sa position. Désormais, toute positivité *qui reste étrangère à l'homme*, est mauvaise. Car il y a une positivité nécessaire, qu'il ne s'agit pas d'oublier. C'est cette découverte que nous qualifierons de 'conversion vers l'histoire'. En effet, la réflexion (chrétienne) lui montre que l'homme en tant qu'homme est impliqué dans une temporalité, qu'il ne peut y avoir de négation radicale et totale. C'est la découverte, plus intuitive et inconsciente d'ailleurs de *l'unité dynamique du sujet et de l'objet* que nous allons retrouver autrement à Francfort. L'histoire apparaît comme objectivation nécessaire de l'homme et de la pensée. Or c'est aussi là que nous trouverons à proprement parler l'introduction de la catégorie *d'aliénation* (absente comme terme).

Il existe une certaine objectivité, telle est la position de Hegel. Cette objectivité peut être aliénante, elle peut déchirer l'homme tant qu'elle n'est pas encore devenue réalité pour lui; mais l'homme, à la suite de la

<sup>12</sup> Cf. N 17.

<sup>13</sup> H. KÜNG, *Incarnation de Dieu*, Paris 1973, p. 88.

<sup>14</sup> Nous avons emprunté ce concept de «mauvaise positivité» à M. J. WAHL – avec quelques hésitations d'ailleurs, parce qu'il peut impliquer une qualification morale. Ne faudrait-il pas plutôt parler de «vraie positivité» ou de «fausse positivité»? (cf. dans: R. GARAUDY, op. cit., p. 431 la lettre de M. Jean Wahl à R. Garaudy.)

découverte de soi (comme raison) peut la re-produire dans son concept. C'est en refaisant pour lui-même le chemin réflexif que cette positivité peut devenir réellement libératrice – si elle correspond à la loi de la raison: le positif accepté par la raison est le positif vérifiable par elle <sup>15</sup>. C'est en définitive dans la raison même que l'homme découvre la première positivité: c'est celle de la raison. La reprise, pour son propre compte, du chemin de la raison dans l'histoire est en fait une 'démythologisation' d'une certaine immédiateté que présente l'histoire pour l'homme qui n'est pas encore chez-soi. C'est donc essentiellement dans la transformation (production) de cet immédiat, de ce *factum* en soi en *factum* pour moi que la positivité se change en actualité de la propre liberté de l'homme: liberté et nécessité, dans laquelle s'inscrit cette liberté, sont saisies dans leur dialectique <sup>16</sup>. Et cela à tous les niveaux, tant à celui de l'Etat qu'à celui de la religion et à celui de la morale. Telle est la réponse à l'exigence d'une restructuration de l'existence. La véritable autonomie pour la raison, ce n'est pas de se penser indépendamment de l'autre, mais c'est de penser l'autre. C'est ce qu'on pourrait appeler 'l'autoposition comme sujet', c'est-à-dire comme ce qui est *sub-jectum* à toute opération.

Il serait exagéré de vouloir voir à tout prix une systématique dans les *Ecrits* de Tübingen et de Berne qu'on a d'ailleurs souvent appelés «fragments». La synthèse que nous avons essayé de présenter peut paraître excessive, considérée sous cet angle. Mais à travers les textes, dans leur naïveté même, et malgré un certain nombre de manquements ou de fausses interprétations exégétiques ou théologiques – point sur lequel insiste d'ailleurs également Hans Küng <sup>17</sup> – il nous est apparu une sorte d'intention fondamentale ou d'intuition originaire. Résumons-la: c'est d'abord la constatation d'une déchirure de l'existence humaine. Nous ne voudrions pas employer l'expression, tirée de la *Phénoménologie*, de «conscience malheureuse», parce que la perception présente du problème est beaucoup moins structurée et réfléchie, mais la chose y est. Par ailleurs nous entrevoyons aussi – de nouveau à un niveau plus d'intui-

<sup>15</sup> Nous prenons nos distances ici vis-à-vis de H. KÜNG (op. cit., p. 134–135) et de J. VAN DER MEULEN (*Hegel, Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958, p. 150) quand ils pensent que cette reconnaissance de la positivité est postérieure à Berne. Nous croyons qu'elle est déjà présente dans les *Ecrits* d'avant 1796.

<sup>16</sup> «La liberté est l'obéissance à une loi, dont on reconnaît et accepte la validité, que l'homme a reconnue comme la loi de son propre être.» (R. BULTMANN, *Jesus Christus und die Mythologie*, dans: *Glauben und Verstehen IV*, Tübingen 1965, p. 160.)

<sup>17</sup> H. KÜNG, op. cit. pp. 85–89.



tion que de réflexion – un essai de solution dans la figure de Jésus: l'unité reconquise au niveau de la raison. De nouveau, nous n'oserions pas parler «d'existence réconciliée», mais la chose y est. Cela ne veut pas dire que Jésus soit le type même de la réconciliation, mais dans la structure du texte et de son mouvement, il *représente* cette réconciliation. Car la réconciliation s'effectue ailleurs, à savoir au niveau même de la raison de l'homme qui a réussi à parvenir 'chez-soi', qui peut crier, après un long périple sur mer: Terre! Cette raison terrienne (que Hegel a cru percevoir à propos de Descartes dans ses *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*) sera le lieu même de l'élaboration du projet futur de Hegel: la pensée de la pensée comme pensée absolue. Il y a cependant déjà, chez le jeune Hegel – et ce sera là le dernier mot – comme une *mystique de la raison*: ce n'est qu'en décrivant les expériences de celle-ci, en se décrivant ses propres expériences, qu'elle arrive à se comprendre dans l'infinité de ses figurations.

## II. FRANCFORT (1797–1800)

Un premier type de questions concerne l'articulation du dédoublement dans les textes de Francfort. Cette articulation se fera autour des trois axes déjà relevés dans la première partie: *Jésus, l'homme, la religion*. Cependant, on peut s'en rendre compte, l'ordre des axes a changé, et ceci à dessein. En effet, à Tübingen et à Berne, c'était bien dans l'immédiateté de la religion positive que s'inscrivait le conflit de la positivité et la prise de conscience formelle d'un discours de subjectivité. Et c'est à partir de là que pouvait se dégager le lieu critique par le recours au fondateur du christianisme comme mode fondamental de la figure de subjectivité. La thématization (formelle) de la liberté de l'homme en découlait en quelque sorte comme le corrélat nécessaire.

A Francfort, les choses changent. C'est la figure du Christ qui devient positive dans l'élaboration d'une typologie subjective. Cela signifie que la thématization du lieu de la crise (la positivité) est devenue secondaire par rapport à la nécessité de déterminer le *contenu* même du concept de subjectivité. L'insuffisance d'un discours de positivité ayant été établie, c'est dans l'autre du discours positif qu'il s'agit désormais de chercher le fondement d'un autre discours. C'est aussi à cette intersection que se place le problème de l'homme. La figure du Christ indique le noyau anthropologique de la recherche: quel est le sens de l'existence humaine, quels sont les moyens que doit se donner l'homme pour penser

le réel? Quel est le contenu de la liberté humaine? La métaphysique de l'homme se dégagera comme la théorie même du paradigme christique. Et ce sera aussi dans cette métaphysique qu'il faudra désormais chercher le sens de la religion. Dès lors, cette religion ne sera plus le lieu de la possibilité d'un conflit, et donc la source d'une aliénation, mais elle sera le produit réel de l'acte transformateur de l'homme: elle sera réellement construite par l'homme, comme Hegel l'avait d'ailleurs déjà entrevu à Tübingen <sup>18</sup>.

Le deuxième type de questions sera de l'ordre de la considération comparative. Certes, ce n'est pas en dressant un bilan que l'on parviendra à dégager les figures réelles d'une soi-disant «évolution». Celle-ci consiste bien davantage dans une position *différente* d'un certain nombre de questions. Et la catégorie fondamentale de cette position différente est sans doute celle de l'*histoire*. Si à Tübingen et à Berne, l'histoire était analysée surtout du point de vue de l'aliénation – donc en quelque sorte comme la dégradation d'une structure originelle –, elle entrera à Francfort dans le mouvement même du devenir de la conscience, elle deviendra réellement une catégorie spéculative. Mais revenons en détail sur les différents points.

### 1. Jésus

Jésus apparaît à Francfort, principalement dans l'écrit sur l'*Esprit du christianisme et son destin*, dans le mouvement historique de son époque. Par rapport à la dimension négative de l'existence juive, dimension caractérisée par une pure extériorité opprimante, et donc par la nécessité aliénante de la *mort*, la dimension de l'existence christique est ouverte sur les possibilités infinies de l'être-là qui semble parvenir à se penser dans ses différentes figures et qui parvient donc à penser la réalité des figures de ses expériences. Le Christ est ainsi le révélateur de la *vie*. C'est sur ce concept que se concentre l'attention de Hegel. Le concept de vie est un concept *religieux*. C'est sans aucun doute dans l'Evangile selon saint Jean qu'il est articulé le plus explicitement. Or c'est dans cette articulation théologique que Hegel ira opérer sa transformation philosophique. Pour saint Jean, la vie dit la plénitude de Dieu. Elle est essentiellement vie divine *venue* dans le monde et dans les silences de l'existence. La vie divine *est* la Parole dans le silence, dans la non-vie du

<sup>18</sup> Cf. N 17.



monde. Elle est la plénitude dans le vide de la conscience. Dans la mesure où elle est plénitude, elle est aussi négation de la mort, négation du non-être et de la non-vérité. La totalité est toujours négation, en l'occurrence, négation de la négativité.

Toutefois, le silence du monde est, johanniquement parlant, l'équivalent du péché. Le péché est l'être-là de la non-réalité, c'est-à-dire l'exclusion effective, le se-mettre-en-dehors du plan salvifique de Dieu ; en dernière analyse le se-mettre-en-dehors-de-la-vérité. Le silence du monde est l'affirmation de la non-liberté dans la mesure où c'est la vérité qui rend libre. Or la vérité, c'est *vivre dans la lumière*. La lumière est vérité, les ténèbres sont non-vérité. Vérité, vie et lumière sont ainsi mises dans des rapports nécessaires. Celui qui est dans la vérité vit de la vérité, il est en Dieu. Or, si l'on croit des exégètes de valeur, « ces expressions (= lumière, ténèbres)... ressortissent au domaine de la vie morale »<sup>19</sup>. Dans cette optique, l'anthropologie johannique se réduit à suivre les commandements du Christ, qui est le Chemin, la Vérité et la Vie. Le Christ est la Parole de Dieu dans la mesure où cette parole dit la réalité de Dieu et sa plénitude. Il est l'ouverture dans l'infini de la vie infinie. En Jésus, Dieu fait parler sa vie.

Or chez Hegel, les choses se présentent autrement. Son point de départ est bien situé dans cette catégorie de la vie, interprétée comme lumière (*phôs*), c'est-à-dire comme vie comprise. Mais dans le cas du Christ, cela n'implique nullement l'existence d'un lien *nécessaire* avec Dieu. Jésus n'est pas le Dieu incarné. L'incarnation de Dieu n'intéresse pas Hegel, ou plutôt le concept de l'Incarnation de Dieu reçoit un autre sens pour lui. Ce n'est pas dans le sens d'une christologie descendante, pourtant très accentuée chez saint Jean, que Jésus sera interprété, mais, si l'on veut, pour employer la terminologie classique, dans le sens d'une christologie ascendante. Cependant, cette formulation reste ambiguë dans la mesure où le problème christologique en tant que problème théologique n'intéresse plus Hegel. Ce qui l'intéresse, c'est la « divinisation de l'homme » (*Gottwerdung des Menschen*), non « l'incarnation de Dieu » (*Menschwerdung Gottes*). Mais quand nous disons « divinisation de l'homme », cette formule reste encore affectée d'une certaine dimension théologique. Car la rédemption en Jésus-Christ est précisément cette divinisation de l'homme. Or cette dimension d'une rédemption est *absente* des écrits hégéliens.

<sup>19</sup> F. M. BRAUN, *Jean le théologien* III/1, Paris 1966, p. 73.

Que signifie alors la divinisation de l'homme dans un contexte où la figure théologique comme telle a éclaté? Et plus précisément encore, que signifie la figure du Christ dans ce devenir du divin?

Dans la réponse à ces questions, il s'agit de déterminer exactement le statut de cette figure dans le contexte de son devenir. La pensée de Hegel pendant les années de Francfort est la tentative de systématiser spéculativement le moment de l'histoire. Il ne s'agit plus pour lui de faire une sorte d'analyse phénoménologique de l'histoire comme c'était le cas à Tübingen et surtout à Berne. Mais désormais, il s'agit pour lui de *comprendre* l'histoire comme histoire de la conscience. Nous assistons à un glissement de la positivité comme émergence détectable à la représentation comme figure de la conscience. Or sur cette ligne de la représentation se situe la figure de la conscience juive que Hegel analyse dans la première partie de *l'Esprit du christianisme* comme conscience déchirée existant dans l'espace d'une objectivité séparée. Le peuple juif, ou la conscience à ce niveau de son histoire, *ne sait pas* son rapport à sa propre effectuation, et c'est pour cela que cette effectuation réelle peut se dresser comme l'aliénation même de cette conscience. Hegel écrivait à Tübingen que «comprendre signifie dominer» (*Begreifen ist Beherrschen*)<sup>20</sup>. La conscience juive est la conscience qui ne comprend ni la réalité ni son propre statut par rapport à cette réalité. La réalité, pourtant produite par elle, devient ainsi étrangère et la domine. La non-compréhension implique le retournement de la domination.

La figure de la conscience que représente Jésus est une figure infiniment plus élevée. Jésus va au fond des choses, au sens littéral de cette expression, il scrute l'esprit dans les lois: l'essence de la chose, c'est-à-dire que le rapport à la réalité est *pensé*, intériorisé. Or que signifie cette intériorisation? Elle signifie, au niveau de l'histoire de la conscience, la destruction de l'objectivité en tant que positivité aliénante. Mais cette destruction n'échappe pas à sa propre ruse. Car en même temps que l'objectivité sera placée sous le régime du non-être, la conscience se retourne pour ainsi dire contre elle-même. Dans la négation de l'altérité comme finitude du sujet, ce ne sera pas l'infinité qui surgira, mais bien plutôt la finitude de l'acte négateur qui engendre en définitive une conscience finie. Ceci est dû au fait que la conscience christique se situe nécessairement dans le temps par rapport à sa propre figure comme figure historique. La conscience n'échappe donc pas à la ruse que constitue son

<sup>20</sup> N 376.

histoire. Et puisqu'elle n'y échappe pas, toute figure de la conscience devient moment, certes nécessaire, mais *moment* quand-même.

Positivement, la figure de la conscience christique est constituée par les dimensions de la vie et, inclusivement, par la dimension de la divinité. Que signifient ces deux déterminations de la conscience? Nous avons dit que le concept de vie est, de par son origine johannique, un concept théologique et qu'il est à interpréter dans le sens de la vie éternelle, de la vie en Dieu. Or qu'en fait Hegel? Il vide pour ainsi dire ce concept de sa dimension transcendante (dans le sens d'une signification qui viendrait d'ailleurs, d'une révélation) et n'en garde que la signification du plérôme. Cette plénitude cependant est le *produit* de la conscience qui pense le réel en le sursumant. La vie est ainsi le multiple dans lequel la conscience se réalise et dans lequel elle pense sa propre effectuation. La vie devient l'expression même du fondement du réel: l'être en tant que mouvement où tout fait corps, où chaque expérience est impliquée comme expérience de la totalité.

Dans le cas du Christ, cela signifie alors: la conscience est parvenue à l'élément de la conscience de soi comme fondement de la totalité des expériences possibles du réel. Ce fondement se réalise pleinement dans chacune de ces expériences. Mais par le fait même de la négation historique (destin) de l'aspect objectif du réel, ce fondement vit en définitive dans l'espace dédoublé spéculairement à l'intérieur de la conscience qui prend finalement son «devenir-subjectif» pour l'absolu du réel. C'est ce devenir de la subjectivité qu'il convient alors d'appeler *Dieu*. Dieu devient donc dans la mesure où la conscience devient subjectivité. Dieu est alors un symbole, comme disait Paul Tillich. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de la dédivinisation du Dieu chrétien. C'est finalement dans la figure par excellence de la manifestation de ce Dieu, Jésus-Christ, comme expression parfaite du Dieu invisible que sera annulée la divinité même de ce Dieu.

Dès lors, l'expression «Fils de Dieu» que Jésus semble s'attribuer ou, pour parler correctement, que les évangélistes lui ont attribué, signifie l'appréhension de la totalité vivante comme totalité vivante pour la conscience qui s'objective pour elle-même. La divinité est *l'objectivité de la conscience pour la subjectivité et dans celle-ci*, c'est-à-dire dans l'élément de la négation de l'objectivité réelle interprétée comme objectivité. Or ceci constitue une impasse pour le discours théologique. Car au lieu de fonder l'homme dans la subjectivité, c'est-à-dire dans sa vérité en Dieu compris sur le mode trine comme Père, c'est-à-dire comme maître

de l'existence, comme Fils, c'est-à-dire comme réconciliateur dans notre adversité envers Dieu, et comme Esprit, c'est-à-dire comme rédempteur qui nous rend libres, l'homme est fondé sur une vérité qu'il s'est donnée.

Mais cette impasse pour le discours théologique mène alors nécessairement au dédoublement de ce discours. Dans la mesure où précisément le discours théologique est logiquement incapable de dire la totalité des figures de la vie de la conscience, il doit se dédoubler au niveau systématique en discours métaphysique. Hegel fait la théorie de la conscience christique et cette théorie est au fond le métadiscours du discours qui décrit cette conscience. Or ce métadiscours doit montrer les apories des catégories discursives et c'est en elles, dans leur insuffisance, qu'il s'agit de découvrir leur vérité. Car il est hors de doute que la conscience christique a une vérité, mais cette vérité n'est pas exprimée spéculativement.

Cependant, toute la question est de savoir s'il est possible de l'interpréter spéculativement en faisant pratiquement abstraction de la structure spécifique de l'altérité qui fonde le discours chrétien. Car le discours chrétien n'est précisément pas autofondateur. Mais la théorie hégélienne de ce discours ne peut fonctionner que dans la mesure où il est interprété comme tel.

La divinité de Jésus est, selon Hegel, le résultat de la dialectique de la conscience de soi où toutes les oppositions sont résorbées dans la totalité vivante de la conscience. Mais cette résorption des contradictions à l'intérieur de la conscience ne résoud pas le problème du réel en tant qu'objectif.

Et c'est là que Hegel fonde sa critique du christianisme. En effet, la conscience chrétienne, celle-ci comprise comme moment, constitue indubitablement un progrès par rapport à la conscience juive. Mais la relève (*Aufhebung*) de l'objectivité (certes présente sous la forme de la positivité) ne constitue en fait qu'une réduction imparfaite. En effet, la conscience de Jésus est une conscience particulière, elle est le «moment zéro» du devenir de la subjectivité et non la subjectivité infinie. Par rapport à la figure précédente, figure de l'immédiateté ingénue et a-philosophique, elle constitue le début de la conscience philosophique. Mais elle ne peut en aucun cas être comprise comme son terme. Or la figure de la conscience (réalisée dans la figure christique comme paradigme de l'histoire de la conscience) doit être sursumée dans sa propre insuffisance qui est de ne pas encore penser (positivement) l'altérité comme altérité et comme figure nécessaire de la subjectivité. Certes, dans une



conception historique de la conscience, celle-ci ne peut pas se penser dans l'élément de l'universel avant de penser les deux termes qui le constituent (le soi et l'autre); la conscience juive pose l'objectivité, la conscience christique la subjectivité, il s'agit désormais de penser la corrélation nécessaire entre les deux, il s'agit de penser leur rapport. Le concept de «vie» permettait d'articuler le moment de l'universel. Mais cette universalité a été comprise uniquement comme une universalité de la conscience mais sans son autre nécessaire, c'est-à-dire comme universalité *abstraite*. C'est cela l'insuffisance de la figure christique et du discours qui en découle; c'est cela aussi la raison de la nécessité de faire éclater ce discours dans son insuffisance en dégageant précisément cet autre qui le soustend et qui est son non-dit. La subjectivité infinie peut ainsi être cernée d'une première manière comme le non-dit de la subjectivité finie.

Ce procédé de dédoublement est courant chez Hegel. La visée de la totalité implique que le vrai est le tout et que tout est vrai, c'est-à-dire que chaque figure de la conscience est vérité sans être toute la vérité. Cependant le christianisme, d'après Hegel, ne pouvait pas comprendre cette visée, parce qu'il n'avait pas une conscience explicite de l'histoire et du devenir. Et puisqu'il en est ainsi, les concepts mêmes qu'il a véhiculés pour dire la totalité doivent éclater. A commencer par les concepts centraux du message du Christ: *la vie* et *l'amour*. Cela signifie que la médiation qu'ils opèrent est, en dernière analyse, insuffisante pour penser le réel en tant que réel, c'est-à-dire l'être de l'étant en tant que sujet. Ils sont insuffisants parce que la conscience n'est pas encore parvenue à se penser, ou plutôt, la conscience n'est pas encore parvenue à penser les déterminations comme nécessairement objectives. On ne saurait trop insister sur ce moment du devenir. On n'arrivera pas à comprendre la pensée hégélienne (ni celle des écrits de jeunesse, ni celle des écrits postérieurs), si on ne parvient pas à sortir du cercle statique d'une pensée positionnelle qui, au niveau de son articulation discursive, n'inclut pas la catégorie du mouvement. L'être est mouvement, et dans chaque 'position' objective de son devenir, il inclut son autre comme nécessaire. Ceci signifie que la négativité (sous la forme de l'altérité) est le moteur de la pensée spéculative. Or cette négativité ne pourra pas être isolée, et donc abstraite (emploi verbal), elle est toujours négativité de quelque chose, négativité concrète.

La conscience christique réalise cette dimension de la première figure de la négativité, mais non point la deuxième qui est celle d'une objecti-

tivité. Si le Christ part en effet de la mauvaise réalité, c'est-à-dire de la réalité abstraite pour pouvoir la détruire dans l'acte même du fondement de la subjectivité, il ne parviendra pas (c'est son destin, c'est-à-dire la nécessité du moment de la conscience) à penser le mouvement même qu'il instaure, c'est-à-dire à le poser dans sa totalité concrète.

Quelle est maintenant l'évolution par rapport à la première période en ce qui concerne la figure du Christ ? A Tübingen et surtout à Berne, la logique christique fonctionnait sur le mode de l'individualité. Le terrain de son application était différent. La figure du Christ était, pour ainsi dire, l'antithèse de la religion positive. L'analogie avec Francfort est cependant frappante. Dans les deux cas, Jésus (nous employons 'Jésus' et 'le Christ' équivalement) s'oppose à une positivité. Dans le premier cas toutefois, l'opposition se situe au niveau d'un *recours* à une figure originelle qui constitue la mise en question d'une modernité non réfléchie (la positivité actuelle de la religion chrétienne). Cette antithèse est en quelque sorte une antithèse non située, c'est-à-dire non impliquée dans le mouvement du réel : an-historique. Le Christ est la figure négative de l'actualité, mais une figure non située au niveau d'une histoire de la conscience. L'analyse de la figure du Christ reste alors purement phénoménologique, non spéculative. L'évolution indéniable à Francfort consiste précisément en cette conversion à l'histoire comme histoire spéculative, s'incarnant par exemple dans des figures exceptionnelles. L'actualité du problème de la positivité devient dès lors secondaire par rapport à la question du statut spéculatif de cette positivité et de sa négation nécessaire. A Berne, le retour à l'histoire était tout à fait accidentel, tandis qu'à Francfort, l'histoire devient le véritable thème des réflexions de Hegel. A Berne, la figure du Christ était en quelque sorte une référence absolue ; à Francfort, elle devient le lieu même de l'articulation du devenir de la conscience qui, comme devenir, postule spéculativement sa propre sursomption.

Ces considérations nous amènent à nous poser le problème de *l'homme*. Nous allons nous rendre compte que la question du Christ ne peut plus être séparée de la question de l'homme.

## 2. *L'homme*

Le recentrement sur la subjectivité qui reste une subjectivité finie parce qu'issue de l'aporie de la positivité et donc posée comme absolue, nous amène inévitablement à scruter le champ ouvert *et* clôturé par



cette prise de conscience. Le champ ouvert a déjà pu être signalé à propos de la figure christique. Il constitue le déplacement du fondement de l'existence: celle-ci n'est plus une existence présupposée, mais une existence posée. Or cette position du sujet inclut le moment de la négation, concrètement le moment de la position de l'individu *comme* individu (sa détermination). Pour ce qui concerne une philosophie de l'homme, le christianisme est ainsi une théorie de l'individualisme. Chaque individu est une totalité vivante qui a conscience de tout ce qu'il pose; mais dans ce tout, c'est essentiellement la visée d'une auto-position qui compte. Dans une religion positive, l'individu ne compte pas; il n'y a qu'une définition essentielle qui conditionne le discours anthropologique. L'individu est mis entre parenthèses au bénéfice de l'abstraction même du concret qui le constitue et qui fonde son être-là. Dans le judaïsme, le problème est analogue. L'humanité abstraite, produit d'une absence de réflexion ou plutôt produit d'un entendement abstrait, est la norme de toute expérience du réel. Cela signifie que l'expérience de la liberté comme expérience fondamentalement humaine est une illusion. La liberté elle-même est présupposée, c'est-à-dire elle est l'instance même qui est imposée à l'homme: *il faut* que l'homme soit libre.

Or, par rapport à cette situation, le déplacement vers l'individu fondateur de sa propre liberté et se donnant à lui-même sa propre universalité, constitue indéniablement un progrès. La conscience christique en est le paradigme. Mais le problème de la liberté du sujet n'est que déplacé, il n'est pas pour autant résolu. Car le sujet qui devient maître de ses actes, et qui est donc en quelque sorte libre de se déterminer, se situe négativement par rapport au monde dont il fait partie et qui le constitue. L'unité retrouvée dans la propre conscience inclut la séparation du monde, la séparation du réel selon ses figures concrètes et historiques. L'individualisme chrétien implique la liberté, mais une liberté qui est encore abstraite, c'est-à-dire une liberté qui a fait abstraction du terrain possible de son effectuation. Ceci signifie que la contradiction, et donc aussi la séparation, ne sont pas évacuées. Il ne suffit pas de penser l'unité en «relevant» le réel, mais il s'agit de modifier le réel en médiatisant *effectivement* ses contradictions. La philosophie de l'homme incluse dans le christianisme aboutit inévitablement à une impasse. La figure de l'amour qui est sans doute l'expression la plus accomplie de l'anthropologie chrétienne est une fausse alternative au problème de l'aporie de la positivité, parce qu'elle n'est pas une alternative spéculative. L'amour comme le moment de l'identité et de la non-identité résorbe les contradictions en

laissant subsister l'altérité, mais cette altérité n'est en définitive que l'altérité du même. Il n'y a, aux yeux de Hegel, aucune prise au sérieux de l'objectivité non identique, c'est-à-dire réellement autre.

Mais la figure de l'amour prépare en quelque sorte la réalisation effective de la pensée spéculative (on pourrait dire que l'amour est anté-spéculatif). Et là encore, nous assistons chez Hegel à l'articulation du dédoublement. La figure de l'amour est, philosophiquement parlant, une catégorie préréflexive. Elle est l'expression d'une prise de conscience de la subjectivité comme *subjectivité* libre. En ce sens, elle constitue un progrès par rapport à la relation morte de l'existence juive, basée sur l'unique relation juridique. Mais en tant que prise de conscience, elle reste au niveau d'une certaine immédiateté que Hegel nomme parfois «sentiment». Le sentiment de soi comme de soi dans la relation intersubjective est de l'ordre du vécu, mais il n'est pas encore de l'ordre du réfléchi. En l'occurrence, l'essence de l'amour rend compte de la pluralité du réel et de la nécessité d'une approche réconciliatrice de ce réel sans parvenir à déterminer le statut ontologique du réel et de ses contradictions.

L'amour comme la figure de la subjectivité chrétienne est une catégorie existentielle limitée par la limite même de l'existence, c'est-à-dire par la *mort*. Or c'est précisément cette dimension de la limite et donc de la négativité de l'existence qui devient l'aporie de l'amour. Ceci implique que l'amour comme catégorie se place lui-même sous le régime de sa propre insuffisance. L'amour comme tel ne médiatise pas en soi (*in sich*) les oppositions. «Les unifiés se séparent de nouveau, mais, dans l'enfant, la séparation même est devenue inséparable»<sup>21</sup>. C'est dans cette phrase de la période de Francfort que se résument l'ouverture et la finitude de l'amour. Car la médiation opérée dans l'amour, c'est-à-dire *l'unité établie*, est en dernière analyse une unité dans l'altérité la plus radicale. Le produit de l'unification n'est pas l'unification résultant des opposés dans une unité dialectique qui laisserait subsister comme tels les termes, mais l'identité *abstraite* dans un tiers. Or c'est cela le caractère fondamental de la finitude de la subjectivité. L'amour se distingue de la pensée spéculative dans la mesure où il n'arrive pas à s'élever au-dessus de la limite qui devient ainsi la limite absolue. La mort détruit la discursivité spécifique de l'amour dans la mesure où elle nie la possibilité de la médiation infinie. Cela signifie que tout discours qui essaie de penser le réel en l'établissant au niveau d'une saisie existentielle se détruit lui-même, c'est

<sup>21</sup> N 381.

un discours qui porte en lui la mort. La mort, et discursivement le silence sont le résultat d'un devenir sans avenir. L'amour situe l'infinité dans le ponctuel de l'unification et se retourne ainsi contre lui-même dans la mesure où il ne peut pas échapper à la négation dans l'acte même de sa position. Car le ponctuel est précisément ce qui doit disparaître. L'essence de l'amour est de se nier. La vie qui est par conséquent réalisée dans l'amour est une négation de la vie, une négation de la possibilité totalisante de la subjectivité. L'unification réalisée ou authentifiée au niveau de l'altérité (l'enfant) est, certes, une représentation repérable, l'établissement d'une objectivité, mais celle-ci reste toutefois sur le terrain du sentiment. L'amour comme «sentiment du vivant»<sup>22</sup>, l'objectivité du sentiment, sont des figures imparfaites de la vraie subjectivité.

Nous assistons de nouveau ici au dédoublement du discours. Dans cette insuffisance de la catégorie de l'amour, Hegel ira chercher le fondement de ce que cette catégorie signifie (on pourrait parler à ce titre d'une herméneutique destructrice et constructrice). Cela implique qu'il la «relève» dans sa teneur immédiate (son caractère de représentation non pensée) pour y faire jaillir la figure de la pensée de l'identité et de la non-identité qui deviendra comme «raison» le moteur de sa pensée postérieure. Concrètement, l'articulation chrétienne de l'anthropologie aboutit à une impasse. La réduction du sujet à l'individu rend impossible la saisie spéculative du réel. La liberté de l'individu devient dès lors une liberté abstraite. L'homme déchiré par la positivité est, certes, parvenu à se réconcilier, mais cette réconciliation est tout à fait intérieure et exclut le moment du dynamisme historique (*geschichtlich*). Le conflit qui surgit pour l'individu chrétien dans sa confrontation avec l'histoire (qui est aussi sa propre histoire) est un conflit fatal. Le chrétien succombe à son destin.

Mais que de chemin parcouru depuis Tübingen et Berne! Là le problème d'un discours sur l'homme était resté dans l'élément formel. Le cadre de l'élaboration d'une théorie de la subjectivité était constitué par le contexte de la religion positive. Cette positivité était une aliénation pour l'homme dans la mesure où elle imposait un concept de l'homme, une sorte d'idéal. Par rapport à cette positivité, il s'agissait avant tout d'affirmer la dimension de la liberté humaine. L'homme est capable de se poser lui-même et de se donner à lui-même son propre statut. Or cette intuition exige une articulation que Hegel ne pouvait pas donner à ce moment, parce qu'il n'avait pas encore cerné spéculativement les figures

<sup>22</sup> N 379.

possibles permettant l'articulation de l'homme comme subjectivité infinie. Cette vérité de l'existence humaine nous paraît précisément donnée dans le concept de *subjectivité infinie*. Pourtant, aucun concept, aucune explication du réel ne doit être présupposée. C'est donc au niveau du devenir de ce concept qu'il faudra éprouver sa vérité. Or le christianisme est une des figures de ce devenir; il produit une anthropologie qui est un *moment*, une figure de l'histoire. Cette figure est vraie, mais la vérité n'est pas de l'ordre d'une unité posée une fois pour toutes.

La vérité de l'existence chrétienne est donnée, nous l'avons vu, dans le retour à la subjectivité, ou plutôt, dans la découverte de la subjectivité et dans l'affirmation catégoriale de cette subjectivité (vie, amour, divinité). Cette subjectivité se réalise dans la figure historique de la conscience en Jésus. Toutefois, la non-vérité de cette figure consiste en ceci: malgré l'affirmation d'une explication totale, le christianisme est réducteur du monde. Le monde n'est pas une réalité qu'il s'agirait de transformer, mais une réalité à éviter. L'unité du sujet et de l'objet est, de ce fait, intériorisée et entraîne un appauvrissement de la totalité. L'objectivité ne compte pas pour la conscience chrétienne, parce que c'est précisément dans la négation même de cette objectivité (comprise nécessairement comme positivité) qu'elle a pu se constituer. De là découle inévitablement la question suivante: que signifie cette analyse de la figure chrétienne pour et dans le discours hégélien? Car il ne faut pas se faire d'illusions: les travaux de Francfort sont des travaux critiques; c'est dans et à travers la crise qu'il s'agit de découvrir la nature du discours spéculatif qu'il recherche. Cette question de la signification de l'analyse du christianisme peut être éclairée partiellement dans un regard plus approfondi sur le nouveau sens de la religion.

### 3. *La religion*

Nous avons toujours été frappé par la remarque du projet originel pour *l'Esprit du christianisme et son destin* où Hegel écrivait: «Le sentiment 'relève' la positivité, l'objectivité des commandements; l'amour les limites du sentiment; la religion les limites de l'amour»<sup>23</sup>. La religion telle que nous l'avons rencontrée à Tübingen et à Berne, n'est-elle pas précisément le contraire d'une «relève», n'est-elle pas pure positivité fonctionnant sur le modèle de l'aliénation? Or ici tout semble renversé:

<sup>23</sup> N 389.



la religion semble devenir le lieu même de la réconciliation. La religion dont parle Hegel à la fin de son séjour à Francfort, surtout dans le *Systemfragment*, relève d'un autre ordre discursif. Voilà qui oblige à reposer le problème de la nature de la religion.

Dans le problème de la vérité de l'existence humaine, Hegel avait essayé de comprendre deux figures qui lui semblaient constituer spéculativement deux moments de l'histoire de la conscience. La première était celle de la positivité rigide, de l'objectivité morte, qui déchirait l'homme en établissant le devoir-être comme la norme de son existence. Cette vue de la réalité impliquait forcément le moment de l'aliénation. La critique de cette positivité de la religion (qui, historiquement, trouvait une expression dans la conscience juive) entraînait nécessairement la dimension de sa négation. La négation de la positivité correspond toutefois à la négation de toute objectivité: la positivité incarnant l'élément même de l'extériorité (comprise comme objectivité), tout ce qui est extérieur et objectif sera désormais nié. La subjectivité, devenue libre, ne pouvait se constituer qu'en niant l'altérité comme extériorité. Or dans les deux cas, nous avons à faire à des positions unilatérales, en définitive à des *positions statiques*. A la positivité manque la dimension du sujet fondateur. A la dimension de la subjectivité chrétienne manque la dimension de sa propre représentation et d'une objectivation de son existence. La positivité établit le rapport être/devoir-être comme rapport préexistant à la constitution même de l'existence. La subjectivité chrétienne fonde le sujet sur lui-même dans la relation intériorisée de l'amour qui ne peut se poser que dans une individualité, elle-même conditionnée par la finitude et donc par le non-être. L'infinité perçue dans le christianisme était de l'ordre d'une perception éphémère, elle était sentir, non pensée. La vie infinie et divine sentie dans la relation d'amour trouvait sa propre évanescence dans la limite même des individus qui semblaient constituer la totalité du réel. Le réel toutefois ne peut se résumer dans une réduction abstraite à son minimum possible. L'autre comme individu n'est plus l'expression de l'infini du réel, et il n'est pas son interprétation paradigmatique; ce qu'il est, c'est l'écho du propre soi.

L'objectivité se présentait donc un peu comme l'élément à reconquérir dans cette lutte. Tant que la réflexion se situait par rapport à la pure positivité, la subjectivité restait encore à découvrir. Mais dans la mesure où elle s'est constituée dans la réduction et l'articulation de l'aliénation (objectivité *comme* positivité), elle a isolé le moment nié dans la position dont elle se voulait la sursomption. Le mouvement cependant

doit retourner en son commencement, qui sera dès lors comme son résultat : un commencement pensé. La médiation des deux moments, de l'objectivité comme objectivité et de la subjectivité comme subjectivité, la pensée de cette médiation constitue, à proprement parler, la subjectivité *infinie*. Hegel l'exprime à la fin de ses écrits de Francfort dans la catégorie de la « religion ». Comment s'articulent ces deux moments ?

Il ne faut pas s'attendre à ce que le moment de la représentation soit systématisé à Francfort. La catégorie de la vie que Hegel élabore à Francfort à la suite du christianisme, ou plutôt comme figure du christianisme, veut être une catégorie totalisante, capable de signifier la totalité du réel. Dans la mesure où elle signifie cette totalité, elle n'est exclusive de rien. Dans la mesure où elle la signifie, elle la dit aussi. Or c'est dans la diction de la totalité que réside la nouveauté par rapport à la subjectivité finie du christianisme. Car celui-ci signifiait bien, lui aussi, la totalité, mais dans une sorte de langage sans discursivité. L'amour signifie l'unité vivante des opposés sans pouvoir la médiatiser réflexivement. Mais un discours philosophique dit cette unité. *Ponendo ponens*, on peut reprendre cette phrase de G. Lebrun pour caractériser le problème : « ... la spéculation n'est pas une *doctrine nouvelle*, supérieure aux doctrines archaïques et les supplantant, mais un *langage nouveau* »<sup>24</sup>. La représentation est précisément cette diction de l'unité du sujet et de l'objet, fondement de l'emprise sur le réel. L'unité des opposés doit être manifestée et manifeste, elle ne l'est pas au niveau de l'enfant qui reste langage muet et qui n'est pas discours, c'est-à-dire théorie de l'unité des opposés, parce qu'il est une particularisation de l'infinité de cette unité. Elle ne l'est donc certainement pas au niveau d'un produit sensible. Il est important de dénoter ce point contre une certaine tendance marxiste qui pense que l'*Entäußerung* est forcément et nécessairement la production d'un nouveau type de rapports. Nous ne dirions pas que c'est là une vue écourtée de la pensée hégélienne, mais elle nous semble trop... abstraite. Car le produit particulier ne rend précisément plus compte du réel qui se veut infini. C'est dans la représentation discursive qu'il faudra chercher la réponse. Celle-ci échappe, pour Hegel, aux contingences de la production matérielle dans la mesure où elle pense les déterminations dans l'élément de la pensée pure. Elle n'est pas une réconciliation facile – il n'y a même pas de réconciliation du tout –, mais la structure de son déploiement permet d'entrer dans l'objectivité du mou-

<sup>24</sup> G. LEBRUN, op. cit., p. 92.



vement de la pensée productrice du réel. La représentation qui constitue l'élément de la religion nouvelle n'est donc pas une réduction des déterminations logiques et spéculatives au sensible. La représentation est la théorétisation et l'universalisation de la subjectivité finie, c'est-à-dire sa possibilité d'être *reconnue*, donc d'être pensée dans sa véritable infinité. Elle n'est donc pas une mauvaise abstraction qui ferait l'économie du sens multiple de l'expérience de la totalité, c'est-à-dire sa réduction à des catégories formelles de l'entendement, mais elle est, bien au contraire, la plus haute concrétion. L'ordre de la représentation est celui de l'opération (*Tätigkeit*) de la raison. Outre l'élément de la saisie spéculative de l'unité profonde du multiple, elle est la pensée même de cette saisie. La représentation est la pensée de la pensée, elle est l'identité de l'identité et de la non-identité, pour reprendre une formule de la *Differenzschrift*. Elle est le mouvement qui va de l'un à l'autre et est en même temps la pensée de ce mouvement. Dans ce sens, elle constitue le dépassement réel de la subjectivité chrétienne qui est le mouvement de l'un à l'autre, mais *sans* l'élément de la pensée de ce mouvement. La nouvelle religion est l'équivalent de la philosophie spéculative. La subjectivité infinie qui y est pensée n'est plus le sujet-individu, mais la pensée pure dans l'élément de l'universel. C'est à ce niveau de la plus haute concrétion où le sujet-individu fait abstraction de sa finitude, de l'élément abstrait de son être, des contingences qui peuvent engendrer sa pensée, qu'il parvient à penser l'être comme mouvement et comme discursivité rationnelle. C'est dans cet «acte tangentiel», un premier pas, où la ligne infinie rencontre le cercle de la raison que s'ouvre la possibilité de l'absolu, mais un absolu qui est «vie», et non pas *stasis*, qui est «substance vivante» comme dira Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui est *sujet*.

C'est dans ce refus de clôturer le discours que s'ouvre la possibilité d'un langage de l'infini comme produit résultant de l'histoire de la conscience. Le «culte» est resté dans l'élément du langage mortellement objectif (langage de l'entendement), car, dans sa visibilité, il a donné lieu à une interprétation finitiste de ce qu'il voulait signifier.

Le langage dans sa forme spéculative devient ainsi le terrain approprié de la diction de l'infini. Dans la *Phénoménologie*, Hegel parlera de la proposition spéculative qui, seule, est capable de faire éclater la logique de l'ontologie classique. Ce problème du langage, il l'avait toutefois déjà entrevu à Francfort à propos de saint Jean. Ce sera dans le langage compris comme discours que la compréhension sera totale, puisque le dis-

cours est tenu à rendre compte de chacune de ses médiations et il est tenu de les fonder par le recours à la totalité de la discursivité. Dans le langage spéculatif, le non-dit n'existe pas comme tel, car pour que tout soit, tout doit être dit. Le silence est donc exclu, parce qu'il serait la plus radicale des mises en question de la discursivité. Ce sera dans l'organisation du discours comme tel que se fera l'organisation du réel. Ce sera dans l'achèvement du discours que sera compris le réel et que sera donné le sens et la plénitude, le plérôme du réel.